

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE 1

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN ARTS,
LANGUES ET CULTURES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
LANGUES ET LITTÉRATURES



THE REPUBLIC OF CAMEROON
Peace – Work – Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE 1

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
ARTS, LANGUAGES AND
CULTURES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
LANGUAGES AND LITERATURES

LE VIVRE-ENSEMBLE DANS LA FICTION DE GASTON-PAUL EFFA : FORMES ET ENJEUX

Thèse rédigée et soutenue publiquement en vue de l'obtention du diplôme
de Doctorat/Ph.D en *Littératures et Civilisations Africaines*

Spécialité : Littérature écrite

Par

TCHOUAMO NEOSSE Gilbert
Matricule: 19A079

Master of Arts en Etudes Africaines et Mondialisation
Devant le jury constitué de:

Président: Mme NGONGKUM Eunice, *Professeur*, Université de Yaoundé 1

Rapporteurs : M EYENGA ONANA Pierre-Suzanne, *Maitre de Conférences*, Université
de Yaoundé 1

M AMOUGOU NDI Stéphane, *Maitres de Conférences*, Université de Yaoundé 1

Membres : M AMOUGOU Louis Bertin, *Professeur*, Université de Dschang

M MESSINA Gérard-Marie, *Maitre de Conférences*, Université de Yaoundé 1

Mme MATIO Rosine Magloire, *Maitres de Conférences*, Université de Yaoundé 1



Année académique 2023/2024

SOMMAIRE
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : HISTORICITÉ ET FORMES DU VIVRE-ENSEMBLE DANS LA FICTION EFFAENNE	34
CHAPITRE PREMIER : DE LA RELATION HOMME-HOMME DANS LA FICTION	36
CHAPITRE DEUXIÈME : LES CORRÉLATIONS ENTRE L'HOMME ET L'ESPÈCE ANIMALE DANS LA LITTÉRATURE	75
CHAPITRE TROISIÈME : DES INTERACTIONS ENTRE L'HOMME ET LA FLORE DANS LA PROSE LITTÉRAIRE	93
DEUXIÈME PARTIE: TECHNIQUES NARRATIVES ET ESTHÉTIQUE DU VIVRE-ENSEMBLE.....	119
CHAPITRE QUATRIÈME : ISOTOPIES ET ANTHROPOLOGIE NARRATIVE COMME MODALITÉS STYLISTIQUES DU VIVRE-ENSEMBLE.....	121
CHAPITRE SIXIÈME : LES MODALITÉS TEXTUELLES ET RHÉTORIQUES DE LA NARRATIVITÉ DE L'INTER-ESPÈCE	168
TROISIÈME PARTIE : DE LA FICTION À LA SOCIÉTÉ : LES ENJEUX ÉPISTÉMO-ÉTHIQUES DU VIVRE-ENSEMBLE	195
CHAPITRE SEPTIÈME : ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA FICTIONNALISATION DU VIVRE-ENSEMBLE	197
CHAPITRE HUITIÈME : ENJEUX ÉTHIQUES DE L'ÉCRITURE EFFAENNE DU VIVRE-ENSEMBLE	216
CHAPITRE NEUVIÈME : LA VISION DU MONDE DE GASTON-PAUL EFFA SUR LE VIVRE-ENSEMBLE.....	243
CONCLUSION GÉNÉRALE	267
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	276
Index des auteurs.....	294
INDEX DES NOTIONS.....	296
TABLE DES MATIÈRES	304

Au

Docteur Marie KAKEU MAKOU GANG

Remerciements

Honneur et reconnaissance à toutes les personnes physiques et morales dont l'accompagnement inconditionnel voire multiple et multiforme, a irrigué le sillon patient de la présente thèse. Il s'agit particulièrement de :

Les Professeurs EYENGA ONANA Pierre-Suzanne et AMOUGOU NDI Stéphane, encadreurs de cette thèse, pour leur disponibilité, leur encouragement et leur soutien indéfectible ;

L'Université de Yaoundé I en général, et le Département de Littérature et Civilisations Africaines de ladite institution universitaire en particulier, pour avoir ouvert grandement les portes afin que cette étude soit menée jusqu'à son aboutissement ;

Les Professeurs AMOUGOU Louis Bertin, FEZE Yves-Abel, PANGOP KAMENI Alain Cyr, NGANGOP Joseph, et Madame le Docteur KAKEU Marie de l'Université de Dschang pour leur conseil, leur accompagnement inconditionnel et leur aide à la documentation ;

Mes parents et tous les membres des familles NGANKAM, DEFOSSO et DJASSI, pour leur soutien matériel, financier et moral ;

Somme toute, tous celles et ceux qui n'ont pas été cité nommément, qu'ils veuillent agréer mes sincères gratitude.

Il n'est pas injuste de se comprendre à travers eux, car c'est d'eux que nous sommes sortis. C'est toujours à l'école du végétal et de l'animal que l'on se découvre et, plus encore, que l'on se découvre dépendant du même monde, en ayant des règles communes dans le comportement (...) campés et crispés farouchement sur leurs positions et leurs convictions, ces justes sont précisément ceux-là qui maintiennent des frontières et des fossés-dressés et creusés par d'autres justes devant eux-entre l'humain et le divin, entre l'humain et le minéral, le végétal, et l'animal¹.

Bryan L. Moore, *Ecology and Literature, Ecocentric Personification from Antiquity to the Twenty-first Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 193.

¹ Notre traduction

Liste des abréviations

CR : *Cheval-roi*

DPH : *Le Dieu perdu dans l'herbe*

GPE : Gaston-Paul Effa

JVL : *Je la voulais lointaine*

Le Cri : *Le cri que tu pousses ne réveillera personne*

MSP : *Le Miraculé de Saint Pierre*

NET : *Nous, enfants de la tradition*

VBP : *À la Vitesse d'un baiser sur la peau*

VC : *La Verticale du cri*

VDM : *Voici le dernier jour du monde*

YI : *Yaoundé Instantanés*

Résumé

La présente étude porte sur le thème : « Le vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa : formes et enjeux ». En effet, les vivants résident dans une société d'inimitié dominée par les crises identitaires, le développement des pratiques haineuses et la dégradation considérable de la nature. L'intérêt est de questionner le vivre-ensemble tel que mis en mots dans la fiction afin de montrer ses différentes formes et ses enjeux sur le plan épistémologique et éthique. Partant d'un corpus constitué de neuf œuvres, la thèse s'articule autour de la question suivante : comment le vivre-ensemble est-il pris en charge dans la fiction de Gaston-Paul Effa ? Cette question principale se décline en trois questions secondaires : quelles sont les formes du vivre-ensemble présentes dans l'œuvre de GPE ? Comment sont-elles stylisées par l'artiste ? Quelles en sont les enjeux ? Dès lors, La recherche part du postulat général selon lequel, le vivre-ensemble est présenté dans l'œuvre à partir d'un jeu des antagonismes et la prise en compte d'autres êtres vivants avec qui, l'Homme compose la société. Pour apporter des éléments de réponse à cette problématique en vue de vérifier cette hypothèse de recherche, la théorie postcoloniale sert de cadre d'analyse à laquelle se greffent l'écopoétique et la sociocritique. Le postcolonialisme suivant le courant de la déconstruction impliquant les études culturelles permet de mettre en exergue, les rapports entre les anciennes colonies et la métropole ainsi que leur impact dans la nouvelle configuration du *monde à venir*. En considérant la faune et la flore qui sont d'autres composantes de la *postcolonie*, l'écopoétique permet d'interroger la fiction dans son rapport avec l'environnement naturel en intégrant impérativement les marques formelles qui y participent et la méthode sociocritique aide à partir de la *socialité* du texte pour envisager le *hors texte*. Cette étude permet de réaliser que le vivre-ensemble reste encore un leurre car, certaines actions humaines sont antipodiques à la tolérance, la solidarité et la fraternité. Par ailleurs, la fiction de Gaston-Paul Effa ne traite pas du vivre-ensemble seulement au plan classique, mais développe les rapports entre toutes les espèces vivantes. Somme toute, au plan épistémologique, la présente réflexion renouvelle le concept de vivre-ensemble en le redéfinissant comme la mise en commun de tous les êtres vivants. Au plan éthique, Effa a une vision centrée sur la valorisation de la culture africaine qui a une kyrielle de valeurs à enseigner au reste du monde, la maîtrise et la pratique de l'animisme en tant que religion et style de vie, socle du nouvel vivre-ensemble.

Mots clés : *Vivre-ensemble – Fiction – postcolonie – interculturalité – transculturalité*
Biophilia – zoophilia

Abstract

This study is based on the theme: « *Living together in Gaston-Paul Effa's fiction: forms and stakes* ». Indeed, human beings are living in a society of enmity dominated by identity crises, hateful practices and the considerable degradation of the nature. The significance of this study is to question the living together as put into words by Gaston-Paul Effa with the ultimate aim of showing its different forms as well as its stakes on the epistemological and ethical level. Starting from a corpus made up of nine literary works, the thesis revolves around the following research question: how is living together supported in the fiction of GPE? This research question can be broken down into the following sub-questions: what are the forms of living together presented in the work of Gaston-Paul Effa? How are there styled by the writer? What are the issues? Therefore, the study starts from the general research hypothesis according to which, living together is presented in the work from the game of antagonisms and the consideration of other living beings with which Man composes the society. To response to the above research problem in order to verify the above research hypothesis, the postcolonial theory constitutes the theoretical framework to which we add Eco poetics and sociocriticism. The postcolonial studies following the current of deconstruction, involving the cultural studies makes it possible to highlight the relationship between the former colonies and the metropolis as well as their impact in the new configuration of the *oncoming World*. Considering the fauna and the flora as other components of *postcolony*, ecopoetics helps to question literary productions in their relationship with the natural environment by imperatively integrating the formal marks which participate in it; and finally, the sociocriticism's method helps, from the *sociality*, to consider the *out text*. This study make it possible to realize that living together still remains an illusion because some human actions are antipodal to tolerance, solidarity and fraternity. Furthermore, Effa's fiction doesn't deal with living together only on a classical level, but develops the relationships between all living species. Finally, the thesis renews the concept of living together by redefining is as the pooling of all living beings. On the ethical level, Effa has a vision based on the promotion of African culture which has a myriad of values to teach to the rest of the World, the mastery and practice of animism as a religion and lifestyle, the basis of the new living together.

Key words: *Living together– Fiction – Postcolony – Interculturality – Transculturality– Biophilia – zoophilia*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1- De l'argument de la thèse

La curiosité de jeune chercheur a été frappée par certains phénomènes en cours au sein des sociétés postcoloniales contemporaines d'une part et la thématique des productions fictives d'autre part. En effet, un constat s'impose qui laisse croire que les sociétés humaines, par essence plurielles, restent confrontées à de sérieuses crises, tensions et conflits qui sont effectivement caractéristiques de la société dite postcoloniale. Les tendances ethnocentriques qui ont culminé avec les pratiques coloniales perdurent nonobstant des luttes en faveur du dialogue interculturel et surtout du métissage culturel. Des flux migratoires s'observent partout dans le monde. Ce qui crée, inéluctablement, un choc entre les cultures, entre les façons de faire et de penser. Il se pose ainsi, un réel souci de mise en commun des différentes spécificités culturelles. Dans un contexte de mondialisation dominé par l'ouverture des marchés, la recherche des débouchés, des matières premières, des immigrations, on peut convenir que les Hommes vivent une ère de « la traversée des espaces »¹. Il est également reconnu qu'en ce début du 21^e millénaire, le discours sur le vivre-ensemble est presque devenu le leitmotiv des Hommes politiques. Bien plus, il faut s'assurer « citoyen du monde ». Pour Mbembe, « Passer d'un lieu à l'autre, c'est aussi tisser avec chacun d'eux un double rapport de solidarité et de détachement, mais jamais d'indifférence – appelons-la l'éthique du passant »². Par ce principe éthique, on comprend que c'est en s'écartant d'un lieu qu'on peut mieux le nommer et mieux habiter la frontière. Les expériences d'autres lieux que l'on traverse sont capitales à plus d'un titre. C'est la raison pour laquelle Mbembe affirme :

Traverser le monde, prendre la mesure de l'accident que représente notre lieu de naissance et son pesant d'arbitraire et de contrainte, épouser l'irréversible flux qu'est le temps de la vie et de l'existence, apprendre à assumer notre statut de passant en tant que ceci est peut-être la condition en dernière instance de notre humanité, le socle à partir duquel nous créons la culture – telles sont peut-être, finalement, les questions les plus intraitables de notre époque³.

Par ailleurs, au sein des productions littéraires contemporaines, les écrivains francophones à l'instar d'Alain Mabanckou, Samy Tchack, Fatou Diome, Omar Ba, Abdourahman Waberi ou Gaston-Paul Effa entre autres, sont influencés par ces nouvelles données qu'imposent la société du 21^e siècle : la traversée des espaces qui marchent *hand in gloves* avec de nouvelles configurations identitaires : d'où l'émergence des thématiques liées à l'hybridité, au

¹Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 176.

²Mbembe, *op.cit.*, p. 177.

³Mbembe, *op.cit.* p. 176.

métissage culturel, à l'interculturalité, la quête identitaire, l'altérité sous toutes ses formes qui s'enracinent en réalité dans le vivre-ensemble. Les identités culturelles, notamment en Afrique et en Occident, sont aussi diverses et s'opposent parfois à plus d'un égard. Leur mise en mots par les écrivains permet ainsi de lire la société à partir des œuvres qui recyclent en réalité, les méta-textes ¹ (notamment ceux de Hegel) ayant œuvré à l'essor de la colonisation lesquels en même temps, sont loin de tomber dans la désuétude. Ces extraits fondés sur le racisme sont repris par des écrivains par le truchement des êtres de fiction des différentes productions. Le souci majeur d'explorer ces phénomènes sociaux qui sont pris en charge par les Hommes de lettres, a permis de formuler le sujet de la présente réflexion comme suit : « Le vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa : Formes et enjeux ».

2- De la présentation du corpus et de l'auteur

Le corpus représente selon Georgeta Gislaru & al., « un ensemble limité de données sur lequel se base l'étude d'un phénomène social, littéraire, linguistique, discursif, empirique »². Pour le cas d'espèce, il s'agit des textes littéraires francophones écrits, ayant pour auteur Gaston-Paul Effa, dont il convient de présenter de manière cursive et de justifier par la suite, leur choix.

2.1- De l'auteur

Gaston-Paul Effa est un écrivain Camerounais de la diaspora né au Cameroun en 1965. Fils de féticheur, il grandit dans la culture animiste avant d'être conduit à Douala et confié aux missionnaires pour être pourvu d'un encadrement conséquent. Il bénéficie par la suite, d'une bourse scolaire ; ce qui lui permet de poursuivre ses études au Collège épiscopal Saint-Etienne de France. En outre, il étudiera la théologie et la philosophie. Après avoir passé vingt-un ans en exil, il décide de revenir dans son Cameroun natal et redécouvre le chemin de l'animisme. Aujourd'hui, IL est enseignant de philosophie, critique littéraire et écrivain.

Sur le plan scientifique, il a commis quatre essais. Sur le plan littéraire, il est auteur d'un recueil de poème, de trois nouvelles et de 13 romans. Sa vie, partagée entre expérience animiste, formation par les religieux, et l'homme de la migration, constituent la trame de fond

¹ Lire à ce sujet, Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Éditions 10/18, Département d'Univers Poche, 1965. Il est également soutenu par d'autres philosophes européocentriques tels que Lévy Brühl, Grusdorf Georges, Martin Heidegger, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* en livre des exemples palpables.

² Georgeta Gilaru & al., *L'écrit universitaire en pratique*, Bruxelles, Editions De Boeck, 2011, p. 55.

de ses fictions romanesques qui se fondent sur les relations interhumaine, interraciale, interspécifique.

2.2-Du corpus

Le corpus est constitué de neuf textes fictionnels de Gaston-Paul Effa. Dans l'ordre de parution il s'agit de : *Le cri que tu pousses ne réveillera personne* (2000), *Cheval-Roi* (2001), *Voici le dernier jour du monde* (2005), *À la vitesse d'un baiser sur la peau* (2007), *Nous, enfants de la tradition* (2008), *Je la voulais lointaine* (2012), *Le dieu perdu dans l'herbe* (2015), *Le miraculé de Saint-Pierre* (2017), *La Verticale du cri* (2019). Pour une meilleure intelligibilité, il convient de procéder à une présentation cursive des œuvres du corpus.

La première œuvre est *Le cri que tu posses ne réveillera personne*, publiée en 2000 aux éditions Gallimard. Ce texte de 163 pages décrit « le pays des Hommes intègres » comme un espace de misère et ses corolaires que sont la galère et la souffrance. Dominés par un ancrage culturel conséquent, les habitants du pays des Hommes intègres vivent en harmonie avec les espèces animale et végétale qui les entourent. Cette harmonie est d'autant plus vraie qu'elle permet de situer et de déterminer la sacralité et de la faune ainsi que de la flore, une donnée substantielle à plusieurs sociétés africaines d'où la présence de l'arbre sacré, des plantes médicinales. Seulement, le village frappé par la fièvre (typhus), va connaître l'un des pires moments puisqu'elle va engendrer le décès de la majorité de la population. Arrêté puis incarcéré dans une prison au sein de laquelle le cri que tu pousses ne réveille sinon personne, le Chef Makaya et détenteur du sac protecteur va vivre longtemps coupé de sa population. Son retour au village est marqué par un accueil des plus chaleureux sauf que Makaya va observer des changements de comportements et surtout sera informé du départ d'Imah et Doumé, deux jeunes du village pour l'école des Blancs. Informé par son totem qui est un oiseau, de la souffrance que ces deux endurent dans leur rencontre avec la civilisation Occidentale, Makaya va rendre l'âme et Doumé dès son retour et nonobstant sa cécité, est désigné pour remplacer le chef disparu. Dans un style dominé de bout en bout par l'oralité notamment les contes et les proverbes, Gaston Paul Effa fait l'autopsie d'une Afrique meurtrie, dominée par un ancrage culturel qui de plus en plus, devient instable à cause du choc de civilisation entre l'Europe et l'Afrique.

La deuxième œuvre est *Cheval roi*, parue en 2001 aux éditions Rocher. Par la voix d'un narrateur extra-diégétique, ce texte raconte l'histoire du jeune Louis abandonné par sa mère puis élevé par sa grand-mère qui va à son tour perdre la vie suite aux bombardements de Normandie de 1944. Confié à sa tante chez qui il découvre les chevaux et étant donné que son amour pour cette autre espèce depuis le bas âge est explicitement exprimé, il fait de ces

derniers, ses compagnons inséparables. *Cheval-roi* est l'un des textes de la quête identitaire par excellence de Gaston-Paul Effa. En effet, ayant observé les crises de vivre-ensemble, les problèmes rencontrés par les Noirs y compris lui-même qui s'aperçoit come Blanc, il décide de voyager sur les côtes à la recherche de ses réelles ou vraies identités. Bien accueilli par les Africains qui lui manifestent leur hospitalité légendaire, le jeune ne cesse de clamer le vivre-ensemble, la fraternité et la solidarité qui singularisent l'axiologie africaine. Toutefois, ce bonheur sera stoppé par la mort de son papa et il est appelé à retourner en France. Il prend avec lui, son cheval adoré Villeroi qui bénéficie des obsèques dignes après sa mort. Dans un ton classique, le texte aborde ainsi les thématiques relatives à l'abandon des enfants, la bâtardise, les guerres, les violences, l'exil, la quête identitaire, l'intégration culturelle. Surtout, le roman est considéré comme un hymne pour la revalorisation de l'espèce animale à partir du symbolisme des chevaux en même temps comme un musée imaginaire qui expose le rencontre de deux continents.

Le troisième texte du corpus est *Voici le dernier jour du monde* paru en 2005 aux éditions Rocher. L'intrigue se situe dans une énigmatique ville appelée Bakassi. Sans véritablement nommer le pays auquel elle appartient, le texte semble faire l'autopsie d'une Afrique déchirée par la crise du vivre-ensemble et marquée par des violences, des guerres, la haine, le racisme, bref, toutes sortes de pratiques et des tendances qui vouent le culte des inimitiés s'étendant jusque dans les secteurs insoupçonnables de la vie sociale notamment à l'Université où Fabien, professeur des Universités ayant fait des études de très haute facture aux Etats Unis d'Amérique et au Canada est déchu de son poste de Doyen de la Faculté pour d'être accusé d'avoir tenu des propos désobligeants à l'égard du Président de la République. Dans un style précis et vrai, Effa en 210 pages décrit le vécu des exilés africains en quête d'identité et de repères. Partir pour la France à l'âge de 14 ans, Douo décide plus tard de revenir en Afrique car il était « comme devenu une noix de coco noir à l'extérieur et blanc à l'intérieur ». Sur ce chemin, il est accompagné par Fabien dont les tribulations qui, en réalité, déterminent celle des Noirs, vont finir par plonger tout le monde y compris le narrateur dans une sorte de spirale de la déglingue. En somme, le texte développe les thématiques liées au vivre-ensemble en l'occurrence, l'acculturation, les inimitiés, le racisme, la dénégation dont les conséquences sont parfois dramatiques et tragiques dans leur ensemble.

À la vitesse d'un baiser sur la peau publié en 2007 aux éditions Anne-Carrière constitue le quatrième texte du corpus. Le roman de Gaston-Paul EFFA s'inscrit dans la littérature africaine d'expression française. Il interroge plusieurs problématiques notamment celles du dialogue des cultures, des crises identitaires. Pour y parvenir, l'écrivain raconte l'histoire du

jeune Valère qui est appelé à quitter son pays natal en vue de poursuivre ses études en France, terre d'accueil. S'il est donc vrai qu'en ce début du 21^e millénaire, les individus sont dominés par l'apologie du métissage ou de l'hybridité à causes des flux migratoires et la « traversée des espaces », l'auteur montre que les pratiques coloniales et impérialistes ont conféré aux sociétés, des mentalités ethnocentriques et dominatrices qui résultent difficiles de transcender. À partir de ce moment, le vivre-ensemble qui est réclamé et défendu devient de plus en plus hypothétique. Le protagoniste rencontre d'énormes soucis pour son intégration dans sa terre d'accueil : la France. Les mentalités à la fois françaises et africaines participent à une meilleure compréhension des vicissitudes et des difficultés rencontrées par les jeunes africains exilés en France. Les discours de sa belle-mère permettent de comprendre que parler d'un véritable dialogue de culture peut relever d'un niais leurre. On peut dès lors penser à une véritable crise des identités africaines et occidentales en ceci que le jeune Valère est astreint à mentir pour vivre dans une société devenue pour lui une « société d'inimitié » même avec son propre cousin Victor qui ne cesse de multiplier les complots contre lui.

Par ailleurs on a *Nous, enfants de la tradition* parue en 2008 aux éditions Anne-Carrière. Dans un récit de 166 pages, l'écrivain retrace les difficultés du jeune africain Oselé immigré en France pour des raisons académiques. Après ses études d'ingénieur, il parvient à fonder une famille. Aîné de sa famille, il est appelé à soutenir tous les membres, logique propre à sa tradition dont il est d'ailleurs attaché de façon viscérale et péremptoire. Seulement, il doit aussi assurer ses devoirs parentaux en participant de façon significative à l'éducation de ses enfants et au bien-être de son épouse. Absorbé par les mentalités propres à sa culture africaine, tout son salaire connaît une seule destination : son village au détriment de sa propre famille. Exacerbée et dépaycée, Hélène son épouse décide de rompre avec lui. Elevé au couvent dans une tradition purement catholique, il représente ainsi un personnage hybride. Pris ainsi entre deux cultures, il va se laisser tout comme Omar et Cissé, absorber par la culture française (après avoir été « ruiné » par ses frères et sœurs, sa maman etc.) en oubliant sa famille africaine ce qui va lui valoir des insultes et des malédictions de la part de ses frères jusqu'à son retour en Afrique. Dans un style dominé par l'oralité, Gaston-Paul Effa jette ainsi un regard critique sur le métissage culturel qui bénéficie jusqu'ici d'une apologie sans précédente. Tout comme l'impossibilité d'un véritable dialogue de cultures entre Noirs et Blancs développée dans son roman précédent, l'écrivain montre ainsi les inconvénients du métissage dans une société d'accueil pour un individu caractérisé par deux cultures ostentatoirement opposées par les mentalités et les pratiques.

De plus, *Je la voulais lointaine*, 2012 dont l'éditeur est Actes Sud n'est pas en reste. Dans un style à la fois classique et marqué par le recyclage de la littérature orale, l'auteur retrace en 133 pages le récit du jeune garçon africain au nom d'Obama un nom d'oiseau et fils de féticheur. Il est choisi pour remplacer son père et de devenir le détenteur du sac totémique. Marqué par le désir de bâtir sa propre vie au-delà une vie en harmonie avec les plantes, les animaux comme tel est le cas en Afrique, il va s'exiler en France puisqu'il a longtemps été dominé par l'idée selon laquelle, la France serait un *el dorado* au-delà des conseils et des dissuasions de ses parents. Victime de plusieurs disgrâces, nonobstant son statut d'enseignant, il décide de retourner en Afrique sa terre natale. Débute ainsi la phase de la réminiscence, de la pensée. Pendant son séjour en France, il renie sa culture, souhaite donc une Afrique très lointaine. La mise en terre du sac totémique bien avant son voyage, est perçue comme sacrilège ou terreur et va s'inscrire « en transparence sur le destin de ce jeune homme choisi pour tutoyer les dieux ». Sur la terre d'accueil, on observe cette crise de la mise en rapport des singularités et la traditionnelle loi du retour constitue ainsi l'ossature de ce récit d'un être rêveur à cheval entre la culture apprise et la culture acquise. En théorisant le réalisme magique, Gaston – Paul Effa fait l'autopsie d'une Afrique toujours dominée par les esprits de convoitise de l'ailleurs et parfois d'acculturation qui enferment ses habitants dans une sorte d'aventure ambiguë. Ce texte démontre à suffisance qu'en situation de métissage ou d'hybridité, parvenir à une osmose véritable relève pratiquement d'un leurre car « la durée d'un tronc d'arbre dans l'eau ne le transforme pas en crocodile ».

En outre, plus qu'une œuvre de littéraire, *Dieu perdu dans l'herbe* paru aux Presses du Chatelet est une production constituée de 39 nouvelles développant chacune une thématique mais qui dans leur ensemble concourent à montrer et faire l'éloge de « l'animisme, une philosophie africaine ». Le titre, ce sous-titre et l'image sur la première de couverture comme on peut le voir en annexe permettent de comprendre la trame de fond de l'œuvre. En produisant une nouvelle sur « l'initiation » (61) de Epha par Tala la femme pygmée, Effa répond à la question « qu'est-ce que l'animisme ? » (67) qui est une philosophie qui montre que « tout parle. Tout écoute » (68) et cela renseigne à suffisance sur « le bonheur et la joie » (71) dans un « langage » (77) de la nature qu'il faut maîtriser car « Dieu est perdu dans l'herbe » (73). Cette production enseigne également sur le vivre ensemble classique en définissant les éléments qui permettent à l'Homme de vivre pleinement sa vie dans un communalisme dont les ne sont plus expliciter. Entre autres, il s'agit de la connaissance de « La Raison » (39), de « En toute chose cherche le plus bas » (65) pour parler de l'humilité, « La Vérité » (97), « La Solidarité » (103), la négation des « Conflits religieux » (109). En

élaborant les concepts liés à la « Liberté » (169), au « Pouvoir » (161) à « La Beauté » (119) à « La Mort » Effa par « les proverbes africains » (175) permet à la communauté des lecteurs que comprendre que « Dieu est en tout et partout » (109).

Le Miraculé de Saint-Pierre, publiée en 2017 aux éditions Gallimard est l'avant dernière œuvre du corpus. L'un des volumineux romans de Gaston-Paul Effa, *Le Miraculé de Saint-Pierre* dans un style à la fois hybride et soutenu, présente et décrit la scène de Louis-Auguste Cyparis, le seul miraculé de l'éruption de la montagne de Pelée du 8 mai 1902. A partir de la scène de sauvetage, Effa « entre effroi et volupté, portant l'histoire du miraculé, jette un jour neuf sur l'histoire des caraïbes, de l'Afrique et au-delà, de tous les opprimés. En effet, en 224 pages, Gaston-Paul Effa montre que l'ethnocentrisme et l'anthropocentrisme sont à l'origine de nombreuses catastrophes. Entre alternance codique, oralité et autofiction, le romancier incite les humains à renouer de nouveaux rapports avec la nature en faisant de ce texte un « cantique d'espérance » au même titre que « ce roman est une invitation à éclairer la nuit humaine » en perte de repère et de vivre-ensemble. Dans 22 chapitres, l'auteur qui est lui-même l'un des personnages invite l'Afrique et les Caraïbes à suivre les voies irriguées par Frantz Fanon : « l'Homme ne serait vraiment libre qu'en se libérant du complexe d'infériorité et pour cela, il faut libérer le Blanc enfermé dans sa blancheur et le Noir enfermé dans sa noirceur, afin que Blanc et Noir puissent se rencontrer au-delà de leur différence » (219). Enfin de comptes, le texte fait l'éloge de la nature qui sur le plan médicinal est une véritable alchimie.

Enfin, *La verticale du cri* parue en 2019 aux éditions Gallimard, est le dernier texte du corpus. Comme l'indique le sous-titre : « récit initiatique », il s'agit d'un récit initiatique rédigé à la première personne du singulier mettant en scène des personnages qui tentent de renouer avec leur tradition. En effet, Obama Epha qui porte le nom de l'aigle : « l'aigle est ton nom de baptême : Obama », a longtemps vécu en Occident loin de son Afrique natale dont il ignore presque tout. Ayant pris conscience de renouer avec ses racines puisqu'on ne finira jamais avec ce qui a fait de nous ce que nous sommes, victime de certaines disgrâces en Europe, conscient du fait qu'il n'a que « le sentiment d'être devenu un Blanc » (53) sans l'être dans le fond, le personnage est envoyé en Afrique par son géniteur pour maîtriser les rouages de l'animisme. Le rôle d'initiatrice est joué par Tala, la femme pygmée qui, dans un ton ferme, fait voyager Epha dans la forêt dense afin qu'il puisse comprendre le langage de la nature. Par une écriture simpliste et saupoudrée de l'oralité et des versets bibliques et philosophiques, Gaston-Paul Effa, produit une autoreprésentation qui ne dissimule nullement ses ambitions : « si j'écris, c'est pour transmettre ce que j'ai reçu » (164). Ce texte permet une

fois de plus de montrer que l'animisme est une éthique de la vie sinon le vrai vivre-ensemble. Dans 176 pages, le romancier irrigue les sillons patients et fait l'éloge de la philosophie et la religion africaine, métaphore du vivre-ensemble.

Le choix de ces textes d'Effa se fonde sur deux arguments majeurs : la thématique en question et la période/contexte de production/publication des dites œuvres. Parlant de la thématique, la lecture et l'analyse des romans présentent un dénominateur commun. Il s'agit de la problématique du vivre-ensemble dans des espaces marqués par une diversité de cultures. De façon plus précise, on note dans l'œuvre fictionnelle de Gaston-Paul Effa, une récurrente opposition entre les traditions africaine et occidentale. Il convient de marteler qu'à la différence des autres écrivains migrants qui se présentent comme des partisans de la « poétique de la relation »¹ entre les individus au travers de leurs expériences des divers lieux traversés, Gaston-Paul Effa interroge quant à lui l'interculturalité certes, mais examine davantage le « vivre-avec » qui s'opère dans la prise en compte d'autres éléments de la nature notamment la faune et la flore.

D'un autre point de vue, la plupart des écrivains migrants de l'Afrique francophone subsaharienne, mettent en mots la théorie de l'hybridité et du métissage en montrant leurs atouts dans un monde présenté de plus en plus comme un « village planétaire ». Alain Mabanckou par exemple en fait son apanage dans plusieurs de ses romans. Gaston-Paul Effa réussit le pari de faire retentir un autre son d'alarme. Pour lui, en contexte d'hybridisme ou de métissage, il y a toujours un élément culturel qui domine sur l'autre. Le décryptage des textes d'Effa permet de lire clairement cette impossibilité d'un dialogue véritable des cultures à partir d'une constante dualité qui perdure au sein des sociétés d'accueil.

Un autre argument qui justifie le choix porté sur l'œuvre d'Effa est celui de la périodicité, c'est-à-dire, la période, le contexte de production. Le 21^e siècle (les vingt-deux premières années) est viscéralement marqué par les flux migratoires qui suscitent et accentuent la pluralité des sociétés d'accueil et exacerbent en même temps, la crise du vivre-ensemble. Les tendances séparatiste, ethnocentrique et dominatrice se multiplient à la fois sur plan national et international. C'est sans nul doute la raison pour laquelle cette problématique est examinée chez un auteur migrant à partir d'un corpus produit dans cette période notamment entre l'an deux-mil et l'an deux-mil dix-neuf.

¹ Ce concept, défini par Edouard Glissant, implique celui de L'identité-Relation qui suppose l'ouverture à l'autre, une nécessité de composer avec lui. Autrement dit, la Relation ici correspond à ce qui lie, relie les individus entre eux. Lire à ce sujet, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.

D'autre part, une observation montre que ce corpus s'étend sur vingt ans environ. En effet, nous estimons qu'une analyse menée sur un seul auteur doit pouvoir tenir compte d'un nombre conséquent de livres ce qui justifie le nombre choisi (neuf œuvres) de même qu'elle doit s'étendre sur une période aussi conséquente pendant laquelle, la thématique examinée est effective. De plus, il a été montré plus haut qu'il y a un dénominateur commun du point de vue thématique aux romans d'Effa. Justifier une telle affirmation est hautement tributaire des analyses d'un corpus chronologique pour en dernier ressort montrer le fil d'Ariane qui les lie ou mieux la méthode et les différents mécanismes déployés par l'écrivain pour présenter la thématique qui constitue la toile de fond de ses écrits fictionnels.

3- Des objectifs de la recherche

De manière générale, l'objectif de cette réflexion est de montrer que le vivre-ensemble, loin des appréhensions politiques qu'on lui confère dans la plupart des cas, peut être théorisé et analysé scientifiquement à partir des grilles d'analyse propres au champ épistémique des études littéraires. En effet, la remontée des filières bibliographiques a permis de constater qu'il y a certes des travaux sur le vivre-ensemble comme on le verra au niveau de la revue de littérature. Toutefois, il n'existe pas de thèse sur le vivre-ensemble dans son entièreté même si de temps à autres le concept est employé en cas de besoin. En produisant ainsi cette thèse sur le vivre-ensemble, elle concourt spécifiquement à atteindre trois objectifs fondamentaux.

Premièrement, il est question de montrer le type de relation qui gouverne les rapports interhumains dans les sociétés d'origine et d'accueil de l'écrivain, qui sont, par ailleurs, multiculturelles.

Ensuite, il s'agit de démontrer comment les individus peuvent vivre en harmonie avec les autres constituants de l'écosystème en exploitant dans leur globalité, les modalités textuelles et rhétoriques qui participent de l'écriture des relations entre l'Homme et son milieu naturel.

En fin, l'étude présente et analyse les enjeux éthiques et épistémologiques de l'écriture «effaenne» du vivre-ensemble, tel que défini dans la thèse.

4- De la définition des variables

Trois variables (concepts) sont d'un intérêt capital dans cette recherche : « vivre-ensemble » « fiction », « enjeux » qu'il convient de définir pour cerner de façon significative, les contours et leurs implications dans la présente thèse.

Primo, le vivre-ensemble. À priori, il convient de reconnaître que la définition de ce concept ne fait pas toujours l'unanimité entre chercheurs¹ en raison de la complexité des éléments qu'il recèle en même temps que les différents ancrages qu'il dissimule. Toutefois, dans le cadre de cette étude, il est défini sous une double dimension : la relation Homme – Homme et Homme - Nature.

La première dimension porte sur la relation Homme-Homme, donc la relation interculturelle entendue comme étant les interactions entre des cultures différentes les unes des autres générées par des rencontres, qui peuvent s'étendre à l'échelle mondiale ; dans ce cas, on parle de transculturalité. Au sens où l'entend Pangop Kameni, « aller vers l'autre est le point de départ du champ interculturel. Le terme « interculturel » implique l'idée d'interrelation, de rapport et d'échange entre cultures différentes »². En effet, le vivre-ensemble sous le volet *inter* ou *trans* culturel est défini comme le rapport de convivialité entre les individus qui composent la société. C'est dire une façon pour les humains, de vivre dans une collégialité au sein d'une société reconnue comme seul gage de la responsabilité et surtout de la civilité de tous et de chacun. Cette société est donc régie par un certain nombre de principes perçus comme un « contrat social » pour reprendre Jean Jacques Rousseau. Le vivre-ensemble se manifeste ainsi en tant que projet social et culturel qui charrie une constellation d'enjeux. D'abord parce qu'il porte sur la pacification des relations entre les peuples, ensuite, parce qu'il participe à la réduction partout dans le monde, de toutes formes de violence dans l'ultime dessein de faire régner la paix pour un développement durable³. Le vivre-ensemble vient ainsi s'inscrire aux antipodes d'une telle société qui peut s'avérer phobogène pour plus d'une personne. En fait, c'est ce qu'Achille Mbembe qualifie de « société d'inimitié »⁴. C'est une société dans laquelle on observe une kyrielle de pratiques qu'on pourrait qualifier d'« anti vivre-ensemble ». Aux antipodes d'une telle société, se positionne celle du vivre-ensemble dans laquelle la relation interculturelle est au beau fixe et fondée sur plusieurs principes notamment, l'acceptation, l'adaptation, la tolérance et l'intégration. Cette perception est vue comme le modèle de référence selon Milton Bennett

¹ On peut notamment citer les travaux d'Eyenga Onana, Jacqueline Nkoyok, Francine Saillant, Dieudonné Mbarga entre autres. On y reviendra substantiellement dans le point de la rédaction consacré à l'état de la question.

² Il s'agit de la définition que Pangop Kameni Alain donne de l'interculturalité in, « Les enfants de la postcolonie et l'interculturalité », in revue *nkà, Lumière*, numéro 5, 2006, p. 37.

³ Objectif 16 des « sustainable Development Goals » portés par les Nations Unies pour le développement au plan mondial, approuvés le 2 août 2015 par 193 pays pour la période 2015-2030.

⁴ Achille Mbembe, *op.cit.*, p. 69.

dans sa logique de la *Sensibilité interculturelle*¹. Dans ses travaux consacrés à la communication interculturelle, il tente de répondre à la question suivante : « how do people understand one another when they do not share a common cultural experience ? »². Les Hommes sont interpellés pour respecter les valeurs culturelles de tous les peuples nonobstant les origines. Ce respect de la différence part de ce que Bennett appelle *la différenciation*. En effet, il s'agit de la façon par laquelle les individus développent la capacité à reconnaître la différence et de vivre avec. C'est ce que Mbembe qualifie de *Politique du semblable*. Selon Michelle Marquis, « il n'y a pas de culture meilleure que les autres, il y a de cultures différentes qui sont en relation les unes les autres »³. Cette pensée est centrée sur la communication qui doit exister entre les cultures. Ceci encourage les Hommes à faire montre d'un plus grand degré de respect envers l'Autre dans une logique communicationnelle, car ce qui est étranger n'est pas forcément étrange.

La deuxième dimension du vivre-ensemble concerne la relation Homme-Nature, donc l'inter-espèce. Nous donnons à ce concept, le sens de l'harmonie entre l'espèce humaine, animale et végétale. Il s'agit de la capacité pour des individus à vivre en harmonie avec l'environnement. Ceci revient à montrer les mécanismes culturels et les pratiques traditionnelles par lesquels, les individus parviennent à tisser une relation avec la Nature sans pour autant altérer sa stabilité. Cette autre lecture témoigne de ce que l'Homme n'est pas le seul être vivant sur terre. L'environnement est un tout constitué des Hommes, de la faune et la flore. Les actions des Hommes devraient être marquées du sceau de l'harmonie et de la convivialité qui garantissent une préservation judicieuse de toutes les espèces afin de fournir à chacun d'eux, un cadre paisible. Ainsi, chaque élément de l'écosystème a un rôle important à jouer ; ce qui interpelle au premier chef, les Hommes à magnifier un sens élevé de respect, d'harmonie, de pactise avec les animaux, les plantes, les arbres. En somme, le vivre ensemble renvoie à la pacification des liens entre les humains et à la vie en harmonie avec la faune et la flore.

¹Milton Bennett, *A developmental model of intercultural sensibility*, USA, Nicolas Brealey Publishing, 1993.

² « Comment les individus peuvent échanger et se comprendre mutuellement lorsqu'ils ne partagent pas la même expérience culturelle ? » notre traduction, extrait de son essai intitulé *Basic concepts of intercultural communication, paradigms, Principles & Practices*, Portland, Nicolas Brealey Publishing, 2013, p. 11.

³ Michelle Marquis, « Naitre et grandir », on line, <https://spers.ca/up-content/uploads/2013/11/MAG-Mères-dailleurs-bébés-didi-Naitre-et-Grandir>, mise en ligne en 2016 et consulté le 15 Septembre 2019.

Secundo, le concept de fiction. En effet, une fiction est une production de l'esprit, une conséquence de la réflexion, de la pensée d'un individu. C'est la matérialisation harmonisée du génie créateur de l'artiste suivant une esthétique propre au domaine et au genre concerné. Revenant à la littérature, la fiction intègre le théâtre, la poésie, le roman et la nouvelle. L'esthétique mise en exergue ici est celle romanesque caractérisée par une écriture en prose. Pour ce qui est du roman, il est défini comme une production esthétique résultant de l'imagination d'un artiste appelé romancier. Pour Bernard Valette, c'est une production littéraire « traditionnellement associée à l'idée de fiction »¹ qui a prioritairement une fonction narrative. Au-delà de son caractère distrayant, le roman suivant une logique de la théorie de l'engagement, a ceci de particulier qu'il est une sorte de miroir de la société. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Albert Camus que « ce n'est que la correction de ce monde-ci suivant le dire profond de l'Homme »². Pour Claude Duchet, le roman est une construction diégétique à base des éléments qui fondent la référence³. Somme toute, il faut retenir de la fiction, la conception d'un long récit théâtral, poétique ou romanesque la plupart du temps imaginé au sein duquel, l'écrivain cherche non seulement à éveiller les intérêts par le fait même de la peinture des mœurs, des identités et des coutumes qui singularisent les aventures des Hommes à travers les espaces. Cette définition, de ce fait met en lumière deux données majeures : la société textuelle qui est l'univers fictionnel où se produit au sens d'Henri Mitterrand, « le discours du roman »⁴ pour ce qui est du genre romanesque celui sur lequel est corpus est repose, et la société de référence qui correspond à l'espace réel. Henri Mitterrand à ce sujet reconnaît au roman, une certaine valeur ; raison pour laquelle il affirme : « notre plaisir à lire l'œuvre romanesque tient, dans une grande mesure, au fait qu'elle est- ce réceptacle de savoir et cette réserve de questions. – Au plan de l'énonciation, c'est le soliloque de l'auteur, face au modèle dont il pose l'existence »⁵.

Tertio, « enjeux » est la dernière variable du sujet de la présente thèse. L'enjeu se définit comme tout ce que l'on peut gagner ou perdre dans telle ou telle autre activité menée. D'un point de vue philosophique, l'enjeu c'est ce qu'il y a en jeu quand on mène une réflexion donnée sur un problème bien circonscrit. On peut, dès lors, se poser des questions suivantes : où l'auteur veut-il en venir ? Quel est le but véritable de son action ? Quels sont les risques si

¹ Bernard Valette, *Le Roman, initiation aux méthodes et aux techniques modernes d'analyse littéraire*, Paris, Nathan, 1992. p. 15

² Il s'agit de la perception du roman telle vue par Camus parlant de l'engagement littéraire.

³ Claude Duchet (1979), *La sociocritique*, Paris, Nathan, pp. 450-451

⁴ Henri Mitterrand, *Le Discours du roman*, Paris, PUF, 1980.

⁵ Henri Mitterrand, *op.cit.*, pp. 5-6.

l'on veut rester accroché à la position habituelle ou de départ ? Ces questionnements philosophiques permettent d'embrayer sur le sens qu'on peut donner à ce concept dans le cadre d'une réflexion scientifique. Ceci étant, l'enjeu de la recherche correspond aux données, aux informations, à la démonstration ou à la démarche nouvelle qu'un chercheur apporte à la communauté scientifique. Dans le cadre de la présente réflexion, il faut le situer sous l'angle de la plus-value qu'elle (la thèse) apporte aux études sociales et littéraires sous la double dimension éthique et épistémologique s'agissant des apperceptions du vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa.

L'éthique est généralement définie comme la science de la morale, c'est-à-dire l'ensemble des conceptions morales de quelqu'un ou d'un milieu. Raison pour laquelle on parle de l'éthique de la recherche, l'éthique universitaire pour ne citer que ces cas. Vue sous cet angle, il s'agit d'une réflexion sur les habitudes à adopter au quotidien pour une meilleure vie mondaine. Elle se positionne de ce fait comme étant la recherche de l'idéale de société et de conduite de l'existence. Du grec « *Ethos* » traduit par « Mœurs », l'éthique désigne les normes sociales, les habitudes collectives que valorise, transmet et institutionnalise une société donnée. Selon Jacques Ladrière, l'éthique d'une part « doit permettre à l'être humain de se retrouver dans le monde et de s'interpréter lui-même, (...), d'autre part elle doit lui permettre de s'orienter tant dans sa vie individuelle que dans sa vie collective »¹. À cet effet, elle constitue ce que les anthropologues appellent la « personnalité de base » de chaque société. Les mœurs renferment les usages, la coutume, l'ensemble des manières d'être, de parler, de se tenir, de se comporter, de penser et de juger. Elles forment le socle axiologique d'une nation, l'ensemble des valeurs auxquelles elle se réfère. Pour Faustin Mvogo, l'éthique renvoie à « l'ensemble de concessions, des convenances et des conventions qui favorisent le « devoir-vivre ensemble » dans la société »². Dans, cette thèse, il, s'agit de percevoir ce que chaque individu gagne en adoptant des hobbies acceptables et acceptées qui intègrent les différentes valeurs éthiques que sont l'intégrité, la probité, le respect de la personne humaine, la tolérance, l'acceptation, la protection de toutes les espèces. Toutefois, elle n'est pas une donnée toute faite ou statique puisqu'elle obéit à une logique de conquête : elle invite à

¹Jacques Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier/UNESCO, 1997, p.197.

² Faustin Mvogo, « Littérature maghrébine : quête, requête ou conquête de l'éthique ? » in *Annales de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines. Identité culturelle et mondialisation*, Université de Yaoundé I, Yaoundé, 2008, p. 189.

imposer et soumettre les gens « par la force au besoin, aux valeurs éthiques d'amour, de partage, de droit, du beau et du bien »¹.

L'épistémologie quant à elle est l'étude critique des sciences, destinée à déterminer leur origine logique, leur valeur et leur portée (théorie de la connaissance). C'est une manière d'engager une profonde réflexion sur la connaissance et le besoin insatiable de l'Homme à assouvir sa curiosité. Dans son opérationnalité, elle peut être définie selon Chatué² sous une double dimension. À ce sujet, l'épistémologue affirme :

En général, enquête sur/dans les sciences, l'épistémologie peut être définie, d'une manière plus opératoire, par une double tâche : celle de défendre l'activité scientifique de l'intrusion d'héritages de mots, d'idées et d'idéaux extrascientifiques, et celle de s'inscrire critiquement, au plus près de l'activité scientifique vivante, des méthodes et des progrès dont dépend le renouvellement de leur scientificité³.

Ainsi, l'épistémologie ne se contente pas seulement de questionner le savoir scientifique, mais davantage de prolonger le débat sur la définition des concepts, de l'applicabilité des théories déjà qu'« à partir de ces deux tâches se déploient une pluralité de fonctions : notamment les fonctions pédagogique, politique, éthique, classificatoire, interdisciplinaire, qui convergent autour d'un objectif central d'auto-validation toujours provisoire des sciences »⁴. Cela est d'autant plus vrai qu'elle n'a de sens selon Gaston Bachelard, que par son caractère « internaliste et surtout son pragmatisme théorique »⁵ et c'est cette dimension pragmatique qui forme et constitue l'esprit scientifique qui ne peut se constituer qu'en détruisant l'esprit non scientifique fondé sur les apriorités. Pour l'épistémologue français, la démarche épistémologique permet de comprendre que

Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement offusque ce qu'on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est, spirituellement, rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé⁶.

¹ Faustin Mvogo, *op.cit.*, p. 193.

² Jacques Chatué est Professeur Titulaire des Universités. Philosophe camerounais et épistémologue, il analyse les problématiques liées à l'épistémologie et sur celles consacrées aux sciences du développement.

³ Jacques Chatué, *Epistémologie et sciences du développement, Questionnements sur une imposture théorique*, Yaoundé, Ed. Clés, 2014, p. 14.

⁴ Jacques Chatué, *ibidem*.

⁵ Gaston Bachelard est un épistémologue français du 20^e siècle qui a marqué son époque de par la pertinence de ses textes sur l'étude et l'analyse critique des sciences. Lire à ce sujet, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1934 et *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1975.

⁶ Gaston Bachelard, *op.cit.*, p. 10.

Il faut comprendre par ce concept dans cette réflexion, une logique d'expression sur les nouveaux questionnements nécessaires sur la théorie du vivre-ensemble dans une perspective de redéfinition-prolongement. Au total, parler des enjeux épistémico-éthiques revient, à partir de la description, de préciser les mises d'une réflexion menée sur une problématique spécifique en s'intéressant aux normes de conduite sociale et au domaine scientifique concerné. Ce déblayage conceptuel met ainsi en lumière les différents mots clés et les différents rapports qu'ils entretiennent, il convient à présent de cerner l'originalité de la thèse à partir d'un état de la question.

5- De l'état de la question

Bon nombre de travaux ont déjà été menés par des devanciers sur le vivre-ensemble et ses différentes ramifications que sont le multiculturalisme, l'interculturel, les identités et le métissage. On en compte aujourd'hui tout un ensemble reparté suivant leur catégorie : ouvrages, articles, thèses et mémoires. Cette étude opte pour une séquence chronologique (partant des plus anciennes au plus récentes) dans chaque catégorie et de regroupement (travaux d'un même auteur).

S'agissant des ouvrages, l'on s'est intéressé à l'essai d'Hannah Arendt¹, *Condition de l'homme moderne*². Influencée notamment par Aristote, St Augustin et Rousseau, elle articule ses recherches autour de l'espace public en opposition à l'espace privé. Selon Aristote, l'Homme est un animal politique et vivant au sein d'une société. Hannah Arendt, à partir des théories religieuses, montre effectivement que les Hommes doivent vivre ensemble en dépassant leur *espace privé*. En effet, tout être n'est défini que rapport au lien qui l'unit aux semblables en ceci que le monde est caractérisé par la pluralité. C'est d'ailleurs cette pluralité qui est la pierre angulaire de sa pensée. Elle désigne « ce que sont les hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde »³. Elle est « spécifiquement la condition – non seulement, la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique ». Il s'agit pour la politologue de « vivre » et « être parmi les hommes » car mener une vie solitaire dans son espace privé, c'est renoncer à la condition même de l'homme dès

¹ Hannah Arendt est philosophe journaliste, et politologue allemande naturalisée américaine et plus tard qualifiée d'« apatride », née en 1906 et morte en 1975 à New York. Elle a également écrit *Les origines du totalitarisme* (1959).

² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961 et réédité en 1983.

³ Arendt, *op.cit.*, p.42.

lors que « vivre une vie entièrement privée, c'est avant tout être privé de choses essentielles (...), être privé d'une relation objective »¹ avec les autres.

En outre, Claude Coste édite et publie *Comment vivre ensemble ?*². Cet essai est une transcription de la leçon inaugurale prononcée par Roland Barthes au Collège de France le 12 janvier 1977. En effet, il donne une définition et la démarche du vivre-ensemble qui porte sur un fantasme qui s'incarne dans le mot « idiorythmie ». En clair, ce terme tire sa source de la religion pour désigner une organisation monacale, la vie de certains moines qui, bien que rattachés à un monastère, n'ont cessé de vivre le plus souvent seuls, en marge de la communauté. Cette communication scientifique est centrée sur la question suivante : « Comment trouver un projet suffisamment fort pour rapprocher les gens sans s'aliéner à un discours contraignant, qu'il soit politique, religieux ou idéologique ? » À partir de cette métaphore, l'auteur manifeste un désir exacerbé par la socialisation de l'individu, pour un vivre-ensemble interhumain tout en se jetant dans la conservation des singularités culturelles qui définissent et particularisent les individus au sein de la société. En tout état de cause, le mot idiorythmie, au-delà de son contenu, combine une affirmation individuelle de l'Homme et son appartenance à un groupe. Il s'agit donc pour Claude Coste d'un mot doté d'une force agissante, porteur de signification et saupoudré de vertus visant à instaurer un vivre-ensemble, une socialisation à la fois solitaire et collective. Claude Coste montre qu'en passant par la fiction narrative comme méthode, le cours intègre la communauté comme idée conductrice. Il précise qu'il ne s'agit pas de présenter aux yeux du monde, une philosophie du vivre-ensemble, mais de répondre à la préoccupation suivante : « À quelle distance dois-je me tenir des autres pour construire avec eux une sociabilité sans aliénation ? »³. Ce projet de ralliement des Hommes à une affirmation collective, de construction d'un lien fraternel embrasse à plus d'un égard la littérature d'Achille Mbembe.

Achille Mbembe amorce la question du vivre-ensemble dans plusieurs de ses travaux. Ce penseur postcolonial intéressé par la recherche de ce qu'il appelle politique de l'humanité dans une tendance transculturelle. Aujourd'hui considérée comme un classique, *Critique de la raison nègre* propose d'en finir avec la notion de race. Il s'attaque à l'un des soubassements du monde occidental : la pensée de l'altérité et la différence en termes de race, pour mieux justifier la domination et l'exploitation qui ont culminées avec la traite négrière, la

¹Arendt, *op.cit.*, p.99.

²La leçon inaugurale au collège de France en 1977 a été prononcée par Barthes est présente sur le site : <http://rhuthmos.eu/spip.php?article1346>, mise en ligne en 1978 et consulté le 10 Septembre 2019.

³ Claude Coste, *ibidem*.

colonisation et l'apartheid. Pour l'auteur, les Hommes au plan international doivent se jeter dans une quête permanente et perpétuelle de l'harmonie et de la fraternité. Cette théorie veut que tous les Hommes se côtoient et que la présence du Tiers dans notre sphère ne se perçoive plus sous le prisme de l'anonymat. C'est sans doute la raison pour laquelle, il veut déconstruire la notion de race. La race est une création occidentale qui établit l'existence de deux sociétés antinomiques. En réalité, la pensée occidentale réside dans « l'idée selon laquelle il existerait deux types de sociétés humaines - les sociétés primitives régies par « la mentalité sauvage » et les sociétés civilisées gouvernées par la raison »¹. À partir de la théorie postcoloniale, il veut répondre à la question posée à la quatrième de couverture de *critique de la raison nègre* : « comment penser la différence et la vie, le semblable et le dissemblable ? ». C'est sans nul doute la raison pour laquelle il recommande que les individus dépassent toutes les inventions fantasmées sur l'Afrique afin que tous les êtres de la planète sans distinction de race ou de genre puissent effectivement vivre dans l'harmonie.

De plus, Saillant & al. commettent l'ouvrage intitulé *Pluralité et Vivre ensemble*². Dans ce texte de 308 pages, les critiques questionnent la problématique du vivre-ensemble dans les sociétés marquées et dominées par la pluralité c'est-à-dire la diversité de cultures. Pour eux en effet,

La recherche du vivre-ensemble demeure une quête permanente, dans une aspiration à mieux prendre en compte la diversité qui caractérise nos sociétés, non pas comme un obstacle, mais, plutôt comme une richesse : diversité de races, de cultures, de religions, de genres, d'opinions politiques, (...) ou même tout simplement, une diversité dans la composition de nos sociétés³.

Ils s'attèlent viscéralement à analyser les « représentations et expériences du vivre-ensemble dans les sociétés contemporaines »⁴. Ils parviennent ainsi à montrer que « réfléchir sur le vivre ensemble est l'une des voies qu'il est possible d'emprunter pour dépasser les perspectives identitaires et leurs dérives communautaristes »⁵. L'épilogue de l'ouvrage permet ainsi de situer la pertinence des travaux pluridisciplinaires menés sur le vivre-ensemble. Dès lors ils déclarent pour conclure qu'

¹ Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 70.

² Francine Saillant & al., *Pluralité et Vivre ensemble*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2015.

³ Francine Saillant & al., *op.cit.*, p. X.

⁴ Francine Saillant & al., *op.cit.*, p. XIV.

⁵ Francine Saillant & al., *op.cit.*, p. 2.

En traitant sous divers angles disciplinaires une question-clé, pour la communauté académique comme pour le monde politique, la présente publication entre en parfaite résonance avec l'actualité de notre temps et démontre la pertinence des questions liées à l'évolution des cadres de pensée sur la notion et les usages du terme-fétiche de vivre ensemble.¹

Diakaridia Koné et Aboudou N'golo Soro dirigent et publient *De l'altérité à la poésie du vivre ensemble dans la littérature africaine*. C'est un collectif qui analyse le vivre-ensemble dans la littérature africaine en général. À partir d'une pluridisciplinarité des sciences humaines et sociales, ils montrent que « les écrivains produisent des œuvres littéraires particulièrement caractérisées par une thématique du vivre ensemble, et/ou du vivre avec... »². La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude de « la littérature orale africaine : un postulat du collectif ». Le conte et les chansons traditionnelles y sont analysés comme des « voies d'intégration communautaire »³. La deuxième partie quant à elle est consacrée à « l'écriture romanesque africaine : entre cohésion sociale et intégration communautaire ». Plusieurs textes écrits notamment ceux de Tierno Monémbo, Francis Bebey, Fouad Laroui, participent à renchérir l'idée selon laquelle,

La littérature africaine, notamment le roman, est le lieu de l'affirmation d'un certain nombre de valeurs culturelles qui placent l'Homme au cœur de toutes ses préoccupations. Ayant parfois le souci de promouvoir les valeurs communautaires, les romanciers africains s'approprient cette forme d'humanisme en vue de mieux se revendiquer d'elle par opposition à leurs pairs occidentaux⁴.

La troisième et dernière partie analyse « le théâtre et la poésie comme lieu de prolongement de l'intégration communautaire ». Au total, l'ouvrage examine toutes les appréhensions du vivre-ensemble dans les différents genres oraux et écrits sous le modèle de l'intégration communautaire qui fait la part belle du continent africain. Les résultats de cette recherche vont *hand in gloves* avec ceux présentés dans le collectif dirigé par Edouard Mokwe.

En effet, *Les pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, publié en 2019 est un collectif qui dans le fond définit et présente les fondements du vivre-ensemble à partir de la riche et lumineuse littérature de deux mastodontes penseurs et auteurs francophones en l'occurrence Aimé Césaire et Edouard

¹ Francine Saillant & al., *op.cit.*, p. 273.

² Koné Diakaridia & Aboudou N'golo Soro, *De l'altérité à la poésie du vivre ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.7.

³ Koné Diakaridia & Aboudou N'golo Soro, *op.cit.*, p.87.

⁴ Koné Diakaridia & Aboudou N'golo Soro, *op.cit.*, p.103.

Glissant. Les contributeurs à ce collectif s'accordent sur le fait que les travaux des penseurs sus cités offrent de manière significative, une nette compréhension du vivre-ensemble qui oblige ouverture au monde nonobstant des ferrements colonialistes, tribaux, ethniques ou racistes. Ainsi on peut lire : « l'ouverture à l'autre nécessite d'abord une conscience et une reconnaissance de son lieu d'origine pour mieux se découvrir soi-même, puis embrasser ensuite d'autres valeurs »¹. De ce fait, l'ouvrage permet de lire « les ferrements d'un vivre-ensemble systématisé »². En somme, Raphael Ngwe précise qu'

Il faut comprendre ce concept (vivre-ensemble) comme le point d'équilibre d'un tryptique, le barycentre d'un triangle dont les sommets sont la politique, l'éthique et la poétique. La politique en tant qu'art de la gestion de la cité ; l'éthique qui oblige la prise en compte d'un certain nombre de valeurs dans la gestion des peuples et la poétique qui pose l'Etat comme une œuvre d'art dont la réalisation n'est pas seulement motivé par des intérêts d'ordre matériel.³

Amougou Ndi et Raphael Ngwe publient *Les Maquisards de Hemley Boum : un art du vivre-ensemble*⁴. Pour ces critiques, « l'art du vivre-ensemble présuppose dans le contexte de cet ouvrage, la prise en compte d'un ensemble de considérations inhérentes à l'histoire du Cameroun en particulier et de l'Afrique en générale »⁵. Cette histoire fait intervenir,

Les notions d'affrontement, de défense, délibération, de renversement et bouleversement d'un « ordre établi » au Cameroun et en Afrique se prêteront à l'analyse de *les maquisards de Hemley Boum*. Ce qui revient à dire que cette œuvre manifeste une volonté subversive relative aux représentations philosophiques et historico-anthropologiques coloniales et néocoloniales⁶.

Dans cet essai iconoclaste, les auteurs tentent de montrer qu'en réalité, les personnes présentées pendant la période de luttes pour les indépendances comme étant des maquisards, des voyous, des hors la loi dans le fond ne le sont pas. Il s'agit simplement des individus ordinaires marqués par le souci de mieux vivre-ensemble avec d'une part les colons eux-

¹ Ismael Mfossi Ghakoupen, « Pour une intégration nationale des diversités camerounaises, à la lumière du Traité du Tout-Monde et du Tout-Monde d'Edouard », in Edouard Mokwe (DIR.), *Les pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, Munich, Lincom Studies in Language and Literature, 2019, p.13.

² Pierre Suzanne Eyenga Onana, « Une saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferments de la haine post indépendance aux ferrements d'un vivre-ensemble systématisé », in Edouard Mokwe (DIR.), *op.cit.*, p. 40.

³ Raphael Ngwe, « La citadelle inachevée du roi Christophe ou la vision du vivre-ensemble comme « poétique » du développement », in Edouard Mokwe (DIR.), *op.cit.*, pp. 51-52.

⁴ Stéphane Amougou Ndi & Raphael Ngwe, *Les Maquisards de Hemley Boum : un art du vivre-ensemble*, Paris, Editions Connaissances et savoirs, 2019.

⁵ Stéphane Amougou Ndi & Raphael Ngwe, *op.cit.*, p.10.

⁶ Stéphane Amougou Ndi & Raphael Ngwe, *op.cit.*, p.11.

mêmes et d'autre part, la nouvelle classe politique au pouvoir. Ainsi, le décryptage du texte montre que la démarche des maquisards vise un objectif vital : la redynamisation des relations, un véritable art de vivre-ensemble, une mise en commun des singularités.

Restant sur la dimension politique voire sociale du vivre-ensemble, Jacqueline Nkoyok dirige le collectif intitulé *Le vivre ensemble et la dynamique du lien social au Cameroun : quel Cameroun voulons-nous pour nos enfants ?*¹ Ce collectif questionne par une démarche pluridisciplinaire, la problématique du vivre-ensemble au sein d'un espace singularisé par la diversité de cultures. Les contributeurs s'accordent pour montrer et conclure que « la cohésion sociale et le vivre-ensemble dans ce havre de paix, sont régulièrement menacés, et même, reconfigurés par de complexes vicissitudes historiques »². En s'intéressant fondamentalement aux différentes crises qui ont marquées l'histoire du Cameroun, le décryptage permet de lire clairement que le vivre-ensemble est systématiquement dynamique au Cameroun et sa construction permanente doit tenir compte des réalités socio-historiques. Les analyses sociologiques leur permettent de déboucher sur « l'inauguration d'une sociologie de la crise dans un environnement multiculturel »³.

Certaines thèses de doctorat traitent de certains aspects ou ramifications du vivre-ensemble. Dans ce registre, l'on cite la thèse de Yara Mahfud qui traite de *La Distance culturelle et préjugés à l'égard des immigrés en France : le rôle des modèles d'intégration*⁴. Cette étude montre comment les Français natifs « remplissaient des mesures de perception de distance culturelle entre les différents groupes d'immigrés et le groupe majoritaire français, d'adhésion à différents modèles d'intégration (assimilation) ». À partir de la méthode expérimentale, il montre que le vivre-ensemble est hypothéqué par un certain nombre de préjugés portés sur les immigrés. Il entend ainsi contribuer à une meilleure lecture des différentes relations interculturelles des maghrébins et des africains en général dans l'espace français. Sa réflexion contribue à une meilleure lecture de l'interculturalité à partir de l'enquête menée dans un espace dominé par la diversité culturelle.

Par ailleurs, parmi les travaux menés sur l'auteur et traitant des éléments liés au vivre-ensemble, on compte la thèse d'Achille Carlos Zango. Dans *À la rencontre de l'altérité. Une*

¹ Jacqueline Nkoyok, (Dir), *Le vivre ensemble et la dynamique du lien social au Cameroun : quel Cameroun voulons-nous pour nos enfants ?*, Bonabéri, Editions Cheikh Anta Diop.

² Jacqueline Nkoyok (Dir), *op.cit.*, quatrième de couverture.

³ Jacqueline Nkoyok, *ibid.*

⁴ Mahfud, Yara, (2016), « Distance culturelle, multiculturalisme et préjugés à l'égard des immigrés », Université de Paris Ouest Nanterre, 2016, (on ligne) <http://www.ardis-recherche.fr/fr>, consulté le 13 mai 2018.

*lecture des enjeux identitaires et interculturels chez quelques écrivains migrants francophones : François Cheng, Assia Djébar, Jean Marie Gustave Le Clézio et Gaston-Paul Effa*¹, l'auteur questionne la problématique du vivre-ensemble sous l'angle de la rencontre de l'altérité. À partir du comparatisme, du structuralisme et de l'approche interculturelle, il tente de répondre à la question suivante : « comment l'écriture prend-elle en charge la rencontre de l'altérité et les enjeux identitaires et interculturels qui en découlent ? ». Son analyse permet de montrer que l'écriture des romans s'inspire de façon significative, des expériences des terres d'origine des « personnages migrants ». Dès lors, dans une perspective narrative, les migrants se servent des écrits pour se raconter. C'est dire qu'ils s'inspirent des différents récits pour raconter des histoires purement individuelles. Il accorde dans son analyse, une plus-value aux images et au média. Le vivre-ensemble ici n'est perceptible que sous l'angle du voyage c'est dire la façon par laquelle les personnages qui migrent d'un lieu à un autre se regardent, se côtoient et interagissent avec des êtres humains qu'ils rencontrent dans les terres d'accueil.

Du ressort des mémoires, Tchouamo Néossi, dans son *Mémoire La problématique du vivre ensemble chez Achille Mbembe : une lecture critique de Politiques de l'inimitié*, présente dans la visée de Mbembe, les conditionnalités du vivre-ensemble au plan mondial. Il mentionne à ce sujet, la politique du semblable et la configuration du monde commun, la théorie de l'en-commun et le principe de la société sans race. Partant de ces différentes conditionnalités élaborées par Achille Mbembe, il interroge le vivre-ensemble dans la société camerounaise en relevant les obstacles majeurs que sont les legs coloniaux, en l'occurrence, le système éducatif et les langues, les tendances ethnocentriques et egocentriques.

Au rang des articles, Pierre Suzanne Eyenga Onana s'intéresse particulièrement aux modalisations littéraires du vivre-ensemble. En 2017, il commet un article intitulé, « Le Briseur de rosée d'Edwige Danticat à l'épreuve du duvaliérisme : entre exorcisation, quête identitaire, devoir de mémoire et postulation éthique de l'être ensemble »² dans lequel, il montre comment certaines données de l'imaginaire en l'occurrence, la quête identitaire, participe au vivre-ensemble ou mieux à une éthique de l'être ensemble. Son article, « Une Saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferment de la haine post indépendantiste aux

¹ Carlos Achille Zango (2016), « À la rencontre de l'altérité. Une lecture des enjeux identitaires et interculturels chez quelques écrivains migrants francophones : François Cheng, Assia Djébar, J M G Le Clézio et Gaston-Paul Effa » soutenue à l'Université de Dschang sous la codirection des Professeurs Isaïe Djomo et Robert Fotsing.

² Pierre-Suzanne Eyenga Onana, « Le Briseur de rosée d'Edwige Danticat à l'épreuve du duvaliérisme : entre exorcisation, quête identitaire, devoir de mémoire et postulation éthique de l'être ensemble » in Revue LEGS et LITTERATURE, Haïti, Legs édition, N° 9, 2017, pp.183-199.

ferrements d'un vivre-ensemble systématisé » permet, à partir des pensées littéraires de Césaire, de mettre en exergue « la volonté de faire vivre un groupe sociopolitique afin que ce dernier vibre en parfaite symbiose avec ses leaders politiques »¹. En dernier ressort, il postule que « le vivre-ensemble, s'affiche *in fine* comme une vertu noble qui se tisse au sommet des égoïsmes, sclérosants qui ne contribuent qu'à exacerber la violence étatique »².

« Le challenge du vivre ensemble dans un contexte pluriethnique : le cas du Cameroun » de Dieudonné Mbarga se fonde également sur la dimension politique pour montrer que la mise en commun des particularismes communautaires reste hypothéquée par un ensemble de challenges à relever. Pour Dieudonné Mbarga, « le challenge du vivre-ensemble relève de la gestion des velléités plus ou moins voilés de repli identitaire de différents acteurs sociaux »³. La particularité de ce travail est qu'il dénonce les pratiques malsaines des politiques qui s'enracinent dans ce qu'il qualifie de mal gouvernance notamment dans la gestion des crises identitaires en parlant notamment de « l'état tribal et ses avatars »⁴. Cette contribution de Dieudonné Mbarga embrase à plus d'un égard, les recherches de Gilbert Tchouamo sur la question du vivre-ensemble.

En effet, il commet l'article intitulé, « *Défis et enjeux du vivre-ensemble dans les sociétés postcoloniales africaines, le cas du Cameroun* »⁵, partant de la théorie postcoloniale, le chercheur montre clairement les obstacles au vivre-ensemble sont entre autres les mentalités ethnocentriques fondées sur le rejet, la minimisation, la dénégation. Or dans sa démarche d'une sublimation du vivre-ensemble, il montre que le vivre-ensemble ne se décrète pas, n'est ni un donné à voir encore moins un donné à penser, mais une perpétuelle construction et reconstruction dont les enjeux lorsque toutes les conditions sont remplies, sont entre autres, la paix, le développement durable et l'unité nationale.

De cette revue de la littérature, plusieurs constats se dégagent. De prime abord, ces travaux se fondent systématiquement sur une tendance anthropocentrique. C'est-à-dire que les

¹Pierre-Suzanne Eyenga Onana, « Une Saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferment de la haine post indépendantiste aux ferrements d'un vivre-ensemble systématisé », in *Les pensées d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, *op.cit.*, p.44.

² Pierre-Suzanne Eyenga Onana, *op.cit.*, p. 45.

³ Dieudonné Mbarga, « Le challenge du vivre ensemble dans un contexte pluriethnique : le cas du Cameroun », in *Revue Française de Science Politique*, Paris, Sciences Po University Press, 2020, p. 2.

⁴ Dieudonné Mbarga, *op.cit.*, p.5.

⁵ Gilbert Tchouamo Neossi, « Défis et enjeux du vivre-ensemble dans les sociétés postcoloniales africaines, le cas du Cameroun », in *Revue DellaAfrique*, N° 3, Aout 2021, pp. 175-185.

auteurs dans le domaine de compétence qui est le leur s'efforcent à parler du vivre-ensemble sous l'angle de l'altérité incarnée ou reniée entre les humains. Par conséquent, les différentes analyses qui en résultent développent l'interculturalité c'est-à-dire le type de relation qui existe entre les personnes dans des espaces multiculturels. Ils s'attardent à montrer les atouts du dialogue des cultures et les reconfigurations identitaires qui naissent à partir du voyage et des chocs culturels. Il s'agit là de la définition classique du vivre-ensemble qui conduit en quelque sorte à l'exclusion d'autres espèces de la nature. En faisant notamment l'apologie du métissage culturel, très peu notamment ceux consacrés à l'imaginaire francophone ressortent à suffisance les obstacles à la transculturalité. Il sera ainsi question dans cette étude de faire un prolongement en présentant les différentes tendances qui en sont des écueils.

Le deuxième constat est que ces auteurs ne pensent et ne définissent pas le vivre-ensemble en tant que harmonie entre toutes les instances de la nature qui fondent la société proprement dite. Ceci étant, au-delà de l'analyse interculturelle que les devanciers ont déjà examinée, il est développé ici une autre dimension du vivre-ensemble qui n'est pas toujours prise en compte par les critiques littéraires dans la définition de la nature humaine et des actions sur les autres composantes de l'environnement dans l'univers romanesque. Il s'agit de la relation Homme-Nature. En redéfinissant le vivre-ensemble, l'étude a ceci de particulier qu'elle permet de ressortir le double enjeu éthique et épistémique de cet idéal sous toutes ses dimensions en montrant qu'Effa dans son écriture, recycle certaines données ancestrales qui entrent dans la sphère du réalisme magico-religieux pour interpeller la conscience des Hommes à une nouvelle définition de leur rapport vis-à-vis des animaux et des plantes afin de construire avec eux, un environnement intégré et durable.

6- Problématique

La société est une mise en commun des singularités ; c'est-à-dire, un regroupement de plusieurs individus appelés à se partager l'espace afin d'en faire un cadre de vie paisible. En effet, dès son origine, et suivant la perspective d'Hannah Arendt, toute société se définit par la *pluralité*. Or, sous un angle historique, on constate que plusieurs faits majeurs notamment l'esclavage et la colonisation ont participé à la complexité de la pluralité des sociétés. Les déplacements à grande échelle des populations à travers le monde participent, de façon significative, à la densité du visage multiculturel de celles-ci. Dans un tel contexte, l'harmonie, la fraternité, l'acceptation, ne sont pas toujours intégrées par tous du fait des antagonismes qui caractérisent les identités culturelles. S'il est vrai que l'univers fictionnel est la résultante des différends que l'on peut observer dans la société et n'en constitue que le

reflet, les productions romanesques à l'instar des œuvres d'expression française essaient autant que faire se peut, de présenter les différents obstacles au vivre-ensemble notamment dans les terres d'accueil suivant une tendance poststructuraliste qui accorde une plus-value au sens de Todorov Tzvetan¹. Etant donné que les sociétés contemporaines se singularisent par la diversité de cultures, la pacification des liens ne s'avère pas toujours aisée à partir du moment où les réalités et les contextes des sociétés d'origine sont parfois contraires à ceux de l'espace d'accueil. Les sociétés plurielles définies dans les romans de Gaston-Paul Effa pourraient paraître au sens de Mbembe comme étant des « sociétés d'inimitié ». Ainsi au regard de ces axes de lecture, l'examen s'intéresse aux aperceptions du vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa. En d'autres termes, il est question d'examiner la nature des rapports qui président les relations dans la *postcolonie* de même que les formes identitaires et culturelles en rapport avec l'écosystème. À partir du problème de recherche, découle la question de recherche principale suivante : comment le vivre-ensemble est-il pris en charge dans la fiction de Gaston-Paul Effa ? Cette question principale se décline en trois questions secondaires :

- Quelles sont les aperceptions du vivre-ensemble dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa ?
- Comment sont-elles esthétisées ou stylisées par l'artiste ?
- Quelles en sont les enjeux tant au plan éthique et qu'épistémologique ?

7- Hypothèses de recherche

La recherche part du postulat général selon lequel, le vivre-ensemble est présenté dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa à partir d'un jeu des antagonismes et la prise en compte d'autres êtres vivants avec qui l'Homme compose la société. Elle se décline tout aussi en trois hypothèses secondaires :

- les rapports interhumains et inter-espèces constituent les deux aperceptions du vivre-ensemble.
- les aperceptions sont mises en scènes à partir de ressources langagières qui décrivent et juxtaposent des êtres de plusieurs aires culturelles et de diverses espèces.
- sur le plan éthique, il s'agit de renforcer la tendance selon laquelle, nonobstant le fait que le monde soit une entité hétérogène, controversée et dialectique, les humains sont obligés à dépasser leur sursaut d'orgueil pour former avec les semblables, une nouvelle humanité ; par ailleurs, l'enjeu épistémologique est la redéfinition du concept de vivre-ensemble qui doit intégrer la logique de préservation et de valorisation de toutes les espèces naturelles.

¹Tzvetan Todorov, *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007.

8- Cadre théorique et appareil méthodologique

Le décryptage de la problématique du vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa s'effectuera à l'aune de la théorie postcoloniale. Elle se définit comme un courant de pensée qui explore les problématiques de domination entre les anciennes colonies et la métropole. Connues sous le label de *Postcolonial studies*, c'est un champ de recherche apparu dans les années 1980 aux Etats-Unis, plus tard en Europe, en réaction à cet héritage culturel légué par les différentes pratiques coloniales. Dans sa pléthore d'approches, elle s'inscrit systématiquement dans une démarche assez et fortement critique du discours, mieux, de l'anthropologie postmoderne. Le postcolonialisme en tant que référentiel de lecture est pluridisciplinaire, il combine le sens de la forme et la forme du sens. Dans la définition de la théorie postcoloniale, Jean-Marc Moura insiste sur l'adjectif *postcolonial* affirmant qu'« il faut le distinguer le comprendre comme « ensemble d'ouvrages littéraires ou d'un complexe théorico-critique (orthographié en ce cas « postcolonial »).¹ L'auteur poursuit en montrant que

L'adjectif « postcolonial » désigne moins un concept historique qu'une perspective (associant critique, histoire et théorie littéraire) sur la littérature renvoyant aux lettres naissant dans un contexte marqué par la colonisation, comme le remarquaient déjà les auteurs de *The Empire Writes Back*. On peut donc distinguer « post-colonial », le fait d'être postérieur à la période coloniale, et « postcolonial », qui se réfère à des pratiques de lecture et d'écriture attachées aux phénomènes de domination, et plus particulièrement par les stratégies de mise en évidence, d'analyse et d'esquive du fonctionnement souvent binaire des idéologies impérialistes².

En réalité et ce depuis Derrida³ puis entériné au sein de l'espace français par Jean François Bayart et Michel Foucault entre autres avec ses recherches sur les relations dyadiques entre savoir et pouvoir, il s'agit d'une approche de la déconstruction des imaginaires et des savoirs. D'origine anglo-saxonne, Gareth Griffiths Helen Tiffin et Bill Ashcroft revendiquent la paternité de cette théorie postcoloniale notamment avec leur essai *The Empires Writes Back* bien que certains critiques estiment que le texte fondateur serait *L'Orientalisme* d'Edward

¹ Jean Marc Moura, « Postcolonialisme et comparatisme » in Société Française de Littérature Comparée, Bibliothèque comparatiste, 2019, p.3 (on ligne) URL : <https://sflgc.org/bibliotheque/moura-jean-marc-postcolonialisme-et-comparatisme/> mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022.

² VERNAY Jean-François (2019), « Entretien avec Jean-Marc Moura : du postcolonialisme en littérature », in *Nonfiction*, (on ligne), URL : <https://www.nonfiction.fr/article-9996-entretien-avec-jean-marc-moura-du-postcolonialisme-en-litterature.htm>, mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022. Il s'agit d'un extrait de l'entretien recueilli en 2019 par le journaliste français VERNAY Jean-François au sujet des controverses et de l'application de ladite théorie dans l'espace français.

³ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Saïd paru en 1978. Pour ces derniers en effet, il s'agit d'un schème de pensée et de réflexion qui explore l'ensemble des cultures affectées par le processus impérial de la colonisation jusqu'à la période contemporaine. La critique postcoloniale se caractérise par une pluridisciplinarité qui lui permet d'étudier la littérature dans sa dimension d'anéantissement/anihilement des uns par les autres, et dans sa dimension de résistance, de réfutation, de proposition, de contre discours. C'est dans cette perspective qui faut situer et comprendre Bhabha quand il écrit en listant les termes qui désignent dans le fond cette théorie :

Writing back », « counter-discourse », « oppositional literature », « con-texts » : these are some of the terms that have been used to identify a body of postcolonial works that take a classic English text as a departure point, supposedly as a strategy for contesting the authority of the canon of English literature¹.

Les débats sont ainsi centrés sur les questions migratoires, l'esclavage, les résistances, les représentations culturelles, les races, le genre. Elle est donc un paradigme explicatif des sociétés, pour appréhender entre autres les manières de rendre compte du passé et du présent des Etats, la re-visitation du concept des « nations », la déconstruction du discours européocentriste élaborée par Edouard Saïd², les expériences féminines, féministes et subalternes avec Beauvoir³, Spivak⁴, les identités et les rapports interhumains avec Mbembe⁵, Glissant⁶, Bhabha⁷, Mudimbe⁸, Appadurai⁹. Au sens de Moore-Gilbert, le postcolonialisme

¹ Homi Bhabha cité par John Thieme, *Postcolonial con-texts, writing back to the canon*, Continuum, London/New York, 2001, p.1. « Contre écriture, « contre discours », « littérature d'opposition », « contextes » : voilà quelques-uns des termes qui ont été utilisés pour identifier le corps des travaux postcoloniaux qui prennent le texte classique anglais comme le point de départ, supposés être une stratégie pour contester l'autorité du canon littéraire anglais » Notre traduction.

² Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Paris, Le Seuil, 1978, (2003).

³ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1986.

⁴ Gayatri Spivak, *Can The Subalterns Speak ?*, New York, Benjamin graves, Brown University, 1988.

⁵ Sa pensée postcolonialiste est explicité dans ces différents essais, notamment *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010 ; *De la Postcolonie, op.cit.*, 2010 ; *Critique de la raison nègre, op.cit.*, 2013 ; *Politiques de l'inimitié, op.cit.* , 2016 ; *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.

⁶ Edouard Glissant, *Poétique de la relation, op.cit.*, 1991 ; *Introduction à la poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996 ; *Traité du tout monde*, Paris, Gallimard, 1997 ; *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard, 2006.

⁷ Hommi Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994.

⁸ Yves-Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa, Philosophy and the order of knowledge, Bloomington-indianapolis*, Indiana University Press, 1991.

⁹ Arjun Appadurai, *Condition de l'homme global*, Paris, Payot, 2013.

s'appréhende comme « l'analyse des formes culturelles qui s'interposent, récusent ou impactent sur les relations de domination et de subordination entre (et souvent dans) les nations, les races ou les cultures »¹. Il consacre ainsi à cette théorie, une analyse des diverses formes culturelles qui influencent et subvertissent les nations et les cultures. À partir des flux migratoires observés dans le monde, les critiques tentent de présenter les nouvelles identités qui se construisent au détriment des identités nationales. Ils partent du postulat selon lequel, le sujet postcolonial est un être migrant qui composerait des récits inspirés par cette mobilité et qui s'échappe des frontières nationales.

La présente réflexion exploite des acquis des approches culturelles puisqu'elle autorise aussi et surtout le décryptage des questions culturelles et identitaires postcoloniales dont Bhabha, Glissant et Mbembe sont les principales figures et bien sûr, les théories évoquées dans l'Orientalisme de Saïd. Ici, les recherches sont centrées sur les nouvelles configurations culturelles, identitaires et linguistiques issues des expéditions coloniales et des rencontres culturelles. Bhabha déjà dans le prolongement des travaux de Saïd élabore la théorie de l'hybridité en publiant en 1994 *The Location of Culture*.

Cette démarche postcoloniale a ceci de substantielle qu'elle permet de questionner et de produire un discours postmoderne en réaction à l'héritage culturel laissé par la colonisation. À partir de ce moment, elle rattache la littérature à la société ainsi qu'aux autres sciences annexes notamment la sociologie puisque qu'ici, nous analysons comment la fabrication sociale des individus² joue-t-il un rôle dans la pratique du vivre-ensemble. Aussi, la dimension culturelle de la théorie postcoloniale offre une analyse conséquente des mentalités qui ont culminées avec les pratiques coloniales et qui sont encore présentes dans les sociétés actuelles. Elle sert à mieux comprendre les instances et les manières qui n'œuvrent guère au parachèvement de la Relation, du vivre-ensemble. En effet, l'approche interculturelle se fonde sur les rapports de complémentarité qui existent ou qui devraient exister entre cultures. Dans cette logique, la différence n'est pas perçue comme un obstacle, mais bien au contraire comme un atout qui devrait, en principe, être préservé par l'ensemble des peuples. Ainsi, on convient qu'au centre de l'approche interculturelle se positionne l'ouverture sur l'autre car

¹ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London : Verso P. 12.

² Bernard Lahire est un sociologue contemporain. Ses réflexions scientifiques portent sur les procès de la socialisation, l'herméneutique des rêves, la création littéraire. Lire à ce sujet, *La cultures des individus, Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2006 ; *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte, 2007, Dans les plis singulier du social. Individus, institutions, socialisations, Paris, La Découverte, 2013.

l'interculturalité « présuppose cette acception de l'autre, de sa différence ; et sa compréhension implique multilinguisme et connaissance des autres cultures bien qu'on soit intégré soi-même dans sa propre culture »¹.

Cette approche reste critiquée par de nombreux penseurs africains notamment les panafricanistes à l'instar de Charles Romain Mbele qui dans ses travaux,² estime que le postcolonialisme est incapable de porter et d'expliquer les réalités de la société africaine, et serait une caisse de résonance de la politique mondialiste et néolibérale portée par une *intelligentsia comprador*. Dans l'espace français, Jean François Bayard estime que « la difficulté de l'échange avec ce courant est qu'il se prétend tout et son contraire. Quand il s'agit de morigéner, il se présente au singulier. Quand il est soumis à l'exercice ordinaire de la critique scientifique, il se défile au pluriel »³ et Marie-Claude Smouts pour qui, « du point de vue des sciences sociales, les études postcoloniales sont à la fois utiles, superflues, assez pauvrement heuristiques et politiquement dangereuses »⁴. Il reste que ce champ d'investigation a ceci de particulier qu'il a un double enjeu thématique (comme élucidé plus haut) et formel ce qui sied bien avec la thématique du vivre-ensemble que cette étude développe. Ceci se justifie systématiquement par le fait que « la critique postcoloniale fournit une topique des études francophones : un type de discours et de questions dominants, mettant en avant un certain nombre d'idées admises, caractérisant les débats du moment historique considérés »⁵. Ceci dit, Le postcolonialisme appelle donc trois tâches d'interprétation » que Jonh Mc Lord décrit comme suit :

La lecture des textes écrits par des auteurs venant de pays marqués par l'histoire coloniale, principalement les textes concernés par les actions et le legs du colonialisme, dans le passé comme actuellement

La lecture des textes écrits par ceux qui ont émigré de pays marqués l'histoire du colonialisme, ou les descendants de famille d'immigrants, qui traitent principalement de l'expérience de la diaspora et de ses multiples conséquences

¹Alain Cyr Pangop, *op.cit.*, p. 37.

² Lire à ce sujet les textes de Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ?*, Yaoundé, L'Harmattan, 2015 ou alors *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, Eds. Clés, 2010.

³ Jean-François Bayart, « Les très fâché(e)s des études postcoloniales », in *Sociétés Politiques Comparées, Revue européenne d'analyse des sociétés politiques*, N°23, mars 2010, p.7.

⁴ Marie-Claude Smouts, *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 2007, p. 269.

⁵Jean-Marc Moura, *ibidem*.

A la lumière des théories concernant les discours coloniaux, la relecture de textes écrits pendant la colonisation ; à la fois ceux qui évoquent directement l'expérience impériale et ceux qui ne paraissent pas concernés par elle a priori¹.

S'agissant de la dimension formelle, il convient de préciser qu'il s'agit d'une démarche de la déconstruction et surtout de la « décanonisation » si l'on tient en compte les travaux de John Thieme. Pour lui en effet, « postcolonial writers need to engage in a similar contestation of the hegemony of a colonial constructed canon of literary texts »² ou alors la reconnaissance de Jean-Francois Bayart qui déclare : « les études postcoloniales procèdent pour une partie d'entre elles des études littéraires »³. Ceci étant, dans le cadre de la présente étude, ces deux courants seront convoqués pour, sur le plan thématique, analyser la nature des rapports entre les différentes composantes de la société textuelle marquée par les crises, les guerres et les tensions, le racisme et l'ethnocentrisme dans toutes ses différentes ramifications qui sont les instances et les manies qui n'œuvrent guère au parachèvement de la Relation, du vivre-ensemble interhumain. Et c'est bel et bien à dessein puisque, le corpus questionné a pour auteur Gaston-Paul Effa, originaire d'un pays qui a connu l'expérience coloniale et qui a émigré dont les textes parlent des expériences plus ou moins bonnes de la diaspora.

Par ailleurs, s'il est vrai que pour Achille Mbembe, la « colonie c'est aussi le vertige provoqué par l'incessant tourbillon du monde végétal : la mangrove, le réseau des racines gris pâle, les tas de boue, les feuilles mortes, l'amoncellement de troncs entiers à base évasée (...) bref la forêt. Et bien évidemment, la faune »⁴, nous allons convoquer la démarche éco-poétique pour, au-delà des techniques narratives et esthétiques, décrire la typologie de relation qui existe entre l'Homme et la Nature. Ceci se justifie par ailleurs par le fait que le postcolonialisme autorise le décryptage des rapports, des corrélations entre la nature et les cultures. Notons que l'éco-poétique est une analyse empirico-factuelle des éléments de l'écosystème dans la littérature. De manière simplifiée, il s'agit de l'écriture environnementale. Dans plusieurs sociétés, le discours sur l'écologie prend de plus en plus de l'ampleur en raison de l'importance que charrie la protection de l'environnement. La littérature est représentée ici comme un outil qui permet de mettre en mots, les techniques qui participent à la préservation de la Nature. L'éco-poétique plus développée dans l'espace

¹ John Mc Lord, *Beginning postcolonialism*, Manchester University Press, 2000, p. 33.

² John Thieme, *Postcolonial con-texts*, *op.cit.*, p. 4. « Les auteurs postcoloniaux se doivent de s'engager dans une contestation similaire de l'hégémonie du canon colonial construit des textes littéraires » Notre traduction.

³ Jean-Francois Bayart, *op.cit.*, p.8.

⁴ Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op.cit.*, p. 233.

francophone, se démarque un tant soit peu, de *ecocriticism*, qui fait son apparition dans les universités anglo-saxonnes dans les années 1970, pour manifester l'engagement de la littérature dans la dénonciation des pratiques anti-écologiques du fait qu'il accorde plus d'importance à la stylistique c'est-à-dire les procédés discursifs, énonciatifs par lesquels, les écrivains parlent de l'environnement. Pierre Schoentjes affirme à ce sujet qu'il s'agit de « l'étude de la littérature dans ses rapports avec l'environnement naturel »¹ et il est rejoint par Scott Knickerbocker pour qui, il s'agit du « *language of the nature* »². D'un point de vue historico-culturel, l'approche écopoétique analyse de façon significative, « les fonctions, les différentes conceptions et les modèles de la relation entre la nature et la société qui se dessinent en littérature et dans les arts connexes »³. Nathalie Blanc & *alli.* affirment que l'approche écopoétique interroge « sur les liens entre conscience environnementale et esthétique littéraire »⁴. De ce fait, Tomic Jélica affirme que « man feels vitally threatened in the ecologically degraded World. Overexploitation of natural resources and man's disregard of the air, water and soil that sustain him have given rise to the question of the survival of both man and the planet (Earth) »⁵. La surexploitation dont parle l'auteur, astreint les critiques à se positionner car « if we are not part of the solution, we're part of the problem » affirment Glotfelty & *alli.*⁶. En tout état de cause, l'approche écopoétique se fonde sur les mécanismes par lesquels, les écrivains traitent les questions liées à la préservation de la nature. Au sens où l'entend Hamley Georges,

¹Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu : Essai d'écopoétique*, Paris, Editions Wildproject, 2015, P.3

² « Le langage de la nature ». Notre traduction, Scott Knickerbocker, *Ecopoetics: The language of Nature, the Nature of Language*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 2012.

³ Christiane Solte-Gresser & Claudia Schmitt, (2013), « littérature et écologie : Nouvelles perspectives critiques dans la recherche littéraire et culturelle » in *Revue Acta Fabula*, Université de la Sarre, Allemagne (on ligne : http://WWW.nouvelles-perspective-critique-dans-la-recherche-litteraire-et-culturelle_55562.php, consulté le 11 septembre 2018).

⁴ Nathalie Blanc & *Alli.*, « Littérature & écologie : vers une écopoétique » in *Ecologie & politique*, p.1 (on line), consulté le 12 décembre 2019.

⁵ « L'Homme est extrêmement menacé dans un monde écologiquement dégradé. La surexploitation des ressources naturelles, la dédaigne de l'air et la souillure de l'eau qui nourrit l'Homme accentue le questionnement de la survie à la fois de l'Homme et de la planète (terre) ». Notre traduction. Tomic, Jélica, "Ecocriticism, Interdisciplinary study of literature and the environment" in *Working and living Environmental protection*, P. 44.

⁶ « Si nous ne faisons pas partie de la solution, nous faisons partie du problème ». Notre traduction. Glotfelty & *al.*, *The Ecocriticism reader: Landmarks in literary Ecology*, Georgia, The University of Georgia Press, 1996, p. XX-XXXi.

Literature can help in ameliorating our relationship with the environment. we need environmentally oriented literature more than ever, especially if it can remind us, as Jonathan Bate suggests, that “although we make sense of things by way of words, we do not live apart from the World¹.”

La présente étude se situe dans l’approche de Nathalie Blanc, Pierre Schoentjes et de Sarah Nolan. Leurs perceptions ont ceci de particulier qu’elles définissent l’écriture environnementale comme méthode d’analyse qui tient en compte tous les aspects de la nature, qu’ils soient ou non physiques. C’est à juste titre que Sarah Nolan affirme :

I propose defining ecopoetics as a theoretical lens that studies the methods by which poets attempt to express the material and nonmaterial elements of real-World environmental experience, including subjective elements that constitute lived experience while simultaneously foregrounding the textual space in which such expression occurs.²

Dans cette définition, il faut noter que l’auteur met en exergue l’expérience personnelle et surtout l’idéologie des écrivains qui tentent de fédérer les outils matériels et immatériels de la nature dans le but de mettre l’univers textuel au service des considérations et des préoccupations environnementales, écologiques. Partant, les textes littéraires de l’Afrique subsaharienne traitent de cette thématique à travers des mécanismes plus ou moins traditionnels que la présente étude s’attèle à examiner dans l’analyse des rapports Homme-Nature. Comme mentionné plus haut, il est question dans ce travail d’appréhender une autre dimension du vivre-ensemble jusque-là peu explorée. Il s’agit de la relation d’harmonie entre les individus et les autres éléments avec lesquels, ils forment ensemble la société. La démarche écopoétique est appropriée pour l’analyse des aperceptions des différentes façades des relations que les humains tissent avec la nature et surtout leurs implications et leurs enjeux sur divers angles.

¹« La littérature peut être salutaire dans l’amélioration de notre relation avec l’environnement. “Nous avons besoin d’une littérature écologiquement orientée, surtout si elle peut nous rappeler, comme Jonathan Bates suggère, que “quoique nous donnons sens aux choses par des mots, nous ne vivons écartés du monde. » Notre traduction. Hamley Georgia, *World, Poetics Nature and the Adamic Imagination of Whitman, Neruda and Walcott*, Georgia, University of Georgia Press, 2007, p. 27.

²« Je propose définir l’écopoétique comme une visée théorique qui étudie les méthodes par lesquelles les écrivains tentent d’exprimer les matériaux physiques et non physiques, les expériences environnementales réelles du monde, y compris les éléments subjectifs qui constituent l’expérience vécue en mettant en avant plan l’espace textuel dans lequel ces expériences ont lieu. (Notre traduction) NOLAN, Sarah, « Unnatural Ecopoetics: unlikely Spaces in contemporary poetry », Ph/D thesis, University of Nevada, Reno, 2015, Pi.

9- Structuration de la recherche

Le plan adopté pour la rédaction obéit à la logique tripartite. La première partie est consacrée à l'identification des différentes facettes du vivre-ensemble. Ceci dit, il traite pour le besoin de la cause, de l'historicité et des formes du vivre-ensemble dans la fiction. Constituée de trois chapitres, le premier se focalise sur l'*inter* et sur le *trans* culturel c'est-à-dire les relations interhumaines en accordant un point d'honneur aux rencontres culturelles ainsi que la typologie de relations qui naissent du choc *inter* ou *trans* culturel. Le deuxième quant à lui, présente la relation entre l'Homme et la faune. Ce faisant, il permet de présenter l'animal comme fondement de la tradition, l'imaginaire de la zoophilie et l'alliance préférentielle qui se tisse entre ces deux entités cosmiques. Le troisième et dernier chapitre traite des corrélations, de la forme du vivre-ensemble entre l'Homme et la nature (flore) en décrivant tour à tour la divinité de la nature, l'écriture des harmonies entre l'Homme et la nature et enfin, les dérives environnementales dans la fiction.

La deuxième partie a pour objet, la description proprement dite du vivre-ensemble dans la fiction effaenne. Elle comporte trois chapitres. L'initial décrit les isotopies et l'anthropologie narrative comme des modalités d'écriture du vivre-ensemble. Le second se fonde sur l'interartialité et l'autoreprésentation comme modalités d'écriture du vivre-ensemble. Le troisième et dernier chapitre décrit dans son ensemble, les modalités textuelles et rhétoriques de la narrativité de l'inter-espèce.

La troisième et dernière partie à dominance interprétative a pour substance, l'analyse des enjeux de l'écriture du vivre-ensemble. Elle est composée de trois chapitres. Le premier chapitre éclaire sur les enjeux épistémologiques de l'écriture du vivre-ensemble. Ce faisant, il analyse les traits caractéristiques de l'écriture effaenne en faisant ressortir l'oralité, l'hybridité linguistique et l'autoreprésentation. Par ailleurs, il clarifie la redéfinition du vivre-ensemble à l'aune de la prose de Gaston-Paul Effa. Le deuxième développe les enjeux éthiques de l'écriture du vivre-ensemble en éclairant sur les fondements du vivre-ensemble ainsi que ses conditionnalités qui sont entre autres, l'éthique du passant, la politique du semblable, la relation à autrui d'une part et les mises de la relation Homme-Nature en l'occurrence, la protection de l'environnement, la valorisation de toutes les espèces et de la tradition africaine d'autre part. Et enfin, le troisième traite de la vision du monde portée par Gaston-Paul Effa en mettant en exergue la problématique de la disgrâce, de la désintégration, de la quête identitaire.

**PREMIÈRE PARTIE : HISTORICITÉ ET FORMES DU VIVRE-
ENSEMBLE DANS LA FICTION EFFAENNE**

« Nous devons apprendre à vivre ensemble comme des frères, sinon nous allons mourir tous ensemble comme des idiots »

Martin Luther King

(Discours prononcé le 31 Mars 1968)

Introduction partielle

Les productions romanesques de l’Afrique subsaharienne accordent une certaine importance aux relations d’amitié ou d’inimitié qui se tissent non seulement entre les peuples africains, mais davantage, aux rapports conflictuels et d’osmose qui existent entre eux et les d’autres peuples. Elle « lucide ainsi sur la notion du dissensus. En effet, il est question pour l’écrivain et au sens de Nelly Cormeau, de se nourrir de la vie pour produire autre chose qui est l’œuvre. « La vie » ici correspond à l’interculturel et aux antagonismes qui naissent de la rencontre des cultures que l’écrivain fictionnalise. La présente articulation met en évidence, les corrélations entre l’Homme, la faune et la flore. Les problématiques environnementales concernent de plus en plus tous les chercheurs dans divers domaines. La littérature francophone contemporaine y joue l’un des plus grands rôles du fait qu’elle soulève les questions liées à la surexploitation des ressources animales et végétales par l’Homme, les formes de dialogue et d’imbrication entre le biotope et la biocénose sous l’angle littéraire selon ce qu’il est convenu d’appeler les techniques d’inscription de la nature dans la littérature : l’écopoétique. En effet, entre les différentes espèces, il existe une certaine corrélation analysable sous divers angles ; cela correspond à *l’interspécité*¹. Le mot « interspécité » est formé de deux entités : « inter » qui signifie « entre » et « espèce » à la nature propre à plusieurs personnes ou chose, qui permet de les considérer comme appartenant à une catégorie distincte. Ainsi, l’espèce a pour synonyme le genre ou la qualité. C’est à partir de ce moment que, s’agissant des vivants, donc de toute entité qui « respire, s’alimente, se reproduit » (DPH : 67), on parle de l’espèce humaine, animale, végétale. L’*interspécité* à notre entendement, est un hyper thème qui se fonde sur la mise en mots, des rapports existants entre les espèces. L’*interspécité* sous-tend donc les rapports entre l’Homme et l’espèce animale, entre l’Homme et l’espèce végétale. L’objectif est d’étudier l’inscription de la relation Homme-Homme et Homme-Nature dans l’imaginaire littéraire africain en l’occurrence. Vue sous ces angles, dans son ensemble, cette partie s’articule autour de la question suivante : quelles sont les différentes formes de vivre-ensemble dans les romans de Gaston-Paul Effa. Pour y répondre, le premier chapitre développe la relation Homme-Homme, le deuxième de l’altérité Homme-Animal et le troisième des corrélations entre l’Homme et l’espèce végétale.

¹L’*interspécité* est un néologisme dont nous sommes l’auteur.

**CHAPITRE PREMIER : DE LA RELATION HOMME-HOMME DANS
LA FICTION**

Introduction

Les productions romanesques francophones de la période contemporaine s'intéressent de plus en plus aux rapports entre les communautés en raison de la grande diversité qui est devenue la marque de fabrique des sociétés postcoloniales. En tout état de cause, toutes les sociétés de la planète sont par nature plurielles ; cette pluralité est davantage complexifiée et densifiée par plusieurs d'autres aspects tous aussi importants en l'occurrence, l'accentuation tout azimut des phénomènes migratoires et ses corollaires au même titre que l'entreprise coloniale. Ces données participent de la reconfiguration du monde à partir du moment où ils permettent dans leur ensemble, de questionner et de re-questionner les relations humaines sous une double dimension. D'abord le volet interculturel, c'est-à-dire l'échange réciproque entre des normes et des visions culturelles qui interagissent ensemble, mieux dans une certaine collégialité, non pas dans une logique de compétition, de domination voire de dénégation, mais bien au contraire, dans le cadre intrinsèque d'une compréhension, d'une communication *inter* peuples. Ensuite, la dimension transculturelle qui, s'inscrivant à un méta niveau, se fonde globalement sur le phénomène social qui concerne plusieurs cultures, plusieurs civilisations différentes. C'est dire simplement qu'elle se réalise au-delà des frontières nationales. Ces différentes configurations sociales n'échappent guère aux écrivains francophones en général et Effa en particulier, qui met en mot les facteurs qui déterminent et participent de la rencontre culturelle ou du multiculturalisme si tant est que « la particularité des sociétés pluriculturelles est qu'elles doivent faire émerger un intérêt général à partir des valeurs communes »¹ bien que généralement, cette mise en commun est hypothéquée par des pratiques d'inimitié. Dès lors, il s'agit dans ce chapitre, de s'intéresser aux types de relations que les Hommes développent entre eux au sein des sociétés textuelles. De ce fait, il est question de passer en revue, les causes du rapprochement des peuples qui rendent davantage les sociétés multiculturelles, ensuite la typologie de relations qui naissent entre divers peuples, les résultantes de la rencontre et enfin, le chapitre développera de manière non exhaustive, ce qu'il convient de qualifier d'obstacles au parachèvement du vivre-ensemble interhumain au sein de la société textuelle effaenne.

¹Louis Dupont, « Pluralité culturelle et modernité » in *Géographie et cultures*, N° 58, p.115.

1- De l'altérité dans la fiction

La fiction contemporaine traite des réalités qui fondent la société de référence. Parmi celles-ci, on trouve des textes dans lesquels la question de l'altérité occupe une place de choix et mise en mots de manière holistique. L'objectif de ce point de la recherche est de définir de façon abyssale, ce concept afin de pouvoir mieux identifier et présenter dans les textes du corpus, les différents facteurs qui favorisent systématiquement la rencontre entre les individus.

1.1- Essai définitoire du concept d'altérité

Au sens philosophique du terme, l'altérité renvoie à *l'alter ego* c'est-à-dire « autrui » qui désigne les autres êtres humains de la planète, les semblables par opposition aux êtres de la faune et de la flore. Au sens où l'entend Steeve Robert Renombo-Ogula, « l'altérité s'accomplit d'abord comme dynamique relationnelle »¹. Autrui est un moi comme moi-même. C'est un Homme qui a une conscience, des passions, des désirs, des préjugés. Dans son *Traité politique*, Aristote montre qu'autrui incarne le rôle du médiateur entre moi et moi-même. Dans la logique de l'indispensabilité d'autrui, Edmond Husserl, philosophe allemand affirme que « Toute conscience est conscience de quelque chose, de même notre conscience reconnaît l'existence des autres consciences dans un sentiment spontané »². Le terme conscience ici est la métaphore métonymique de l'être humain qui doit toujours reconnaître l'autre semblable. Pour mieux cerner les contours et les détours du concept de l'altérité, J.P CUQ propose une définition sous citée *in extenso* :

C'est l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire, comme moi, un sujet (responsable et absolument singulier, incomparable) ; il est à la fois différent de moi et identique à moi en dignité. L'altérité est le concept qui recouvre l'ensemble des autres, considérés eux aussi comme des ego (*alter ego*) et dont je suis moi aussi l'*alter ego*, avec droits et devoirs. Pour être moi j'ai besoin que les autres (l'altérité) existent³.

Cette conception a ceci de particulier qu'elle définit *a priori*, le sens du concept. En outre, elle intègre la thèse de la reconnaissance d'autrui puisque selon Emmanuel Kant, il s'agit d'une

¹Steeve Robert Renombo-Ogule, « Ut musica narratio. Ecriture littéraire et altérité dans Ritournelle de la faim de Jean Marie Gustave Le Clézio » in *L'Intel' Actuel, Revue de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines*, Université de Dschang, N°15, 2016, p.196.

²Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, 1947, p.28.

³ Jean Pierre CUQ, *Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde*, Paris, Clé international, 2003, p. 123.

maxime car « agis de telle façon que tu traites l'humanité, aussi bien en ta personne que dans celle d'autrui, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »¹. Par ailleurs, elle soulève ce qui s'apparente à un écueil qui peut d'une manière ou d'une autre fausser le rapport à autrui : il s'agit de la négation de celui-ci vu et perçu dans sa globalité comme simple objet. La suite de la recherche permettra de mettre en lumière ces différentes dimensions de l'analyse du vivre et de l'être-ensemble au sein de la fiction. Partant, la primauté est accordée aux causes de la rencontre des peuples, aux identités et civilisations différentes au sein de la littérature effaenne.

1.2- Des causes de la rencontre de l'altérité dans la fiction

Vivant dans une société, donc influencé par les réalités sociales et sociétales qui l'entourent, l'Homme de lettre met ainsi en œuvre un ensemble de problématiques à partir des ressources qui lui sont propres. Ainsi, les outils de langage permettent de construire le texte qui produit un sens. À partir de ce moment, les réalités du monde sont transposées dans les œuvres de fiction en fonction des motivations de l'écrivain. C'est dans cette veine qu'il faut situer les textes de Gaston-Paul Effa. Ils mettent à découvert, un ensemble de faits qui participent à la diversification ou au pluralisme des sociétés. Dans ce registre, l'on peut parler de l'entreprise impérialiste occidentale, des contraintes de la société traditionnelle et de la nécessité d'une éducation plus approfondie.

1.2.1- L'entreprise coloniale occidentale

La colonisation est un processus d'expansion territoriale et/ou démographique qui se caractérise par des flux migratoires se déroulant sous la forme d'une migration, d'une occupation plus ou moins rapide voire invasion brutale d'un territoire. C'est ainsi que, pour étayer le caractère complexe et diversifié de la colonisation, Guy Pervillé affirme qu'« il semble que la colonisation ne puisse être définie, comme l'électricité, que par la somme de ses manifestations ! »². Il montre à ce sujet que le processus de la colonisation permet d'obtenir « un empire hétérogène »³. Cette hétérogénéité s'appréhende par la diversité de cultures. Ainsi, Les sociétés ayant connu les expériences de la colonisation dont les indépendances nationales sont relativement récentes, sont par obédience plurielles. Elles le

¹Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 1785 (1905), Trad. V., Delbos, Paris, Les Classiques de la philosophie.

²Guy Pervillé, « Qu'est-ce que la colonisation ? », in *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 322.

³ Guy Pervillé, *op.cit.*, p. 324.

sont car la colonisation, définie par Nicolas Bancel & *al.* comme « un système politique, économique, culturel et social qui accorde de nombreux privilèges aux colons quel que soit leur statut social »¹ a rapproché les peuples et les cultures. La lecture postcoloniale des sociétés à la fois africaines et occidentales montre clairement que la colonisation, notamment occidentale, constitue en soi, l'une des causes majeures de la rencontre des peuples. Si l'impérialisme désigne la politique de domination des Etats forts sur les Etats faibles, la recherche des débouchés et surtout la conquête des terres, ont hautement favorisé le rapprochement des peuples bien que ce soit vu sous le volet dominant/dominé. Dans cette soif manifeste, les Occidentaux ont fait la connaissance des peuples africains en l'occurrence.

Marqués par le désir exacerbé de transposer les réalités existentielles du monde dans leurs œuvres de fiction, les écrivains s'intéressent aussi à cette donne en mettant en mots, la rencontre culturelle, fruit de la colonisation. Les œuvres de Gaston-Paul Effa ne sont pas en reste. La lecture par exemple de *Le cri* en constitue une illustration parfaite. Dans cette production, l'écrivain africain de la diaspora revient sur le choc entre les cultures française et africaine au plan éducatif. En effet, en l'absence du chef du Village Makaya, « les Blancs » vont faire irruption dans le village et emmener les jeunes à s'intéresser à l'école occidentale. L'exemple qui suit illustre bien cet épisode :

Les hommes de la ville pénétrèrent dans le village par la grande-route qui, émergeant de la forêt, descendait à travers les cases, jusqu'à la rivière Nso (...) ils garèrent une Peugeot 404 Pick-up, sur la place du village, sous l'arbre à palabres. Les Anciens, réunis autour d'Olama, le doyen, se retournèrent, regardant en silence les quatre hommes au visage buté qui avaient l'air ivre et se tenaient le ventre en dodelinant de la tête. (...) moi et mes hommes venons vous proposer d'emmener les enfants de ce village en ville afin qu'ils puissent se rendre à l'école et devenir des Blancs (*Le Cri*, 108).

Au sens du penseur postcolonialiste Valentin Yves Mudimbe,

Le pouvoir colonial fut édifié sur la base de la domination, la reformation de la mentalité des indigènes et l'intégration des histoires économiques locales dans la perspective occidentale. Ces projets complémentaires constituent ce qui peut être qualifié de structure colonisatrice, laquelle embrasse l'ensemble des aspects physiques, humains, et spirituels de l'expérience coloniale².

Comme cela apparaît dans l'exemple, la machine de la colonisation dans ce cas va provoquer non seulement la rencontre des peuples mais davantage le choc de cultures car, de son retour de prison, le chef ne va pas apprécier les changements que les « Blancs » vont occasionner sur

¹ Nicolas Bancel & *al.* expliquent avec dextérité les singularités de la pratique coloniale. Lire *la colonisation française*.

²*The invention of Africa*, cité par Neil Lazarus dans *Penser le postcolonial*, p. 2.

les jeunes de son village. Pour Césaire, la colonisation a créé non pas un « contact humain »¹, mais tout au contraire, une rencontre qui a participé de l'émulation des « rapports de domination et de soumission »², et tout au plus, le penseur parle des « sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées (...) je fais l'apologie systématique des sociétés détruites par l'impérialisme »³.

On peut ainsi comprendre le désarroi de Makaya que le narrateur exprime en ces termes: « revenu au village, Makaya observait les visages, les attitudes, surpris de leurs métamorphoses, et lisait dans leur fierté nouvelle - il les voyait vêtus de vêtements européens, chose qui n'aurait jamais été envisageable avant son départ-une infidélité à la tradition » (*Le cri*, 114). Cette « infidélité à la tradition » est d'autant plus frustrante que l'un des jeunes du village, en témoignant son mécontentement du fait qu'une fille, Imah, soit partie à l'école en lieu et place du garçon, dit au chef : « Te voilà de retour, Makaya. Il était temps que tu reviennes. Pendant ton absence, Olama a autorisé Imah à se rendre à l'école des Blancs, ce qui est une provocation envers les Ancêtres. N'aurait – il pas été plus juste qu'on envoie un jeune homme fort et vaillant comme moi ? » (*Le cri*, 114). Ouvrons une parenthèse à ce niveau et refermons-la d'ici tôt, pour montrer que ce passage est fort évocateur puisqu'il permet de situer l'une des réalités du monde africain singularisé par la phallocratie, la domination du masculin sur le féminin, car il est inconcevable selon le jeune Olama, qu'une fille puisse s'abroger ce qui peut s'apparenter comme un privilège, voire une exclusivité des garçons. C'est dans ce sillage que prend corps les *gender studies et les feminine writers* qui tentent de renverser la vapeur la vapeur dans leur pluridisciplinarité.

Au-delà de cet aspect éducatif, la complexité et la pluralité des sociétés s'accompagnent par les éléments liés à la religion et à une certaine philosophie occidentale imposés aux peuples africains. La pratique coloniale a, à plus d'un égard, influencé l'ensemble des sociétés de la planète en raison des troubles générés, des systèmes sociopolitiques bouleversés, de l'ordre social chamboulé. Ainsi, Bill Ashcroft & *alli.* montrent qu'un nombre conséquent de la population mondiale a été influencé par la colonisation. Et Edward Saïd en citant K M Panikkar parle « d'hégémonie » en disant que « L'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe »⁴. Trois quarts de cette population ont vu leur vie influencée par les expériences de la colonisation. C'est la raison pour laquelle ils écrivent:

¹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 19.

² Aimé Césaire, *op.cit.*, p. 18.

³ Aimé Césaire, *op.cit.*, pp. 19-21.

⁴ K M Panikkar cité par Edward Saïd, *op.cit.*, p.18.

More than three-quarters of the people living in the world today have had their lives shaped by the experience of colonialism. It is easy to see how important this has been in the political and economic spheres, but its general influence on the perceptual frameworks of contemporary people.¹

Le décryptage du corpus permet de se rendre à l'évidence qu'Effa les présente dans la plus part de ses textes, qui sont véritablement, une écriture du choc des civilisations et de tout ce qui en est résulté. Il faut noter à ce sujet que c'est la colonisation qui a implanté la religion occidentale en Afrique. La religion correspond à un principe supérieur dont dépend la destinée humaine. En considérant la religion des peuples colonisés (animisme) comme une barbarie, les colons ont imposé celle occidentale (christianisme) comme idéale et le modèle à suivre. Plusieurs passages signalent la présence de la religion occidentale en Afrique : « mes parents sortirent avec moi pour faire une promenade. Dans la ferme qui faisait un coude un peu au-dessus du village, la 2CV des pères de la mission catholique était arrêtée » (*NET*, 70). Le narrateur poursuit-il, « j'arrivai donc dans ce couvent. Mon père m'avait donné aux missionnaires pour qu'ils fassent de moi un homme » (*NET*, 71). On peut lire dans *Le Dieu perdu dans l'herbe*, « quand j'ai eu quatorze ans, les religieuses alsaciennes qui m'élevaient au Cameroun... » (*DPH*, 9). Ceci est également mis en exergue dans *À la vitesse d'un baiser sur la peau*. Le narrateur-personnage Valère affirme : « Très jeune, j'eus le goût de l'école » (*VBP*, 36). En outre, le statut de son père qui « était un ancien commis d'ordre remercié pour insociabilité. Ce poste de l'administration française lui donnait le privilège de côtoyer les intellectuels en visite au pays » (*VBP*, 36).

Toutefois, il est nécessaire de signaler que cette religion occidentale n'a pas toujours été vue comme idéale par certains penseurs. Césaire construit et produit un discours très critique de la religion occidentale. Dans son texte iconoclaste cité plus haut et notamment dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, il formule une critique acerbe du christianisme. Animé par le devenir des siens et contrairement à l'idée selon laquelle, la religion occidentale semble être fabuleuse et parfaite, il présente le côté sombre de cette religion qui est selon lui, reste et demeure un moyen d'assujettissement. À cet effet, parlant des africains, il affirme : « et voici ceux qui ne se consolent point de n'être pas faits à la ressemblance de Dieu, mais du diable »². Effa écrit à ce sujet,

¹Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin dans *The Empires writes back, Theory and practice in colonial literatures*, London and New York P. 1 « les vies de plus de ¾ des peuples vivant dans le monde aujourd'hui ont été modelées par l'expérience de la colonisation. Il résulte facile de voir son l'ampleur dans les sphères politique et économique, mais il influence généralement les systèmes de pensée des peuples contemporains ». Notre traduction.

²Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 58.

Lorsque tu es en quête du dieu perdu dans l'herbe, alors tu es capable de libérer ton imagination, tu cesses d'être l'esclave du raisonnement, et ton regard cesse d'accumuler des informations, il ne se jette plus sur le monde comme une prise, il se détache pour apprendre à vivre autrement. (*DPH*, 120)

Césaire parvient dès lors à mettre à nu le caractère hypocrite du christianisme par le fait que le colon a déployé tout l'arsenal pour convaincre le Noir que son sort reste interchangeable, donc décidé par Dieu. Il affirme : « et on avait fourré dans sa pauvre cervelle qu'une fatalité pesait sur lui qu'on ne pas au collet ; qu'il n'avait pas puissance sur son propre destin »¹. Il remet en question l'existence du Dieu occidental et affirme à ce sujet, « j'ai assassiné Dieu de ma paresse de mes paroles de mes gestes de mes chansons obscènes »². On comprend pourquoi Effa en fustigeant les « Conflits Religieux »³ affirme : « Dieu est en tout et partout. Il est dans le cœur des hommes, dans la feuille de l'arbre, dans le ruisseau qui coule, dans la poussière, comme dans l'insecte que tu piétines sur le chemin de la promenade » (*DPH*, 108). Il faut dire que la colonisation a de ce fait, conduit à une nouvelle donne du monde centrée sur la configuration novatrice des sociétés marquées viscéralement par une diversité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse. Les configurations sociales qui en sont issues, estampillées de différences sur tous les plans, posent aux Hommes d'énormes soucis. Elle est un irrécusable facteur du choc des civilisations à côté duquel, se positionnent certaines responsabilités contraignantes de la société traditionnelle.

1.2.2- Les contraintes de la société traditionnelle comme fondement du contact culturel

Le contact des peuples, objet de ce chapitre, émane également de certaines obligations que la société traditionnelle (africaine) impose à certains de ses fils. Dans cette optique, « la mission de l'art n'est pas de copier la nature mais de l'exprimer »⁴. Aussi, les écrivains se donnent-ils pour mission d'exprimer ces réalités qui sont entre autres, le refus des jeunes d'assumer les responsabilités qui leurs sont confiées par les parents et d'autres problèmes liés à la précarité et à la disette. Dans la fiction effaenne, certains personnages renoncent à certaines charges ou responsabilités ancestrales.

Dans les textes du corpus, cette renonciation amène certains êtres de fiction à traverser les rivières et les océans pour entrer en contact avec d'autres individus qui s'opposent à ceux-là sous divers angles. Nonobstant le fait que la tradition finit par rattraper, le déni des

¹ Aimé Césaire, *op.cit.*, p. 59.

² Aimé Césaire, *ibidem*.

³Titre de lune des nouvelles de l'œuvre *Le Dieu perdu dans l'herbe*, *op.cit.*, p.108.

⁴Honoré de Balzac, *le chef-d'œuvre inconnu*, Paris, L'Artiste, 1831.

responsabilités accentue la diversité à partir du moment où les africains voyagent en Europe pour renoncer aux obligations des Ancêtres et rentrer en même temps, en contact avec les semblables d'outre-mer. La diégèse, entendue par Gérard Genette comme

L'énoncé narratif, le discours oral ou écrit qui assume la relation d'un évènement ou d'une série des évènements (...), la succession d'évènements réels ou fictifs, qui font l'objet de ce discours, et leurs diverses relations d'enchaînement, d'opposition, de répétition...¹,

des romans de Gaston-Paul Effa permet de l'apprécier de façon claire et précise. Le roman *JVL* raconte l'histoire du jeune africain au nom d'Obama qui, après avoir hérité du sac totémique de son grand-père, l'enterre pour s'exiler en France afin d'éviter tout contact et renier à son appartenance africaine. C'est d'ailleurs à partir de ce moment qu'on peut mieux comprendre le titre « Je la voulais lointaine ». Obama, personnage principal de l'œuvre, a reçu une éducation spirituelle de son grand-père. Il doit conserver le sac totémique, symbole de la puissance et de la protection du village. Le passage qui résume l'intrigue et qui est repris à la quatrième de couverture mérite d'être cité in extenso :

Aller au pays de Montaigne, de Châteaubriand et de Rimbaud m'intéressait moins que la perspective de fuir cette terre mienne, et ces liens inextricables. Ainsi, traverser les océans et, par ce geste, la mémoire honteuse de tout un continent, tout ensemble anticipait et amplifiait ma volonté de n'avoir plus jamais d'obligations vis-à-vis de personne-ma famille comprise. Je m'étais même demandé si ce n'était pas mon double spirituel qui avait prié la nature de m'éloigner, de me porter vers ce pays où il n'y a pas d'arbres, où les hommes sont sans ombre, où le bitume recouvre partout la terre, où les morts ont froid, mais où tous les Africains rêvent d'aller un jour. (*JVL*, quatrième de couverture)

Ce passage démontre l'envie suprême d'Obama de retrouver la terre de France enviée par bon nombre d'Africains. Son départ de son Afrique natale lui permet d'entrer en contact avec des Français notamment Thierry, Julia, les camarades du Lycée, les enseignants entre autres comme il le dit si bien : « au Collège Saint-Etienne, rue de la Pierre –Large, je fus rapidement connu. J'avais d'excellents résultats, les enseignants me témoignaient je ne sais quelle bienveillance qui me stimulait » (*JVL*, 23). Ainsi, les premiers instants du personnage à Strasbourg sont bons dans l'ensemble au point où il pensait se passer de sa terre natale car affirme-t-il : « l'Afrique était derrière moi, je la voulais lointaine ; j'aimais l'Alsace, ses rêves, ses fantômes ; j'en étais un moi-même » (*JVL*, 42). De ce fait, le déni de ses traditions constitue une cause palpable de la rencontre des peuples et par ricochet, des cultures. Il faut noter à ce niveau que, le personnage va regretter plus tard, car, l'idée de la fuite et l'acte de

¹ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Le Seuil, 1972, p.71.

vivre loin de son Afrique natale se présentent comme de véritable mirage causé par la distance, une équation dira-t-on simpliste qui, de façon abyssale, dissimule la présence pendulaire de ce que l'on quitte par la migration, ses racines, sa terre devenue par ce fait, étrange voire étrangère. Toutefois, ce qui pouvait s'apparenter passer sous silence est loin de mourir, ou de tomber définitivement dans la désuétude, l'oubli définitif. Puisqu'il résulte certain d'affirmer qu'il est impossible de vivre couper d'une partie de soi-même, le héros le reconnaît vers la fin de l'intrigue : « impossible d'échapper à soi-même. Comprendre cette phrase est ce qui me manqua. Bien plus encore, la possibilité de me la formuler claire et nette » (*JVL*, 100). C'est donc à juste titre que, dans un ton singularisé par la mélancolie, le dépaysement, la désillusion, le chagrin, le désappointement et ressentiment, le protagoniste affirme : « on ne quitte pas sa terre » (*JVL*, 125). Penser quitter et oublier entièrement est une forme de « joie mauvaise » (*Le Cri*, 145) pour celui qui se jette dans une telle pratique ; c'est en quelque sorte « regarder un noir soleil » (*JVL*, 101). Notons ici que ces oxymores ont tout leur pesant d'or puisqu'elles participent de la dénégation de l'idée selon laquelle, aucun individu ne peut échapper à ce qui a fait de lui ce qu'il est : sa culture. Cette fuite a permis au personnage d'entrer en contact avec d'autres humains, d'autres cultures, d'autres façons de faire. Ce départ permet ainsi au personnage de tisser des relations de natures diverses avec d'autres individus.

Au-delà des contraintes traditionnelles, le contexte social y joue également sa partition. La lecture des textes de Gaston-Paul Effa permet de voir qu'il fait philosophiquement, l'autopsie d'une Afrique déchirée et partagée entre guerre, misère, disette et précarité amenant les personnages à traverser les frontières. La description de l'espace africain dans *Le Cri* le démontre à suffisance : « c'était une région lointaine, inconnue, région sauvage où le voyage était difficile hors des rares pistes que l'on y trouvait parfois, creusées de profondes ornières » (*Le Cri*, 11). Ici, l'écrivain énonce et dénonce l'état piteux de certaines routes africaines. L'éditeur du même roman choisi de résumer l'œuvre en ces termes : « Au pays des Hommes intègres, dans une Afrique lointaine et mythique, règnent le choléra et la famine (...) ». Cet extrait présente une société africaine qui fait face aux épidémies, au dénuement et à l'indigence. Par ailleurs, dans un débat tambour battant, Osele rappelle à son épouse Hélène les tristes réalités de l'Afrique : « ils n'ont ni sécurité sociale, ni allocations familiales, ni aide au logement, encore moins une carte de crédit ». C'est pourquoi il conclut « ils ne peuvent compter que sur l'argent que leur donne » (*NET*, 12). Le romancier par la voix de son personnage reste tranché et n'apporte aucune nuance en utilisant l'hyperbole qui « augmente ou diminue les choses avec excès, et les présente au-dessus ou bien au-dessous de

ce qu'elles sont »¹, il n'en demeure pas moins vrai que ces données font partie intégrante de l'Afrique auxquelles s'ajoutent le fait de « payer les scolarités, soigner les rhumatismes, les paludismes, les diarrhées, panser les plaies, habiller les morts » (*NET*, 23). Et il convient signaler que le narrateur justifie son arrivée en France et son assistance par le fait que sa famille africaine a besoin de cette aide inconditionnelle. Au total, c'est l'expression d'un inconfort existentiel qui se déploie sous l'angle de la de la précarité, situation fragile, au bord du gouffre, on se rappelle de cette déclaration de Isaac, personnage de Luc Bassong « si je ne pars pas en France cette année, je fais un malheur. Mettez-vous à place : au pays, je n'ai pas d'emploi, si ce n'est récupérer de vieux métaux (...) »². Cela est d'autant plus vrai que pour Schnapper, « les mouvements de populations ont toujours existé et sont inévitables, pour des raisons politiques autant qu'économiques »³. L'accent étant mis ici sur les aspects économiques qui intègrent le social.

Enfin, Le roman *Voici le dernier jour du monde* est en quelque sorte, le texte qui retrace tous les problèmes de l'Afrique provoquant l'immigration. Au plan sanitaire, on enregistre « la prolifération du sida, du paludisme, du virus d'Ebola » (*VDM*, 8). Bien entendu, certaines de ces maladies sont également citées dans *Le cri*. Au plan économique et social, « tous les pays se disputent la place mondiale de la corruption, la dévaluation du franc CFA » (*VDM*, 8). Pour lui en effet, la corruption et les détournements ont un terreau fertile en Afrique. De ce fait il dit : « les travaux de rénovation n'avaient jamais été terminés et qu'il était sans doute vrai que l'entrepreneur avait détourné une partie des fonds au profit de sa famille » (*VDM*, 35-36) il conclut ainsi, « comme je tachais de dissimuler le fait que, ayant quitté le pays depuis des années, je n'étais plus guère au courant de ces pratiques de corruption, apparemment si répandues dans l'administration » (*VDM*, 63). Les problèmes liés à l'inondation n'échappent pas au romancier : « L'eau partout, et sur la chaussée, où ne passent plus que de rares, de lentes voitures » (*VDM*, 18). Tout se passerait comme si en Afrique il est question de la « vie dans toute son impureté impudence » (*VDM*, 20) qui suscite une « nausée » (*VDM*, 20). D'autre part, la quête d'une scolarisation plus moderne constitue un autre facteur de la rencontre des cultures.

¹Pierre Fontanier, *Les Figure du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 123.

² Luc Bassong, *Comment immigrer en France en vingt leçons*, Paris, Eds. Max Milo, 2006, p. 10.

³Schnapper, *L'Europe des immigrés*, Paris, François Bourrin, 1992, p.9.

1.2.3- La quête d'une éducation à l'occidental : facteur de la rencontre des peuples

Les sociétés africaines reconnues par leur prédominance orale et le retard qu'elles ont accusé dans les avancées technologiques astreignent les jeunes à s'intéresser davantage aux sociétés occidentales dans le but de parfaire ou d'approfondir leurs connaissances scientifiques. C'est dans ce même sillage, que certains êtres de fiction sont candidats à l'immigration pour se garantir une éducation conséquente devant leur permettre à subvenir à leur besoin et en retour, aider les familles en Afrique. Ainsi, on établit le rapport de cause à effet qu'il y a entre la migration, l'éducation et la situation postcoloniale décliné par Nathalie Philippe comme suit ; « l'écrivain qui se trouve aujourd'hui entre l'Afrique et l'Europe doit compter avec la situation postcoloniale qui sous-tend les relations entre ces deux territoires »¹. Si dans leur ensemble, les personnages camerounais veulent approfondir leur éducation en France, c'est dû à l'histoire coloniale qui unit le Cameroun à la France.

Dès lors, on peut affirmer qu'à partir de l'éducation, il y a contact entre les identités africaine et française. En passant d'un lieu à un autre pour des raisons éducatives, les personnages d'aires culturelles différentes se rencontrent. La rencontre entre le jeune Osele (héros du roman *NET*) et les français est le fruit de la bourse d'étude dont il va bénéficier étant encore élève à Douala. Ce motif est clairement exprimé dans le passage suivant :

Encouragé par mes professeurs, j'avais participé à un concours de sciences où je me distinguai. Lorsque j'eus seize ans, les pères des Missions décidèrent de m'offrir une bourse d'études qui me permettait de venir en France. Je fus accueilli au Foyer de l'étudiant catholique, le FEC, à Strasbourg. Je ne payais pas ma chambre. Un accord signé avec les pères d'Afrique m'en dispensait. (*NET*, 38)

En réalité, cette bourse qu'il obtient n'est pas le fruit du hasard. Bien que vivant au sein d'une communauté où l'éducation moderne n'est pas toujours la chose la mieux partagée car pas accessible à tous, le jeune a toujours manifesté un amour prononcé pour l'école, au côté de sa grand-mère. Cette dernière lui a inculqué des valeurs qui d'ailleurs vont l'accompagner tout au long de sa vie. Déjà qu'il le dit lui-même :

Très jeune, j'eus le gout de l'école. Quinzième d'une famille de trente enfants, j'avais vingt frères et neuf sœurs, dont aucun n'allait à l'école. Pour moi, je l'aimais. J'ai toujours pensé que le savoir n'est qu'une patiente traduction du monde, qui exige obstination et passion. Cette conviction, je l'avais acquise très tôt, auprès de ma grand-mère, pour qui j'étais l'enfant le plus doué du village. (*NET*, 36)

C'est la même réalité qui caractérise Valère, héros du roman *À la vitesse d'un baiser sur la peau*. Sa rencontre avec Hilda l'alsacienne résulte de son voyage du Cameroun pour

¹Nathalie Philippe, « Ecrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques » in *Hommes & migrations*, 2012, p. 30.

Strasbourg pour parfaire ses études puisqu'il voyage avec le statut de jeune apprenant noir. Il dit à ce sujet : « je quittai Douala pour Strasbourg (...) si tôt entré au lycée, j'agis comme si j'avais honte d'être noir parmi les Blancs » (*VBP* : 31). Il convient néanmoins de préciser que les romans de Gaston-Paul Effa reprennent en quelque sorte du moins à partir de cette thématique et telle qu'elle est mise en mots, les pionniers du roman africain de l'immigration. Chevrier explique que

Pour les personnages mis en scène dans ces œuvres pionnières, il s'agissait avant tout d'une expérience de courte durée, généralement valorisée par l'acquisition d'un diplôme prestigieux ou d'une qualification enviée, au terme desquelles se profilait le retour au pays natal qui n'impliquait aucun reniement des origines¹.

Par ailleurs, ils s'inscrivent aussi dans le sillage des écrivains de la nouvelle génération des années 1990. Ceux-ci produisent une littérature de l'immigration dans laquelle « il ne s'agit plus d'un séjour temporaire pour étudier en France, mais d'un départ motivé par des raisons économiques (nous ajoutons sociales) et d'un séjour à la durée incertaine, pour celui ou celle qui est à la recherche d'une vie nouvelle »².

Somme toute, la rencontre entre diverses cultures émane de plusieurs facteurs qui sont entre autres, la colonisation, la fuite des responsabilités ancestrales et la volonté pour certains de parfaire leurs formations académiques au-delà des frontières nationales en se jetant dans la sphère occidentale qui garantit un cadre plus ou moins idéal pour les études de hautes études. L'analyse permet de voir que l'immigration est au cœur de la rencontre des peuples. Les différents personnages des textes analysés sont des migrants. Ils partent des terres d'origine pour celles d'accueil pour diverses raisons. À partir de ce moment, on peut mieux comprendre Désiré Atangana Kouna qui affirme que « le phénomène de l'immigration est tributaire du social et de l'économique »³. C'est dire que chaque personnage migrant justifie ce processus par des motifs d'ordre social et économique. C'est un voyage qui ne se fait pas à sens unique. L'analyse a montré que les textes d'Effa décrivent la migration Sud-Nord et Nord-Sud. Dès lors, si l'Homme est véritablement une cigogne, son voyage dans l'univers l'astreint à faire la rencontre d'autres semblables avec qui il tisse et noue plusieurs types de relations.

¹Chevrier, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Paris, Edisud, 2006, p.159.

² Odile Cazenave, *Afrique sur seine. Une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 24.

³ Désiré Atangana Kouna, *La symbolique de l'immigré dans le roman francophone contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 108.

1.3- Mise en mot de la typologie des relations humaines dans la fiction

La pratique de l'immigration favorise la rencontre des cultures. Les déplacements massifs du Sud au Nord et du Nord au Sud obligent les êtres vivants à nouer de rapports de nature différente. Les problématiques liées à la migration, qu'il s'agisse de l'immigration ou de l'émigration occupe une place de choix dans les textes de fiction contemporaine. Une lecture postcoloniale des fictions contemporaines consacre ainsi une si grande importance aux questions migratoires comme le signalent déjà Jean-Marc Moura dans un entretien en ces termes :

Il me paraissait également important de rappeler l'actualité persistante des études postcoloniales qui rencontrent notamment ce domaine un développement accéléré que sont les études sur la migration, tant pour ce qui regarde les immigrés, les exilés ou les voyageurs. La littérature en reçoit nombre de ses thèmes et formes qu'il reste à étudier. Elles rencontrent également les études sur la mondialisation¹.

Les écrivains d'expression française mettent en mots de nouvelles thématiques liées au contexte de la mondialisation, de la traversée des espaces, et du dialogue des cultures. En effet, la littérature africaine contemporaine est caractérisée par ce qu'on peut qualifier de romans d'immigration qui, dans la perspective de la migritude de Jacques Chevrier, présentent les relations que les personnages migrants entretiennent avec ceux des terres d'accueil de même que les vicissitudes qu'ils rencontrent. Cela est d'autant plus vrai que pour Dominique Schnapper, « les mouvements de populations ont toujours existé et sont inévitables, pour des raisons politiques autant qu'économiques »². C'est reconnaître explicitement que le phénomène migratoire est une donnée inhérente à la nature humaine. Les humains sont appelés à traverser les espaces, à partager le monde et à développer des relations amicales, de copinage ou sentimentale.

1.3.1- Migration et développement des relations amicales

Certains personnages migrants des textes d'Effa développent de liens conviviaux avec les pairs témoignant par le même acte, leur volonté à vivre ensemble. Autrui apparaît dans ce cas comme source d'enrichissement et moyen de régénération par l'ouverture et la perméabilité au semblable. Les attitudes ethnocentriques volontiers perçues comme des postures racistes,

¹ VERNAY Jean-François (2019), « Entretien avec Jean-Marc Moura : du postcolonialisme en littérature », in *Nonfiction*, (on ligne), <https://www.nonfiction.fr/article-9996-entretien-avec-jean-marc-moura-du-postcolonialisme-en-litterature.htm>, mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022.

²Dominique Schnapper, *op.cit.*, p.9.

la réserve, l'hostilité et le rejet laissent le champ libre à l'accueil, la tolérance et l'amitié. Il apparaît qu'à la rencontre d'un autre être humain, ce qui est rapidement perçu ce sont les différences identitaires et culturelles qui fondent l'individualité. Pourtant, tous les êtres détiennent un minimum de support à la fois universel et commun : la nature humaine. Elle détermine de façon abyssale « ce que nous sommes et ce que nous pourrions être »¹. Qualifiant cette nature humaine, Mbembe parle notamment de « la reconnaissance réciproque de nos communes vulnérabilité et finitude »². Cette commune nature des Hommes est représentée par l'image d'une bougie allumée. Elle se fond au fur et à mesure. L'idée sous-jacente est que la chair humaine n'est qu'une vanité. La thématique de la finitude est consubstantielle au *Commonwealth Literatures* en l'occurrence les œuvres de Richard N'tiru au rang de laquelle *The roses are Withering*³. C'est la raison pour laquelle Effa déclare : « nous mourons séparément mais vivons ensemble. Vous avez oublié le vivre-ensemble pour privilégier le vivre-séparé » (*DPH*, 104). Ainsi, dès son arrivée en France, Obama tisse avec les autres étudiants, de très bonnes relations. Ce qui lui permet de vivre tranquillement les premiers mois de son séjour au collège Saint-Etienne. Il affirme : « pendant les premiers mois où j'étais en terminale littéraire, je ne m'étais jamais senti vraiment étranger, rejeté par les autres » (*JVL*, 23). Ce moment est amical bien qu'éphémère. La relation avec autrui doit se fonder sur l'amitié et Aristote souligne l'importance de l'amitié pour l'Homme en ces termes :

L'amitié n'est pas chose qui s'improvise. Il y faut du temps et de l'habitude. (...) La volonté d'être amis peut être rapide, mais l'amitié ne l'est point, car le proverbe a bien raison : 'On ne peut guère se connaître mutuellement, avant d'avoir mangé ensemble des boisseaux de sel'⁴.

Comme on peut le voir, l'amitié, tout comme le vivre-ensemble, ne se présentent pas comme un menu fretin mais comme une construction qui émane de la volonté des Hommes bref, de « l'habitude » centrée sur les valeurs de solidarité, de fraternité, de partage et d'amour. S'intéressant particulièrement à celle de la solidarité, Effa affirme :

Récapitulons. La solidarité, c'est le fait d'être les uns avec les autres. En chacun, il y a des autres aussi. De là, l'obligation réciproque pour tous les humains d'aider tous les humains. Un sourire peut sauver un homme de la mort. Une parole bienveillante peut illuminer la journée d'un cœur en crise (*DPH*, 104).

¹ « La nature humaine Le socle fondateur naturel de tous les êtres humains » conférence d'Éric Lowen donnée le 02/10/2008 à la Maison de la philosophie à Toulouse. On line. Consulté le 09 avril 2018.

² Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 9.

³ Richard N'Tiru est un poète et éditeur ougandais qui s'est révélé dans les *Commonwealth Studies* par sa collection de Poèmes, *Tensions*, Nairobi, East African Publishing, 1971.

⁴ Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, Livre VIII chapitre 3.

L'auteur de *Afriques indociles* déclare à ce sujet que :

Dans les traditions africaines antiques par exemple, le point de départ de l'interrogation sur l'existence humaine n'est pas la question de l'être, mais celle de la relation, de l'implication mutuelle, c'est - à - dire de la découverte et de la reconnaissance d'une autre chair que la mienne. C'est la question de savoir comment chaque fois me transporter en des lieux lointains, à la fois différents de mon lieu et impliqués en lui. Dans cette perspective, l'identité est une affaire non de substance, mais de plasticité. Elle est une affaire de cocomposition, d'ouverture sur le là-bas d'une autre chair, de réciprocité entre de multiples chairs et leurs multiples noms et lieux.¹

Dans *NET*, c'est l'amitié entre Osele et les autres migrants africains en France qui va lui permettre de se reconsidérer comme homme après sa séparation de son épouse Hélène. En effet, Hélène ne pouvant plus supporter sa détermination à se soucier de sa famille africaine à temps et à contretemps, décide de s'écarter d'Osele qui va connaître les moments les plus difficiles de son séjour en France. Seule la rencontre de Cissé, de Daniel et des autres africains permet au Héros de réaffirmer son être-dans-le monde. Le petit clan que ces Africains formaient leur permettait de se raconter les expériences collectives de Noirs. Le passage ci-après l'illustre clairement :

Nous parlions, nous parlions aux gens. Nous nous parlions. Les mots allaient de l'un à l'autre en se mêlant à notre souffle. On racontait l'histoire de tous les immigrés de France, celle des sans-famille, des sans-domiciles, des mendiants, de ceux qui avaient quitté leur maison et espéraient en reconstruire une autre quelque part. (*NET*, 91)

La souffrance que tous endurent et leur appartenance au même continent, constituent des motifs du développement de l'amitié. Chacun d'entre eux raconte les histoires de son pays natal. C'est la raison pour laquelle le narrateur affirme :

Daniel était noir. Un nèg-noir brulé par le soleil, un Guadeloupéen. Les Antillais, nous ne sommes même pas des ombres qui laissent derrière elles un minuscule filet de poussière. Nous avons rejeté notre nature de nègre d'Afrique et la fierté de nos corps, nous avons inventé le créole pour avoir une langue à nous, nous ne sommes plus assez nèg-noir, on nous a fait rentrer la révolte dans la tête à grands coups de fouet. (*NET*, 92)

En développant cette nouvelle vie avec ses amis, Osele vit une nouvelle vie et peut donc se réjouir de la connaissance de ses amis en affirmant ceci : « il me semblait que la chaîne qui m'avait jusqu'alors entravé se dénouait et que, de nouveau, il y avait au monde place pour moi » (*NET*, 96). De ce fait, on peut conclure que Gaston-Paul Effa, met en mots le principe selon lequel, l'Homme doit rester « en l'état de veille », un état qui doit l'amener à toujours accueillir l'inconnu et à embrasser l'inattendu. Par ailleurs, aussitôt que le narrateur

¹ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 43-44.

de *DPH* rencontre Talla, il se tisse une grande amitié qui favorise par la suite son initiation : « quelques années au paravent, j'avais fait la connaissance de Tala, une femme pygmée qui avait entrepris mon initiation à l'animisme » (*DPH*, 27). C'est la même réalité qui est décrite dans la *Verticale du cri* entre les personnages Epha et Tala.

En somme, Dans le sillage de la relation à autrui, se positionne non seulement sa reconnaissance mais davantage l'idée du partage d'un même espace, d'un même monde qui est compris comme étant un patrimoine commun. Il faut poser des actes qui parlent de rencontres, de dépasser ses peurs, de solidarité quotidienne, mais aussi d'actes collectifs que l'on regroupe souvent aujourd'hui sous les termes « d'initiatives citoyennes ». Au sens où l'entend Jean-Pierre Pinet, l'un des aspects importants pour le vivre-ensemble, c'est de connaître (et reconnaître) l'histoire, les réalités vécues mais aussi le ressenti de l'autre. C'est cette attitude qui a permis au héros de se retrouver dans le monde. Toutefois, en contexte de rencontre interculturelle, il peut également au-delà de l'amitié, émerger des liens sentimentaux entre les personnages.

1.3.2- Immigration et développement des liens sentimentaux

La question du vivre-ensemble se lit également sous l'angle des rapports sentimentaux qui naissent en situation de brassage des cultures. Dans les œuvres de fiction, les personnages de cultures différentes entretiennent des relations amoureuses qui parfois, s'étendent jusqu'au mariage. Il faut d'emblée reconnaître que dans la plupart des cas, le début s'avère toujours jovial, époustouflant et appréciable par les différents partenaires sauf que les crises identitaires, les préjugés et les stéréotypes finissent par imposer leur veto à la tolérance, à l'acceptation et au dialogue. C'est la raison pour laquelle ces relations s'achèvent souvent en queue de poisson. Dans *VBP*, il est question de la relation de Valère l'africain avec Hilda la française. Très tôt arrivé dans le domicile d'Hilda, cette dernière jusque-là avait une très mauvaise appréhension des Noirs. Elle commence à manifester et à exprimer ses sentiments vis-à-vis de Valère. Ainsi elle dit :

De temps en temps, un accord plus harmonieux me faisait lever les yeux vers la cloison, tandis que je le répétais en moi-même et chaque fois je prenais davantage conscience de ma chance. Heureusement que j'avais cédé à ces paroles qu'il avait dites lentement, comme en rêve ... J'avais ressenti au cœur comme une soudaine pique, et en moi déjà il y avait eu une imperceptible et douloureuse attente. Ce sourire qu'il avait eu ne s'était pas adressé à moi, mais au-delà de moi. J'étais dévorée par sa parole, par ses regards et par sa bouche...dévorée, je l'étais aussi par cette voix où l'accent africain se faisait entendre comme l'eau qui sourd des collines, au printemps, sous la dernière neige. (*VBP*, 11-12)

Ce passage, d'une tonalité lyrique et dominé par une caractérisation lexicale méliorative est la preuve des sentiments très affectifs qu'Hilda nourrit à l'endroit du protagoniste africain Valère. La relation amoureuse gagne en tonus lorsque Hilda commence, jour après jour, à répéter les mêmes mots, les mêmes phrases qui caractérisent une jeune fille aussi amoureuse : « pendant des jours, je ressassai comme une ritournelle, sans pouvoir m'en rassasier, ces impressions de bonheur. Ce qui m'émouvait, c'était de penser que ce Noir que je logeais, si réel et si éloigné de moi, aimait maintenant mes désirs (*VBP*, 19-20). De façon réciproque, Valère ressentait et exprimait également ses sentiments dans un ton presque identique : « Souvent, je me laissais aller à fermer les yeux en pensant à elle, ce qui réveillait en moi de plus secrètes histoires. Cette Alsacienne, blonde aux yeux bleus, me faisait pénétrer dans un monde de rêves, dans la petite-bourgeoisie strasbourgeoise, si fermée d'ordinaire. » (*VBP*, 44) et au personnage de conclure : « notre amour s'allumait tout de suite et flambait longtemps, muet, clair, vif comme la flamme de cette vieille lampe à pétrole que faisait jadis bruler ma grand-mère au bord de son fleuve lointain » (*VBP*, 46). Au vu de tout ceci, on est en droit d'affirmer qu'il s'agit d'une relation sentimentale profonde au sein de laquelle, les partenaires ressentent, l'un pour l'autre, un amour si délicieux. Quoique chaotique comme on le verra plus tard. Plusieurs moments d'extase inondent l'œuvre voici un morceau choisi :

Dès les premiers instants, nous étions restés seulement allongés sur le lit, encore vêtus, moi sur elle, l'embrassant ou respirant son cou, ses cheveux, la naissance de sa gorge, m'enivrant de ce parfum ténu et doux qui montait d'elle, de ces gestes tendres qu'aucune Africaine n'aurait fait, et que, à présent, Hilda faisait d'elle-même ; cherchant ma bouche, se nouant à moi, m'attirant au plus près d'elle comme pour se convaincre de la réalité, de la pesanteur de ce corps sur sa poitrine. (*VBP* : 47- 48)

Ces moments d'extrême sensation justifie le mariage interculturel entre Noir et Blanc. Cela est d'autant plus vrai que dans *NET*, on observe le mariage entre Osele et Hélène la Française. Le personnage fait la rencontre d'Hélène dans une période où il connaît de la vraie disette. Il le démontre en ces termes : « j'étais encore à l'école des mines lorsque je connus Hélène. Nous ne sortions pas souvent, il est vrai, mais je n'avais pas d'ordinaire de quoi lui offrir les plus simples présents - pas même un bijou, ni une échappe, un parfum ou seulement des fleurs. Je n'avais pas non plus de quoi l'emmener au restaurant, au spectacle » (*NET*, 108-109). En revanche, si le couple Valère-Hilda a connu des moments inoubliables en raison de l'amour qui les unissait, celui d'Osele-Hélène n'a pas été un long fleuve tranquille en raison des attachements d'Osele à sa tradition africaine. C'est ce qui lui a valu son expulsion de la case familiale par Hélène : « nous restâmes un moment en silence, puis Hélène reprit – puisque c'est ainsi, le peu de temps que tu vas encore passer sur terre, tu le passeras seul

désormais. Prends tes affaires et tire-toi, je ne veux plus de toi ici » (*NET*, 13). C'est le même fait qui caractérise Fabien l'Africain et Rosie la Française dans *Voici le dernier jour du monde*.

En définitive, les premières rencontres des Africains en France s'avèrent bonnes et appréciables sauf que, et comme on le verra plus tard, il s'agit d'une « relation amoureuse à la fois rangée et chaotique » (*VBP*, quatrième de couverture) en vertu d'un certain nombre de faits, d'actes, de mentalités qui loin de participer au vivre-ensemble, font de la terre d'accueil, un espace d'inimitié où la catégorisation et le racisme constituent les maîtres mots. Ceci débouche d'ailleurs sur certaines inductions sociétales qu'il convient d'analyser sous le label des résultats de la rencontre culturelle.

1.4- Les résultats de la rencontre culturelle

Les déplacements massifs sont une réalité consubstantielle à l'espèce humaine. La traversée des espaces semble dicter son veto à l'idée du cloisonnement des êtres. Au sein des sociétés multiculturelles, les produits de la rencontre sont diversement appréciés en vertu des mentalités, des discours prononcés et des attitudes que les uns développent vis-à-vis des autres. L'écriture romanesque francophone contemporaine, une production de l'entre – deux mondes - permet de montrer que les Hommes représentés dans la littérature comme sujets migrants sont à cheval entre l'acceptation et le métissage, le rejet et impossibilité du dialogue des cultures.

1.4.1- La naissance du métissage

Le métissage culturel se définit comme le croisement de variétés différentes appartenant à la même espèce. C'est le mélange des cultures différentes. À un méta niveau, on peut parler du croisement des « races » ou des identités notamment africaines et occidentales dans le cadre de la présente réflexion. Le métissage culturel apparaît dès lors comme un produit de la rencontre qui elle-même naît de l'immigration. S'il est vrai que « le nomadisme »¹ est le propre de l'Homme au sens ou l'entend Jacques Attali, la mondialisation des flux migratoires influent singulièrement la littérature, donnant ainsi naissance à ce qu'on qualifie désormais de « littérature de l'immigration, dont le but était de faire l'esthétique de l'immigration, c'est-à-dire la représentation littéraire du phénomène social de l'immigration. « La situation et la vie

¹Jacques Attali, *L'Homme nomade*, Paris, Fayard, 2003, p.15.

de l'exilé »¹ dont parle Jacques Chevrier dans sa logique de la migritude accorde ainsi un rapport non moins conséquent au métissage culturel.

Le corpus étudié est constitué majoritairement des romans de l'immigration au sein desquels transparait bien le métissage. De prime abord, *NET*, retrace le voyage d'Osele du Cameroun pour Strasbourg. Une fois en Europe, il va épouser Hélène la Française. Il s'agit là de l'union entre l'Africain et l'Européenne. De cette union, vont naître des enfants qui sont de véritables métis situés entre l'Afrique et l'Europe. L'esprit d'acceptation qui caractérise le personnage dès son arrivée en France provient déjà de la formation de l'être hybride qu'il a reçue depuis sa jeunesse. Un fils de féticheur formé par les missionnaires catholiques. Il dit lui-même qu' « une falaise s'était dressée devant ; et c'est dans le contraste renversant des couleurs que j'évoluais, tiraillé entre deux cultures, j'avais le sentiment d'être une noix de coco, noir à l'extérieur, blanc à l'intérieur » (*NET*, 73). L'intrigue illustre que plusieurs enfants sont nés de leur union notamment Aban et Joséphine. Et, au-delà des simples êtres de fiction, ils jouent un capital rôle dans la construction de l'histoire puisque c'est à cause d'eux que naît la mésentente entre les deux partenaires et plus tard, vont permettre bien que ce soit éphémère, une certaine accalmie. Ainsi, il affirme : « de plus en plus, il me semblait que mes enfants étaient les êtres les plus chers, les seuls que j'aimais, les seuls aussi avec qui j'aurais dû raisonnablement vivre. Ce que je n'aurais jamais osé auparavant, je le faisais à présent : c'était moi, désormais qui organisait le jeu » (*NET*, 124). « En retrouvant mes enfants, c'est à ranimer le plaisir des choses simples que j'aspirais, d'un bout à l'autre » (*NET*, 125). Ces enfants métisses bénéficient d'une bonne prise en charge de leur mère française. Et plus tard c'est à grâce à eux que leur père Osele retrouvera la stabilité mentale et peut jouir des plaisirs mondains. À juste titre, il dit :

Me promener avec Alban et Joséphine, dormir ; me réveiller, manger, aller au travail, écouter de la musique, lire un bon livre, perdre mon temps, le gagner. Le bonheur retrouvé, il faut croire qu'il est bien fort cependant, puisque j'assistais à sa débandade en moi, je m'abandonnais à lui tout entier. Je me disais que l'obsession de la joie n'est qu'une de ces formes que prend, chez certains êtres, l'élan de vivre, ou le simple instinct de conversation peut-être. La délivrance allait se produire. Le terme était déjà donné, comme dans la chanson, encore un couplet c'est le dernier. (*NET*, 125- 126)

Certes, de la rencontre culturelle découle le métissage mais aussi d'autres données liées à la non-acceptation.

¹Jacques Chevrier, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Paris, Aix-en Provence, 2006, p.159.

1.4.2- L'émergence du rejet

La volonté manifeste de plusieurs écrivains de la diaspora notamment ceux d'expression française à se définir comme de véritables citoyens du monde est la résultante de la traversée des espaces traduisant par le même fait, l'affirmation d'une identité postcoloniale rhizome et cosmopolite. Dans un tel contexte, les Hommes de lettres tentent tant bien que mal de mettre en mots, l'anxiété et la hantise du passé qui astreint les personnages de fiction à quitter les terres d'accueil pour finalement revenir vers les terres d'origine où ils rencontrent parfois pas mal de vicissitudes de réintégration. Ce chemin d'aller et retour peut être vu comme une véritable « aventure ambiguë » au sens de Cheikh Hamidou Kane. On se situe dans le contexte d'une écriture de la nostalgie. Partant de plusieurs faits devenus de véritables lois de la poétique romanesque de Gaston-Paul Effa, les nouvelles écritures de soi au - delà d'une niaise redéfinition identitaire, ont également un rapport non moins négligeable avec la problématique du retour au pays natal, un ailleurs parfois hypothétique et nostalgique à partir du moment où ils sont rejetés dans l'espace d'accueil.

De prime abord, la plupart des personnages étudiés dans le cadre de cette réflexion et candidats à l'immigration pour des raisons hautement variées sont pratiquement des êtres hantés par l'envie d'un ailleurs vu comme un véritable *eldorado*, comme la terre promise dans laquelle coule miel, espoir, bonheur et richesse. Dans *VBP*, le héros Valère le prouve en ces termes : « c'est le moment que je jugeai opportun pour lui annoncer que j'allais poursuivre mes études à Paris. Paris cette ville qui fait rêver tant d'Africains ! C'est la seule hypothèse de bonheur que j'envisageais avec calme » (*VBP*, 117). Les mots du personnage, d'un ton aussi ferme justifient sans ambages les projections que les Africains se font de Paris, cela témoigne en réalité une *soif de l'Europe*¹. Dans *JVL*, le héros Obama est déterminé à fuir la misère et la souffrance qui caractérise son Afrique. Déterminé à construire une carrière exaltante, il est porté par l'envie de Strasbourg, cette terre prometteuse. C'est ce qui lui fait dire : « je vais bâtir ma vie, je quitte l'Afrique » (*JVL*, 13). C'est à partir de ce moment que le titre *Je la voulais lointaine* prend tout son sens. En effet, dans les productions romanesques de l'immigration et comme le dit si bien Flora Amabiamina,

¹Omar Ba, *Soif de l'Europe, témoignage d'un clandestin*, Paris, Ed. du Cygne, 2008.

Les jeunes personnes généralement peintes dans la posture d'immigrés ou des candidats à l'exil justifient ainsi leur entreprise par la grande pauvreté dans laquelle ils vivent avec leur famille. Ils ont alors un dessein simple : améliorer leur condition à tous devenir le messie à même de créer à leur famille un destin nouveau¹.

L'immigration devient ainsi le chemin oraculo-messianique qui doit extirper les communautés du spectre de la galère ambiante ; d'où cette déclaration de la maman d'Osele à la veille de son départ pour la France : « quand tu seras (...) quand tu seras en Europe, tu penseras à nous ... Peut-être seras-tu ministre ou ambassadeur ; Yannick Noah, Manu Dibango, Calixthe Beyala eux non plus n'ont pas oublié d'où ils venaient » (*NET*, 134). Déjà que pour les Africains, affirme Valère :

Il suffisait de croire que j'étais en France pour croire que j'allais faire une grande carrière. C'est bien connu : la lumière, le vent, les trottoirs, tout est plus beau en France. Et l'argent se ramasse à la pelle, il suffit de se baisser. C'est le paradis. Même les femmes sont forcément plus belles. (*VBP*, 162).

De cette déclaration, ressort clairement un ensemble de mentalités qui caractérisent les pensées des africains dans la société contemporaine. Ces dites pensées sont typiquement fondées sur l'idéalisation de l'ailleurs.

Par ailleurs, une fois en Europe, les choses ne se passent toujours comme envisagées dans les terres d'origine. Entre la culture acquise et la culture apprise, se trouve un si grand fossé qui oblige les uns notamment les Blancs à rejeter les migrants. Ce rejet qui est le propre des écritures migrantes est bel et bien mis en mots dans la production de Gaston-Paul Effa. Si pour Obama le départ l'éloignera de son Afrique natale, la vie à Strasbourg ne sera la voie par laquelle il pourra « bâtir une vie ». Loin des bonnes impressions du début qui en principe ne sont qu'éphémères, le rejet va commencer à se manifester par des actes et des situations qui s'inscrivent nettement aux antipodes de la justice et de l'équité. Dans *JVL*, il affirme à ce sujet

Mais dans ce grand lycée, j'eux bientôt le sentiment accablant que, malgré mes bonnes notes, je n'étais rien. Aux premiers oraux de philo, il avait suffi que dans l'angoisse et l'affolement que les adolescents éprouvent à être « le nouveau », je bafouille « mornitude » pour dire « morne », « essencerie » pour « station-service », pour que le professeur juge que je parlais une langue archaïque. En effet, il me semblait que mon intelligence, à n'être pas reconnue, s'éteignait, que je n'étais plus que cette masse hébétée qui se tassait aux derniers rangs avec l'espoir que, peut-être, on l'y oublierait. En même temps, je souffrais d'une injustice essentielle (*JVL*, 23).

Ce sentiment de rejet et d'injustice que ressent le personnage est davantage perceptible notamment dans les secteurs de regroupement au sein de la structure académique qui

¹Flora Amabiamina, « vivre l'ici dans l'ailleurs ; entre les eaux des personnages migrants. Lecture de quelques romans francophones de la migration » in Roger Fopa Kuete et Bernard Bienvenu Nankeu, *Francographies africaines contemporaines. Identités et globalisation*, Bruxelles, Peter Lang p. 80.

l'accueille ; c'est la raison pour laquelle il affirme qu'« à midi, à la cantine, je me sentais étranger, séparé (JVL, 28).

De façon plus abyssale, le rejet se fonde sur ce qu'Achille Mbembe qualifie de « séparation ». Cette idée émane lorsque dans ces sociétés, il existe des camps ou des cadres pour des êtres purs et un autre pour les impurs (l'ennemie). Il faut qu'ils se tiennent à l'écart des autres pour que leur control soit possible. Cela correspond à la bifurcation qu'Alexandre Biyidi Awala¹ fustige avec véhémence dans *Ville cruelle*² lorsqu'il parle de Tanga Nord et de Tanga Sud. La « société d'inimitié » est marquée par des actes violents et arbitraires et sa présence dans l'autre camp ne se termine pas sans que l'ennemi ne porte des stigmates parfois indélébiles. On peut se souvenir du lynchage de Meka dans *Le Vieux nègre et la médaille*³. Ces exemples des romans francophones convoqués visent à appréhender davantage l'esprit séparationniste qui prédomine dans les terres d'accueil de même que les actes de forfaiture qui en découlent. C'est à juste titre que le penseur déclare que « l'ère est donc au fantasme de la séparation, voire d'extermination. Elle est à ce qui ne se met pas ensemble à ce qui ne réunit point ; à ce que l'on n'est point disposé à partager ».⁴ En effet, le héros lui-même estime que « longtemps, j'eus le sentiment de n'être pas appartenir à cet établissant, à cette ville, à ce pays. J'étais à part, sans racines. J'étais sur une terre où, nulle part, ma place n'était plus marquée » (JVL, 28). Si Osele est dominé par sa famille et sa culture africaine, Hélène qui ne supporte pas ces manies produit aussi des discours qui marquent un rejet du Noir d'où la signature du divorce entre les deux. D'autre part, VBP permet de voir comment le Noir est effectivement rejeté en Europe. De fait, la belle-mère de Valère se positionne comme un

¹C'est un écrivain camerounais très prolifique qui a émergé dans la littérature africaine francophone entre 1954 et 1995. D'un pseudonyme à un autre, il consacre la première partie de sa littérature à la critique de la colonisation, de l'impérialisme occidental notamment français dans les territoires d'outre - mère. D'Eza Boto avec *Ville cruelle* en 1954 jusqu'à Mongo Béti avec *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956) , *Mission terminée* (1957) et *Roi miraculé* (1958), il fustige les faits ayant marqué l'histoire o combien tumultueuse de la situation coloniale entre autre on peut rapidement citer : l'histoire du Cacao de Banda, la séparation des villes, la destruction de la mission occidentale, la dénonciation de la religion et la raison occidentales , la destruction des valeurs culturelles et surtout la présentation de l'hypocrisie qui caractérise l'église catholique en Afrique. C'est donc une littérature purement engagée qui conçoit la littérature comme une arme de combat dont le fondement est l'essai du penseur et auteur français Jean Paul Sartre philosophe existentialisme : *Qu'est-ce-que le littérature ?*, Paris Gallimard, 1948.

²Eza Boto, *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine, 1954.

³ Ferdinand Oyono retrace ainsi la fin déplorable de la décoration de Méka qui par inadvertance s'est retrouvé dans la société qui lui est interdite à une heure tardive. *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Présence Africaine, 1956

⁴ Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p.56.

véritable serpent de mer pour la construction de sa carrière en Europe surtout lorsqu'il entretient une relation avec sa fille Hilda. Le passage suivant constitue un morceau choisi de ces discours haineux : « Tais-toi pauvre fille... tu ne sais pas le mal que tu nous fais, à ton père et à moi, avec ce nègre. Tu nuis à la réputation de notre famille en l'accueillant. Un jour, tu regretteras de l'avoir fait entrer chez toi. Et un nègre, fut-il instruit, et qui dominerait d'une tête tous les petits Français, ne pourrait être toléré chez nous » (*VBP*, 16). Ainsi, écrit Mbembe, « pour le moment, qu'il suffise de le répéter : l'époque, décidément est à la séparation, aux mouvements de haine, à l'hostilité et, surtout, à la lutte contre l'ennemi ». ¹ Ceci étant, d'un côté comme de l'autre, on peut percevoir la domination de la culture acquise sur celle apprise.

1.4.3- La domination identitaire et l'impossibilité du dialogue de cultures

L'identité est perçue comme l'ensemble des traits qui singularisent un individu. À un méta niveau, il s'agit des éléments spécifiques qui distinguent un groupe social d'un autre. Pour Maalouf Amin,

L'identité de chaque personne est constituée d'une foule d'éléments qui ne se limitent évidemment pas à ceux qui figurent sur les registres officiels. Il y a, bien sûr, pour la grande majorité des gens, l'appartenance à une tradition religieuse ; à une nationalité, parfois deux ; à un groupe ethnique ou linguistique ; à une famille plus ou moins élargie ; à une profession ; à une institution ; à un certain milieu social².

En adossant cette définition au corpus étudié, on peut dire que les personnages migrants ont une identité africaine, surtout camerounaise notamment celle de la tribu Fang-Béti du Cameroun. C'est cela qui justifie la tradition animiste développée dans *NET*, *JVL*, *VDM*, *VBP*, *VC*, entre autres. Il y a nettement, une opposition entre l'identité africaine et celle européenne, chacune avec ses ramifications et ses spécificités remarquables à plus d'un égard. Si Osele est véritablement un « enfant de la tradition », il lui est difficile de se défaire des responsabilités en tant qu'ainé dont lui confère sa tradition africaine nonobstant les houleux débats qui l'opposent à Hélène. Dans le but de se faire une vie nouvelle de manière à satisfaire sa nouvelle vie strasbourgeoise, il se donne lui-même une nouvelle identité et le décrit comme suit :

Ma vie était réglée et contrôlée à distance en tous ses détails, et par là je ne m'oubliais, je me dépossédais de mon amour propre pour m'approcher d'une identité nulle et neutre, celle de « soutien de famille », « Aîné tout court, je devais longtemps encore

¹Mbembe, *politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, pp. 61-62.

² Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998, pp. 16-17.

atermoyer. Ma préférence allait malgré tout à ce mot, à la sélection qu'il tend à établir entre les autres fils de la tribu et moi. « Aîné de la tribu », expression entachée de rituel... Une seconde, je la scrute, je dérive : aîné, tribu, ce maillon de nous, il en faudrait si peu pour que, en moi, il échoue à nommer, à me rendre nu comme une pierre. (*NET*, 55-56)

Dès cet instant le personnage était comme devenu « un garçon noir avec des préceptes de Blanc » (*NET*, 78) ; c'est une reconfiguration identitaire qui est mis en mots. Dans ce récit l'impossibilité du dialogue se manifeste à partir du moment même après avoir diminué voire arrêté d'envoyer les mandats en Afrique, sa situation ne change pas d'où la nécessité d'un retour au bercail après avoir subi toutes les humiliations des Blancs et la malédiction de la famille africaine ; puisqu'il le dit si bien : « pour l'Europe j'étais l'enfant qui n'arrive pas à grandir et pour l'Afrique, j'étais l'aîné qui porte la responsabilité de sa famille » (*NET*, 112).

En outre, en reniant l'Afrique puisqu'il la voulait lointaine, Obama fait face à la fureur strasbourgeoise. Injustices, disgrâce, injures permettent de comprendre à bien des égards que le dialogue des cultures est loin d'être une réalité intégrée dans la société plurielle en termes de cultures. Résultat des causes, la manifestation du regret :

Je me demandais si j'avais encore des racines ou si elles étaient bien miennes. Mon crime, c'était d'avoir renié mes origines ou d'avoir cru- c'est la même chose - les avoir reniées. D'avoir cédé à la vieille fascination pour l'Europe, comme ces exilés qui se souviennent et que la réalité de leur terre ne cessera de hanter. (*JVL* : 71)

L'impossibilité du dialogue véritable de cultures est témoignée dans cette phrase du héros juste avant son retour en Afrique : « la vie en France m'était apparue impossible, je pris la décision de retourner en Afrique, de me réconcilier avec les morts » (*JVL*, 106). Aussitôt arrivé en Afrique le personnage affirme pour se soulager : « j'étais arrivé chez moi » (*JVL*, 108), « on ne quitte pas sa terre ». (*JVL*, 125)

Par ailleurs, dans *VBP*, le dialogue des cultures est battu en brèche dans les discours prononcés par Mme Bloch. Pour elle en effet, les Africains doivent rester chez eux pour servir leur peuple. Elle estime que s'ils restent donc chez eux, ils seront plus utiles » (*VBP*, 126). Elle ne conçoit sous aucun prétexte la simple présence des étrangers sur le territoire français encore moins les rencontres et les mariages interculturels. Elle minimise tout ce qui est africain jusqu'à la simple toponymie :

Mais les étrangers chez nous, ah ça, non ! Toi qui les connais, tu me disais qu'ils n'étaient pas plus affectueux, plus raisonnables, plus travailleurs et surtout plus reconnaissants que les Alsaciens. Tu t'imagines, s'ils font un gosse, ton nom serait perdu, déjà que t'as eu qu'une fille. Comme si ça ne suffisait pas, tes petits -enfants s'appelleraient Mamadou ou Diallo ! (*VBP*, 128)

Ce passage trahit sans vicissitudes les attitudes occidentales singularisées par la minimisation et la stigmatisation des Noirs. Ceci étant, et comme on a pu le démontrer, aucun aspect de la vie n’y échappe. Cette réalité sociale voire société est construite sur la base des éléments qui ne favorisent pas le vivre-ensemble au plan national ou international, au sein des sociétés textuelles africaines qu’occidentales.

1.5- Fictionnalisation des obstacles à l’interculturel

L’interculturalité suppose la rencontre et le brassage entre deux ou plusieurs cultures de nature différente. En réalité, il convient de préciser que le brassage des cultures n’est pas un fait aussi nouveau. Toutefois, comme le martèle Claire Chaplier, « les échanges interculturels existent depuis longtemps, mais, avec les technologies qui ont accentué le rythme des rencontres avec l’autre, les enjeux interculturels sont devenus majeurs aujourd’hui devant la diversité et la multiplicité des contacts culturels »¹. La fiction francophone contemporaine étant dominée par une écriture de l’entre deux mondes, les Hommes de lettres ne se lassent à retracer dans leurs productions, les chocs qui résultent des mouvements migratoires à grande échelle. S’il est donc vrai pour Abdallah-Preteceilli cité par Claire Chaplier que « le texte littéraire, production de l’imaginaire par excellence (...) permet d’explorer une pluralité de personnages, de situations »², les écrivains francophones notamment Effa font la part belle de de la rencontre culturelle en mettant en mots, les éléments factuels qui, d’une manière ou d’une autre, n’œuvrent guère au parachèvement de l’interculturalité. Ceux-ci renferment les stéréotypes, les préjugés et l’ethnocentrisme.

1.5.1- De l’ethnocentrisme comme obstruction à l’harmonie entre les peuples

L’ethnocentrisme est défini comme la tendance à considérer le monde et à le définir suivant sa propre perception des choses. Selon Milton Bennett, la pratique interculturelle recommande aux individus de pouvoir dépasser les phases ethnocentriques pour intégrer celles ethno-relatives. Cette perception est vue comme le modèle de référence de « la Sensibilité interculturelle »³. Il convient de préciser que la rencontre n’est pas une exclusivité de la période coloniale ou post-coloniale. Claire Chaplier écrit à ce sujet que « les échanges interculturels existent depuis longtemps, mais, avec les technologies qui ont accentué le

¹Claire Chaplier, « Communication interculturelle, Exemples de rhétorique et de pragmatique culturelles », in *Education, Société et Cultures*, n°35, p. 147, (Online) consulté le 11/04/2021.

²Abdallah-Preteceille, *L’éducation interculturelle*, Paris, PUF, 1999, p. 147.

³ Milton Bennett, *op.cit.* p. 5.

rythme des rencontres avec l'autre, les enjeux interculturels sont devenus majeurs aujourd'hui devant la diversité et la multiplicité des contacts culturels »¹. Ce point de l'analyse loin de se constituer, écrit Tchouamo Néossi, en un énoncé dithyrambique, explore les tendances et pratiques de l'ethnocentrisme qui, d'une manière ou d'une autre, n'œuvrent guère au parachèvement de l'interculturalité². Elles sont constituées de la dénégation, la défense et la minimisation.

Commençons par la dénégation. Il s'agit de l'action de nier, de rejeter les valeurs culturelles de l'Autre. L'individu refuse l'existence d'autres perceptions du monde. Dès lors, il construit des barrières dans le but de créer une certaine séparation et l'isolement. Dans la société textuelle effaenne, le principe de la dénégation est palpable et la philosophie de l'altérité devient de plus en plus difficile à envisager. Nombreux sont les passages qui le justifient sans embâcles dans l'espace français à l'instar de cette phrase d'Obama « Parfois un « RUINE », anagramme d'urine, fusait dans la classe, qui le stigmatisait d'un même cri comme une épave. J'aimais Gucht parce qu'il était solitaire et rejeté comme moi » (*JVL*, 29). Les noirs sont ainsi déniés dans une société française à cause de la couleur de leur peau et des mentalités gauloises qui tentent à penser le Noir comme inférieur par rapport aux autres (Blancs). Cela se voit aussi à partir du principe de la défense.

Par ailleurs, l'ethnocentrisme se fonde sur la défense. C'est le principe de la reconnaissance de l'autre certes, mais la logique de l'ethnocentrisme persiste car la différence est combattue. La stratégie déployée par les différents acteurs est le dénigrement qui consiste à porter des jugements négatifs sur toute vision du monde dissemblable. Seules les mentalités et tous les autres outils et déterminants culturels spécifiques au groupe d'appartenance méritent attention et appréciation. Ceux des autres font peur et sont dépourvus de toute logique et de toute Raison. C'est d'ailleurs le lieu par excellence de construction des stéréotypes dans leurs formes extrêmes. Dans l'œuvre d'Effa, le racisme joue un important rôle (nous y reviendrons). Dans un tel contexte, il apparaît que l'esprit du vivre-ensemble interhumain devienne problématique car l'adaptation, l'empathie, le rapprochement et la diplomatie sont viscéralement substitués au dénigrement et au revirement. C'est dans la logique du dénigrement que Madame Bloch perpétue ses influences raciales sur Valère : « Essaie donc de la comprendre. Il est différent de toi, il vient d'un autre pays. Il est d'une

¹ Claire Chaplier, *op.cit.*, p. 147.

² Tchouamo Néossi explorait déjà cette thématique dans l'article consacré aux défis et aux enjeux du vivre-ensemble au sein des espaces postcoloniaux, *op.cit.*, p. 176.

autre culture. Peut-être d'une autre planète ! C'est sans doute ainsi chez eux. C'est peut-être là ton malheur, d'être tombée amoureuse d'un être si déférent » (*VBP*, 108).

En effet, le revirement est la tendance à renier sa propre culture, à renier ses propres valeurs pour embrasser celles des autres partant des formes d'influence qui y participent. Suite aux tracasseries multiples et multiformes, aux propos, faits et gestes discriminatoires, Plusieurs personnages de Gaston-Paul Effa vont s'acculturer car insultés et humiliés par leurs homologues français. C'est surtout le cas d'Osele dans *Nous Enfants de la tradition*. En réalité, le personnage va renier ses origines, et surtout cesser d'incarner le rôle d'ainé de la famille qui lui incombe la responsabilité de s'occuper de sa famille africaine, d'être l'adjoint du père dans ses taches régaliennes. C'est ainsi qu'il affirme :

J'étais poussé à des décisions excessives, non seulement parce que j'étais entièrement dominé par la douleur d'avoir perdu ma femme et mes enfants, mais aussi parce que je restai saisi d'angoisse à la pensée que l'ainé de la famille pouvait être en état de péché mortel s'il n'assumait pas sa tribu africaine. Comment trancher ? (*NET*, 36)

Dans cet état de balbutiement, le héros déchu et chassé de la maison va opter pour sa famille occidentale et ne va plus s'occuper des siens africains. Valère à juste titre déclare, « oui, j'avais retrouvé ma famille en m'éloignant de cette tradition (...) c'est à cette révélation désormais que je m'attachais. Sur mon père, sur ma mère, sur les rites ancestraux, je m'interrogeais avec plus de passion que je ne l'avais fait jadis » (*NET*, 125). C'est le même comportement qu'adopte Obama une fois en France. Dans une perspective assimilationniste, le jeune étudiant déclare : « j'avais tout fait pour vivre à la française, oubliant ma terre noire » (*JVL*, 23). Pour perpétuer ce dénie de ses origines et de ses identités dans le but de forcer une intégration au sein de l'espace français, Obama affirme : « il me semblait que j'avais laissé derrière moi, comme un rivage où je ne viendrais plus, cette Afrique qui me faisait honte » (*JVL*, 62). C'est dans cette posture que va vivre le personnage jusqu'à ce que survienne la disgrâce sous ses formes extrêmes. Ici, on fait référence à l'acculturation. Pour J-F Dortier,

On a surtout employé le terme d'acculturation dans le cas d'une culture dominée qui se trouve mise au contact d'une culture dominante, subit très fortement son influence et perd de sa propre substance originelle. L'anthropologie contemporaine, qui a une vision moins homogène des cultures, met l'accent sur la diversité des processus de transformation d'une culture au contact des autres, en soulignant les phénomènes de syncrétisme, d'intégration, d'influence¹.

Ce concept est davantage développé par pour désigner un ensemble de changements observés et observables en situation de choc culturel. Ainsi Ils écrivent l'acculturation est :

¹ Jean-François Dortier, *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Paris, Eds. Sciences Humaines, 2013, pp. 11-12.

L'étude des phénomènes qui surviennent lorsque des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact direct et continu et que se produisent des changements à l'intérieur des modèles culturels de l'un ou des deux groupes. À la différence de la diffusion culturelle qui étudie les transformations culturelles déjà accomplies, l'acculturation s'intéresse donc à la dynamique des changements culturels en train de se faire¹.

Par ailleurs on a la minimisation. Il est vrai, cette dimension se rapproche davantage du relativisme mais il faut encore intégrer d'autres aspects. À ce niveau, les Hommes sont plutôt dans une posture hiérarchique, c'est dire qu'ils considèrent leur culture comme supérieure à celle des autres. Ici, on minimise la signification de tel ou tel autre élément ou aspect de la culture d'autrui. Puisqu'il existe toujours un sursaut d'orgueil chez chaque individu, celui se sentant vexé cherche des voies et moyens pour réagir, pour défendre son statut. De là, peuvent naître certaines tensions et crises. Selon Michelle Marquis, « il n'y a pas de culture meilleure que les autres, il y a de cultures différentes qui sont en relation les unes les autres »². Cette pensée est centrée sur la communication qui doit exister entre les cultures. Ceci encourage les Hommes à faire montre d'un plus grand degré de respect envers l'Autre dans une logique communicationnelle car ce qui est étranger n'est pas forcément étrange). Madame Bloch a un avis tranché et ferme marqué par la minimisation de l'intelligence africaine qui ne saurait justifier une domination quelconque des Noirs sur les Blancs fusesnt-ils petits quand elle affirme :

Tais-toi ! Pauvre fille... Tu ne sais pas le mal que tu nous fais, à ton père et à moi, avec ce nègre ! Tu nuis à la réputation de notre famille en l'accueillant. Un jour, tu regretteras de l'avoir fait entrer chez toi. Et un nègre fut-il instruit, et qui dominerait d'une tête tous les petits Français, ne pourrait être toléré chez nous. Voilà mon avis. (VBP, 16)

En définitive, l'interculturel est mis en branle par des tendances ethnocentriques qui partent du rejet à la minimisation. Tchouamo Néossi montre que « les espaces multiculturels sont des lieux de la pluralité linguistique et culturelle au desquels il y a la rencontre, le choc entre plusieurs cultures de nature différente »³. Cette phase est soutenue, d'une part, par l'isolation, la séparation et la supériorité, le dénigrement, le revirement, d'autre part. En dernier ressort, Tchouamo Néossi montre que :

¹ Jean Etienne & alli., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 2004, p. 10.

²Michelle Marquis, « Naître et grandir », (on ligne), <https://spers.ca/up-content/uploads/2013/11/MAG-Mères-dailleurs-bébés-didi-Naitre-et-Grandir>, consulté le 1 juillet 2019.

³ Tchouamo Néossi, *op.cit.*, p. 176.

La diversité de cultures se présente comme une richesse incomparable pour l'ensemble des peuples et cultures puisqu'elle est considérée et perçue comme un patrimoine mondial. Ainsi, dans un contexte marqué par la présence de plusieurs cultures, il faut la compréhension mutuelle, le respect de la différence pour que les Hommes puissent vivre en harmonie¹.

Par ailleurs, l'interculturel est davantage hypothéqué par une transmutation du racisme.

1.5.2- La transmutation du racisme

Du choc interculturel, résultent des inimitiés définies comme étant le caractère aversif qu'on a pour quelqu'un, qui, parfois se traduit sous l'angle de l'antipathie et des répugnances qui se développent entre les Hommes au sein des espaces plurielles. Ainsi, le racisme préconise la domination d'une race dite supérieure ou pure sur les autres qualifiées d'impures ou d'inférieures. Selon Jean-François Dortier,

Au sens strict, la doctrine raciste ne correspond qu'à cette idéologie née à la fin du XIXe siècle et qui s'est épanouie pleinement au début du xx^e siècle. Ses traits essentiels sont : inégalité des races, supériorité d'ordre biologique, légitimité des visées hégémoniques, préservation d'un idéal de « pureté » ou d'« authenticité » avec un recours à l'épuration, à l'eugénisme. Les lois sur la « citoyenneté du Reich » en sont une parfaite illustration².

Cette pratique revêt la camisole du mépris ou d'hostilité, pouvant aller jusqu'à la violence envers des individus en raison de leur race ou de leur culture. Les êtres de la race dite pure se jettent viscéralement dans des catégorisations en se basant inexorablement, sur des critères physiques, scientifiques et davantage s'accompagnent d'une hiérarchisation plus ou moins consciente. Il convient en tout état de cause de préciser qu'à ce niveau, les rapports entre Noirs et Blancs ont dans la plus part des cas été et sont « un rapport de domination »³ ce qui fait *illico presto* penser au rapport d'hégémonie entre Prospero et Caliban, des héros de fiction de William Shakespeare dans *La tempête*.

En réalité, la race est un concept occidental créé pour dominer les peuples d'autre couleur notamment les Noirs. Et les textes de Gaston-Paul Effa montrent clairement que de la rencontre entre Noirs et Blancs, émergent des tendances racistes. Si l'on tient en compte cette phrase du narrateur réagissant par rapport à un comportement de Mlle Monseuil, enseignante du jeune Louis dans Cheval-Roi : « cela t'apprendra à me narguer ! hurlait-elle, dépitée que les petits Noirs qui tendaient les mains en serrant les dents, presque heureux qu'une Occidentale s'intéresse enfin à eux... » (CR, 51), on comprend qu'est mise en exergue, une

¹ Tchouamo Néossi, *op.cit.*, p. 177.

² Jean-François Dortier, *op.cit.*, p. 289.

³ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus. Essai sur le concept de la réticularité*, Yaoundé, Patrimoine, 2021, p. 70.

hiérarchisation des races de manières à ce que les uns jugés inférieurs, puissent ne pas exprimer leur mécontentement car ils bénéficient de l'intéressement d'une Occidentale bien que s'agissant d'un châtement.

Le racisme est aussi perçu sous le prisme des préférences. Même dans certaines inégalités, le Blanc bénéficie de certaine estimation et certains personnages Noirs le témoignent à suffisance. Dans *Voici le dernier jour du monde*, en racontant la fameuse histoire de Fabien, le narrateur-personnage affirme : « Fabien aimait les femmes dociles, enfantines. Mais comme tous les Africains, il aimait surtout les Blanches. Il le croyait du moins » (VDM, 14). Cette obstination qui s'accompagne d'un autodénigrement éloigne parfois l'être de la réalité. Le narrateur poursuit en disant : « et tout le temps qu'il vécut avec Rosie, il ne soupçonna jamais sur quelle base fragile cet être cuirassé, orgueilleux, pourtant s'était bâti » (VDM, 15). La cime est atteinte lorsqu'il que les actions policières sont accentuées pour trouver dans une brève computation, l'assassin de Rosie : « on voulait lui faire avouer qu'il avait tué Rosie. En somme, puisqu'il s'agissait d'une Française, c'est bien qu'il fallait trouver un coupable au plus vite (VDM, 115). Le racisme se voit également sous l'angle des privilèges accordés à la race blanche au point où certains auraient souhaité être ou devenir Blanc :

Une idée dont l'importance venait de le frapper lui était brusquement apparue et l'avait comme abstrait d'un coup de cette Afrique habituelle : lui le natif du pays, après de brillantes études aux Etats-Unis, était condamné à décliner, parce qu'il n'était qu'un Noir ; alors qu'elle l'étrangère avait connu toutes les chances. Parfois il aurait aimé être blanc (VDM, 61).

En outre, comme le dit Achille Mbembe, les peuples de couleur noire sont réduits en « l'état de bassesse »¹ et sont victimes de « l'ignominie »². Le Noir vit dans un inconfort mental résultant de la doctrine coloniale. Dans *Je la voulais lointaine*, Osele déclare : « à vrai dire, je ne me considérais pas comme un Noir. Un homme à qui tout réussit ne pouvait pas être noir » (JVL, 58). Mbembe affirme qu'

Ils sont régis par la loi de l'inégalité. Cette inégalité et la loi qui l'institue et en est le socle est fondée sur le préjugé de race. Aussi bien le préjugé lui-même que la loi qui le fonde permettent de maintenir une distance quasi infranchissable entre la communauté des semblables et les autres.³

Cela est d'autant plus vrai que les Noirs dans leur posture d'être inférieur essaient de ne ménager d'aucun effort pour être bien vus et bénéficier des appréciations mélioratives de leurs

¹Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op.cit. , p. 28.

²Mbembe, *ibidem*.

³Achille Mbembe, *ibidem*.

semblables blancs. On en veut pour preuve cette déclaration de Valère : « il était clair que je ne savais pas comment exprimer ma volonté de me fondre dans ce discours qui venait, comme d'un seul geste, de me décaper la peau pour faire de moi un Blanc » (*VBP*, 137). Madame Bloch incarne pour ainsi dire, le rôle du personnage le plus raciste des romans étudiés en ceci que son discours est saupoudré des expressions qui trahissent un penchant racial : « maintenant ce Noir » (*VBP*, 151), « le nègre de service ». (*VBP*, 111)

En dernier ressort, les inimitiés sont ainsi les résultantes du choc de cultures. Le racisme démontre dans ce cas l'impossibilité d'un dialogue véritable des cultures. Dans une tendance généralisante, toute personne de couleur noire serait au sens de Madame Bloch, gênante, frivole et phobogène pour tout Français. C'est la raison pour laquelle elle affirme : « tu crois qu'il va se gêner pour coucher avec toute la République ? C'est un homme, et en plus c'est un Noir : ils sautent sur tout ce qui bouge. Ne t'aveugle pas » (*VBP*, 167). La notion de race intègre des dimensions à la fois psychologique, physique et comportementale à travers lesquelles, les dominants créent la panique chez tous ceux qui seraient d'une race différente. Frantz Fanon montre clairement que le sujet victime de la race est astreint de subir une « quantité d'injures, toutes sortes de viols et humiliations, et d'innombrables blessures »¹. Ces blessures dont parle Fanon se mesurent à la fois sur l'échelle des chocs moraux qui émanent des préjugés, des stéréotypes et des catégorisations identitaires. Somme toute, on peut dire avec Mbembe que les personnages racistes mettent « en scène une insoutenable brutalité et enflamme les émotions d'échafaud. En tant que technique du pouvoir raciste, le rituel exécutif a pour objectif de semer la terreur dans les esprits de ses victimes et revivifier les pulsions mortifères qui forment le sous-bassement de la suprématie blanche ».² Hilda est sans répit dans son intolérance quand elle affirme mordicus que :

Depuis, je regardais les Noirs comme si je ne les avais jamais vus. C'était comme me refaire une virginité, pauvre pomme. Pauvre poivre. Et j'enchainais. Je profitais de la circonstance. Et cette envie de les tuer tous ... il n'y a pas moyen, je n'ai pas la force. Et puis ils sont tous marabouts, ils me cloueraient dans mon lit. J'ai la haine dans la tête, le cœur. Tous les malheurs de la terre se sont réfugiés chez moi. Je reste atterrée, je me cherche dans les tréfonds. De quelle faute immense, de quelles inouïes dépravations pouvais-je être coupable, à la fin ? Je ne comprends rien. Je les (les Noirs) vomis tous, les vieux, les marchands, les, jeunes, les mères, les marabouts, les foireux, les petits enfants... ça grogne en moi, ça gémit. Je ne peux même plus respirer. Au feu ! Au feu ! Qu'ils disparaissent, les princes félons... (*VBP*, 184)

¹ Frantz Fanon, *Peau noire masque blanc*, Paris, La Découverte, 2011, p. 159.

² Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op.cit.*, pp. 29-30.

Ce passage est construit sur la base des suspensions, de la question rhétorique, des exclamations et enfin d'une accumulation¹. La somme de ces outils rhétoriques concourt à démontrer clairement le degré de colère, de haine et de rancœur qui est désormais le propre du personnage ce qui aboutit *illico presto*, à une généralisation des Noirs dans sa société : ceux vivants et ceux à naître doivent et devront disparaître pour toujours. Il est donc important de fonder une société sans race ; c'est-à-dire chercher simplement - pense Fanon - à « être un Homme parmi les Hommes (...) être un Homme, rien qu'un Homme »². Or, cette « pharmacie » présentée par Fanon certes, est celle qui doit guider les Hommes dans le monde. Mais, il est comme le dit Mbembe,

Contrarié par le décret de la différence. Du sujet de race, c'est-à-dire défini par la différence. Le racisme exige une « conduite de Nègre », c'est-à-dire d'homme à part puisque le Nègre représente *cette part des hommes qui sont tenus à part – la part – à part*. Ils constituent une sorte de reste ordonnée au déshonneur et à la disgrâce³.

Pourtant, Vivre ensemble c'est donc dépasser la société telle que pensée par Thomas Hobbes, c'est-à-dire un socle de la jungle dans lequel l'Homme est un loup pour l'Homme⁴ pour entrer dans la société contractuelle quel que soit la couleur de la peau. Qu'il s'agisse des Noirs, des Blancs, des Juifs ou de qui que ce soit, tous les Hommes sont faits d'une chair et d'une âme, tous vivent sur la même planète ainsi, sont appelés à vivre de manière à permettre à tout un chacun, la possibilité de « *feel at home* ». Il est évident que les tendances racistes ont émergé avec la hiérarchisation des sociétés. La logique dans laquelle l'aborde Mbembe montre clairement que les uns cherchent toujours à se placer au-dessus des autres dans une perspective de lutte qui représente une volonté de placer certaines classes au-dessus des autres. Il éclaire cette pensée en ces termes :

La lutte des classes était inséparable de la lutte des races même si les deux formes d'antagonismes étaient mues par des logiques parfois autonomes. Le processus de racialisation passait en effet inévitablement par des pratiques de discrimination. La race permettrait de naturaliser les différences sociales et d'enfermer les gens dont on ne voulait pas dans des cadres desquels ils étaient empêchés, par le droit, voire par la force, de sortir⁵.

¹ Nous y reviendrons de fond en comble dans la deuxième partie de la thèse.

² Fanon *Peau noire, masque blanc* pp. 154-155

³ Achille Mbembe, *Politique de l'inimitié*, op.cit., pp.111-112

⁴ Thomas est un philosophe qui conçoit la société comme un monde de combat dans lequel les plus forts dictent leur veto aux plus faibles. Il prend ainsi la métaphore du Léviathan, ce serpent dangereux pour représenter la nature humaine. Lire à ce sujet, *Le Léviathan*.

⁵ Achille Mbembe, *Politique de l'inimitié*, op.cit., p.167

Les tendances racistes sont à craindre et à éviter dans la mesure où elles sont non seulement phobogènes mais aussi affublent le socle de la terreur, des pratiques haineuses, méprisantes et injurieuses. Ainsi- affirme Fanon- « le racisme boursoufle et défigure le visage de la culture qui le pratique »¹. Partant, cette pratique politico-sociale impacte à coup sûr, les rapports sociaux et astreint les personnes victimes à vivre comme dans un labyrinthe puisqu'elles sont vues et définies par les personnes qui la construisent comme des sous – hommes, des primitifs voire des moins que rien, donc méritant de manière abyssale, les pratiques et les tares qui leurs sont infligées sans que rien ne puisse leur permettre de s'en défaire. Vues sous cet angle, Achille Mbembe déclare :

Les pratiques racistes sont donc, par définition, productrices et redistributrices de toute sorte de folies miniaturisées. Elles renferment en elles des noyaux incandescents d'une folie qu'elles s'efforcent de libérer à doses cellulaires sur le mode de la névrose, de la psychose, du délire, voire de l'érotisme².

Par ailleurs, les antagonismes observés au sein des différentes sociétés textuelles de Gaston-Paul Effa sont le plus souvent, si ce n'est systématiquement, le fruit ou la résultante de la socialisation des individus par les différentes instances dont le rôle est d'inculquer les normes pas forcément universelles ou acceptées de tous, mais certaines réalités propres au camp dans lequel ils se trouvent.

1.6. Socialisation et fabrication des individus antinomiques dans la fiction

Les comportements des humains au sein d'un espace résultent du type d'éducation, de socialisation qu'ils ont reçue. Dans un espace multiculturel, les individus sont antinomiques en ce sens qu'ils ont acquis des formations et des valeurs toutes aussi différentes les unes des autres. Dès lors, le dialogue, le vivre-ensemble interhumain devient de plus en plus difficile à intégrer. Ce point du chapitre vise à définir la socialisation en tant que processus social et d'analyser son impact dans la construction d'une société du vivre-ensemble.

1.6.1- De la définition de la socialisation

Selon Jean Etienne & al.,

La socialisation désigne les processus par lesquels les individus s'approprient les normes, valeurs et rôles qui régissent le fonctionnement de la vie en société. Elle a

¹ Frantz Fanon, « racisme et culture », in *Œuvres*, p.721

² Achille Mbembe, *Politique de l'inimitié*, op.cit., p.112

deux fonctions essentielles : favoriser l'adaptation de chaque individu à la vie sociale et maintenir un certain degré de cohésion entre les membres de la société¹.

Socialiser un individu c'est l'adapter à la vie en société. Ainsi, Boudon Raymond. & *alli.* estiment qu'« au sens fort, socialiser c'est transformer un individu d'un être asocial en un être social en lui inculquant des modes de penser, de sentir, d'agir »². Cette lecture qu'ils ont de la socialisation est à la fois générique et empirique puisqu'elle retrace clairement le principe de la socialisation. À leur suite, se positionne Nicolas Journet pour qui, la socialisation consiste à transmettre,

L'ensemble des traits de caractères propres à tous les membres d'une même société. Elle est transmise par l'intermédiaire « d'institutions primaires » telles que la famille, l'école, la religion, qui assurent la socialisation de l'individu. Sur cette personnalité de base, se construisent ensuite les caractères spécifiques à chaque individu³.

Ainsi, cette socialisation se fait par le biais des institutions que les sociologues qualifient « de lieux de la socialisation »⁴. Ainsi définie, la socialisation est la voie requise par laquelle, les Hommes bénéficient des normes leur permettant de s'insérer dans la société et surtout de l'intégrer. Par ailleurs, elle intègre également le champ politique. La socialisation politique est définie par Alain Beitone comme le « processus de formation et de transformation des systèmes individuels de représentations, d'opinions et d'attitudes politiques »⁵. En effet, le volet politique de la socialisation concourt à transformer les individus de manière à ce qu'ils puissent intégrer la société. Puisque le rôle du pouvoir politique est de gérer le présent mais aussi assurer un futur plus adéquat et meilleur aux populations. De ce fait, telle que vue et analysée par Cot Jean Pierre & Mounier, la socialisation politique vise une fonction bien précise :

¹ Jean Etienne & *al.*, *op.cit.*, p. 345.

² Raymond Boudon, *The analysis and ideology*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 217.

³ Nicolas Journet, « De l'universel au particulier », *Revue des sciences sociales*, 2002. p. 150.

⁴ Emile Durkheim, reconnu comme le père de la sociologie éclairée à suffisance sur ces lieux. Pour lui en effet, l'éducation et la sociologie sont intimement liées car c'est à partir de l'éducation que se définissent les différentes instances de la socialisation et de la fabrication des individus. Lire à ce sujet, *Education et Sociologie*, Paris, PUF, 1922 La socialisation des individus se fait à partir d'un ensemble d'institutions que les sociologues présentent comme étant des lieux de la socialisation. Bernard Lahire montre à ce sujet que l'individu est une fabrication sociale et c'est d'ailleurs le titre de l'un de ses ouvrages *La fabrication sociale des individus : cadres, modalités*.

⁵ Alain Beitone & *al.*, *Sciences sociales*, Paris, Dalloz-Sirey, 2007, p. 301.

Dans la perspective d'un système établi, la fonction de la socialisation politique est d'assurer la pérennisation du système politique à travers les générations. Par la socialisation, le système inculque aux nouvelles générations les valeurs et le comportement politique des générations précédentes, afin d'assurer la reproduction permanente¹.

Dès lors que les pouvoirs publics travaillent dans ce sens, il est plus facile de limiter les exactions des uns et des autres, de former la masse populaire dès le bas âge à une volonté de vivre-ensemble. Ainsi, dans sa philosophie, Jean-Jacques Rousseau estime que l'Homme naît bon et c'est la société qui le corrompt. Cela montre que la société influence viscéralement le comportement des individus.

1.6.2- La socialisation et les impacts sur la construction des mentalités individuelles et collectives

La notion de mentalité intègre les us et les pratiques quotidiennes des peuples en tant que représentations sociales. Dans ce point, nous empruntons aux domaines sociologique et anthropologique qui offrent un cadre conceptuel assez fourni pour l'analyse anthropologico-culturelle et sociétale. La lecture des textes de Gaston-Paul Effa montre que l'espace et la société jouent un rôle conséquent dans la construction des mentalités définies par Alex Mucchielli comme étant un « système de référence implicite d'un groupe social »².

Les personnages, notamment africains, ont bénéficié des formations ancestrales. Leur socialisation intègre la tradition de façon spécifique. Si l'on s'en tient au titre *Nous, enfants de la tradition*, on comprend fort bien que l'œuvre met en scène des êtres qui ont été moulés dans les us et coutume qui fondent une représentation spéciale au sens de Durkein. Les violences verbales entre Osele et Hélène débent au moment où il brandit les données de sa socialisation africaine pour légitimer les négligences vis-à-vis de sa famille occidentale. Le cadre de vie du jeune africain marqué par une socialisation ancestrale sous l'égide des grands parents font de lui un enfant de la tradition qui peine à réussir une collégialité avec son épouse. On peut ainsi lire :

Mais tu as des responsabilités. Dans certaines tribus, c'est un totem très important. C'est toi portes sur tes épaules la vie de ta tribu. Un âne ça ne fatigue pas. Dans les déserts, chez nous, il peut parcourir des centaines de kilomètres sous le soleil, avec des bagages pour toute la famille, sans boire ni manger. (*NET*, 65)

¹ Jean Pierre COT et Mounier, *Pour une sociologie politique*, Paris, Seuil, 1974, p. 67.

² Alex Mucchielli, *Les Mentalités*, Paris, PUF, 1985, p. 5.

D'une page à l'autre, le protagoniste fait référence à son éducation traditionaliste en rappelant le contexte culturel Fang-béti dans lequel il a émergé comme en illustre l'extrait suivant :

Le lendemain alors que j'allais au travail, mon pied heurta le trottoir et je me retrouvai à l'hôpital avec deux chevilles fracturées. Chez les Fangs, un proverbe dit que l'enfant qui désobéit à ses parents a les deux jambes cassées. Quels qu'en fussent les motifs, je ne voulus ni ne fus capable en cette occasion de reconnaître le mauvais œil de ma mère. (*NET*, 62)

Et ces convocations se heurtent à une mentalité occidentale centrée sur le cadre restreint c'est-à-dire la famille biologique constituée des parents et des enfants. Les mentalités émanent de la socialisation culturelle et c'est à dessein que Fernand Braudel affirme :

La mentalité dicte les habitudes, oriente les choix, enracine les préjugés, incline les mouvements d'une société et est éminemment un fait de civilisation. D'une manière plus globale, elle est le fruit d'un héritage lointain de croyances, de peur et d'inquiétudes anciennes souvent presque inconscientes ; au vrai, le fruit d'une immense contamination dont les germes sont perdus dans le passé et transmis à travers des générations et des générations d'hommes¹.

De ce fait, c'est la mentalité africaine qui oriente les prises de positionnement d'Osele. On peut donc l'entendre conclure :

Nous, enfants de la tradition, nous savons être silencieux, prendre le temps d'agir, car nous avons pris des leçons auprès des animaux sauvages ; nous savons marcher lentement, sans mouvement brusque, sans bruit ; nous avons cessé de gémir, la forme des nuages rythme notre respiration. (*NET*, 117)

Au total, dans *NET*, les mentalités sont exprimées sous la bannière d'une représentation sociale elle-même définie par Jodelet Denise, comme :

Une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social (...), un système d'interprétations de la réalité qui organise les rapports entre les individus et leur environnement et oriente leurs pratiques².

Le choc interculturel désigne la rencontre entre deux ou plusieurs cultures dans un espace donné. Les différentes personnes qui constituent chaque culture sont dans un monologisme rationnel c'est-à-dire le refus d'une vie relationnellement dialogique. Le choc interculturel se manifeste sous divers angles : l'euphorie, l'escalassion, l'incompréhension, l'aliénation et l'intégration. Ici, peut émerger une autoréférentialité à partir des substrats

¹Fernand Braudel, *La Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993, p. 10.

² Jodelet Denise, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1997, p.36.

matriciels, des particularismes qui structurent des mentalités et les pratiques. Dès lors, dans ce cheminement, si l'inconfort et l'intolérance dominent le respect de la différence et le dialogue alors, le vivre-ensemble devient hypothétique. Il s'agit de présenter tout d'abord la construction de la loi des appartenances.

Par ailleurs, la socialisation vise à inculquer les valeurs aux individus, à leur permettre de s'intégrer tout en se mutualisant les forces pour aspirer à un développement économique. S'il est donc vrai que la socialisation reste et demeure la voie idéale pour parvenir au vivre-ensemble, il se pose l'épineux problème des tendances subjectives qui sont le propre de l'Homme. En effet, Igor Martinache le pose en ces termes :

Comment tenir ensemble l'objectivité des déterminations sociales avec la subjectivité que chacun peut éprouver dans ses pensées, ses sensations ou certaines de ses actions ? En d'autres termes, doit-on se résoudre à dissocier dans l'analyse le niveau - que l'on peut qualifier de « politique » - de l'organisation générale de la cité et celui de l'expérience quotidienne des agents sociaux ? ¹.

Cette question montre que la socialisation ne doit pas être envisagée comme chose aisée mais qu'il faut un temps relativement considérable pour que les individus puissent effectivement faire le distinguo entre la subjectivité c'est à dire l'expression d'un « je » et la nécessité de s'affirmer comme membres d'une communauté au sein de laquelle ils parlent de « nous ». Comme on vient de le voir, la socialisation est le processus par lequel on doit envisager le vivre-ensemble au plan international.

¹Igor Martinache, « L'individu, objet central pour la sociologie ? », in *Revue La vie des idées*, 2009, p. 1.

Conclusion

En définitive, ce chapitre avait pour objet, la présentation dans son ensemble, de la rencontre culturelle (relation Homme- Homme) dans la fiction effaenne. Elle a permis de mettre en exergue, les différentes causes de la rencontre des peuples en l'occurrence, l'entreprise coloniale occidentale, la recherche du bien-être et la quête d'une meilleure éducation à l'occidental. En outre, la rédaction s'est appesantie sur la typologie des relations développées entre les individus. Ces dernières sont soit amicale soit amoureuse. Ainsi, de la rencontre avec l'altérité, naissent le métissage, la stigmatisation et la domination culturelle. Somme toute, l'on remarque que la collégialité dans l'espace multiculturel n'est pas toujours une réalité en raison de l'impossibilité du dialogue des cultures qui oblige les personnages migrants à signer un retour au bercail afin de renouer avec les identités reniées pendant l'exil pour des raisons hautement diversifiées. Ces faits qui constituent encore une réalité du monde contemporain sont mis en mots par Gaston-Paul Effa pour servir de contrepoids à la tendance postcoloniale qui, selon Achille Mbembe, voudrait que les Hommes intègrent tous les espaces qu'ils traversent. Bien qu'ils essaient autant que faire se peut de devenir des Africains en Europe ou de s'eupéaniser, les personnages Africains sont d'abord rejetés par les semblables Français, puis, rattrapés par leur culture acquise. La société plurielle apparaît ainsi comme un cadre de la dualité. Ainsi, se présente les relations humaines entre les Noirs et les Blancs dans la fiction. Il convient de s'intéresser à une deuxième forme de vivre-ensemble, celle qui se tisse entre l'espèce humaine et l'espèce animale.

**CHAPITRE DEUXIÈME : LES CORRÉLATIONS ENTRE L'HOMME
ET L'ESPÈCE ANIMALE DANS LA LITTÉRATURE**

Introduction

Les corrélations sont entendues ici comme des liens de dépendance, les rapports et les éléments factuels de covariance entre l'Homme représenté par les personnages humains, et les animaux. Ce point part du postulat que la présence d'une espèce animale dans un texte n'est pas une simple évocation ou un fait fortuit, mais que la figuration de la faune participe du succès de la littérature. Yves Clavaron pose clairement la problématique de la présence de l'animal au sein des littératures dites postcoloniales en ces termes : « comment sortir de l'horizon d'attente des littératures postcoloniales – souvent élaboré au prix d'un marketing efficace par les grands éditeurs européens – et de l'« exotisme anthropologique » promu comme canon des littératures africaines selon Graham Huggan ? »¹ Il estime clairement que les écrivains africains d'horizon diverses, Cameroun, Congo, Angola (pour ne citer que ceux-ci), « apportent une réponse, au moins sur la forme, à ce besoin de renouvellement, en mettant en scène des animaux dans leurs romans respectifs »². Il reconnaît ainsi que

Donner la parole aux animaux se fait depuis Esope et dans toutes les traditions orales, notamment les contes, mais cette pratique s'inscrit dans une stratégie familière à la littérature postcoloniale, qui vise à réinvestir une tradition orale longtemps bâillonnée par la colonisation tout en s'appropriant les genres littéraires occidentaux³

En effet, il convient de reconnaître que les « réflexions sur l'inscription des animaux dans la littérature africaine francophone »⁴ prennent de plus en plus de l'ampleur. La littérature africaine coloniale ou post-coloniale, « met en scène des animaux divers pour dire l'avilissement et la dérive du monde humain »⁵. Gaston-Paul Effa dans ses productions romanesques et nouvellistes, met en scène des relations marquées par une certaine interdépendance entre ces deux entités vivantes. Dans ce chapitre, il sera essentiellement question de les présenter succinctement. Pour y parvenir, on va s'atteler à présenter l'animal comme déterminant majeur de la culture africaine en tant qu'objet sacrificiel d'une part et doté d'une sacralité d'autre part. Par ailleurs, elle mettra en évidence, l'anthropomorphisme (tendance à attribuer aux animaux et aux choses des réactions humaines) et la zoophilie (amour pour les animaux) sous le prisme des harmonies entre l'Homme et l'animal.

¹ Yves Clavaron, « Chroniques animales et problématiques postcoloniales », in *Revue de littérature comparée*, 2011, N°338, p. 197.

² Yves Clavaron, *ibidem*.

³ Yves Clavaron, *ibidem*.

⁴ Augustine H. Asaah, « Au nom de bonnes bêtes : réflexions sur l'inscription des animaux dans la littérature africaine francophone » in *Francofonia*, N°17, 2008, pp. 31-47.

⁵ Augustine Asaah, *op.cit.*, p.31.

2.1- L'animal comme fondement de la tradition africaine

La lecture des textes de Gaston-Paul Effa permet de voir qu'il accorde une place de choix aux données qui fondent, structurent et déterminent ce qu'on peut qualifier de tradition africaine. Dans ce cas il met en relief comme on le verra par la suite, l'animal comme un facteur déterminant. Mais avant, il est impérieux de revenir sur le concept de tradition afin de mieux le circonscrire dans le cadre dans la présente réflexion.

2.1.1- Mise en contexte du concept de tradition

Le mot « Tradition » vient du latin *traditio* pour signifier « l'acte de transmettre » et du verbe *tradere* : « faire passer à un autre, livrer, remettre ». À partir de cette étymologie, la tradition désigne un contenu spécifique et culturel qui est transmis au fil du temps. C'est l'ensemble de croyances, de coutumes, de pratique et des systèmes de valeurs d'un peuple. Elle s'enracine dans un passé immémorial, dans une histoire qui, à travers le temps, est transmise aux générations futures dans le but est de la pérenniser et surtout, de forger chez l'individu d'aujourd'hui et de demain, la conscience d'appartenance à un groupe, une communauté précise.

Par ailleurs, dans certains cas, le mot tradition est employé pour désigner une habitude, une pratique, un fait, un événement qui se répète dans le temps et dans l'histoire. Jean Pouillon définit la tradition comme « ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui à leur tour, au fil des générations la transmettent »¹. Dans sa globalité donc, la tradition se fonde sur les référentiels qui sont des marqueurs identitaires partagés entre les rites, les cérémonies, les danses patrimoniales, l'anthroponymie, les sacrifices, bref, tout ce qui constitue un patrimoine matériel et immatériel ancré, sauvegardé et partagé par une communauté précise. La tradition se perçoit sous le prisme d'une mentalité conçue et transmise qu'Alex Mucchielli qualifie de

Système de référence implicite d'un groupe social homogène du point de vue de cet état d'esprit commun, ce système de référence lui permet de voir les choses d'une certaine manière et donc d'avoir des réactions et conduites en accord avec cette perception du monde ².

Jean-François Dortier le définit par opposition à la « modernité ». Dès lors écrit :

¹Jean Pouillon, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2007, p.10.

²Alex Mucchielli, *Les Mentalités*, Paris, PUF, 1985, p.5.

La sociologie possède sa tradition de pensée avec ses pères fondateurs et ses notions fondatrices. Et parmi les notions fondatrices, on trouve justement l'opposition « tradition vs modernité » ou « sociétés traditionnelles vs sociétés industrielles ». Cette opposition tutélaire tend à diviser l'histoire humaine en deux grandes périodes : celle des sociétés traditionnelles (des sociétés primitives, sociétés antiques, féodales) précédant l'ère moderne marquée par les révolutions politiques (démocratie) et les révolutions industrielles (économiques et sociales). Les sociétés traditionnelles recouvrent à peu près tout ce qui a précédé l'époque moderne. Ces sociétés traditionnelles sont censées être « gouvernées par les morts » (A. Comte), le poids des Anciens y tient une place centrale. Telle est l'« l'autorité traditionnelle » dont parle Max Weber. Ces sociétés seraient ignorées dans le temps car toujours légitimées par le poids des traditions dont le mantra est : « c'est ainsi que cela doit être, car cela s'est toujours fait ainsi »¹.

Ainsi, le texte littéraire constitue un lieu de mémoire, un espace où s'expriment et se valorisent, les valeurs ancestrales. C'est dans cette logique qu'il faut situer les pratiques ancestrales décrites dans le roman de Gaston-Paul Effa qui accorde une place toute aussi centrale à l'animal en tant qu'objet sacré et sacrificiel.

2.1.2- L'animal : objet sacré de la tradition africaine : le totémisme

La sacralité de l'animal se perçoit le prisme du totémisme. Le totémisme est un concept anthropologique qui fait référence à un mode d'organisation social ancestral fondé sur les covariances entre un être humain et un animal qui représente son totem. La pratique totémique est consubstantiellement inhérente à la tradition africaine dont les détenteurs bénéficient de certains rites et pratiques initiatiques. D'ordre métaphysique, la relation qui unit un être à son totem est parfois ancrée et soudée pouvant dépasser la simple amitié. Il s'agit en fait d'affirmer une certaine Relation qui existe entre ces deux entités de l'univers. C'est pourquoi Octave Mirbeau, pour fustiger la cruauté de l'Homme vis-à-vis de l'animal s'interrogeait-elle en ces termes : « à vivre avec les animaux, à les observer journellement, à noter leur volonté, l'individualisme de leurs calculs, de leurs passions et de leurs fantaisies, comment ne sommes-nous pas épouvantés de notre cruauté envers eux ? »². Selon Jean-François Dortier,

Le totémisme est un stade universel par lequel sont passées toutes les sociétés humaines. En témoigne le fait qu'il est signalé dans de nombreuses régions du monde : en Amérique, en Australie et en Afrique. Par ailleurs, l'institution du totem ressemblait beaucoup à des pratiques connues dans l'Antiquité. L'institution du totem, note McLennan, est associée à un interdit sexuel : celui d'épouser quelqu'un de son clan ou de tuer et manger l'animal totémique. Cette association entre organisation sociale (clanique), religion (culte d'un

¹ Jean-François Dortier, *op.cit.*, pp. 350-351.

² Octave Mirbeau, *Dingo*, Paris, Boucher/Société Octave Mirbeau, 2003, p.64.

esprit animal) et interdit sexuel et alimentaire ne pouvait qu'intriguer au plus haut point les premiers ethnologues¹.

Dans la reconnaissance d'un certain pouvoir de l'animal, déjà que « l'animal est le sujet de ses expériences »² du moment où il « possède une histoire propre »³, il est donc considéré dans la prose littéraire, comme le totem de l'Homme. Dans *Nous, Enfants de la tradition*, l'âne est considéré comme le totem du jeune Osele. Cet animal lui sert de repères, de références. Effa le décrit en ces termes :

Ton nom est désormais Osele. L'oiseau t'a fait don de ce nom d'âne. Ce totem t'honorera, il augmentera ta dignité et te fera entrer dans le livre de l'éternité. Il ne mange pas, ne boit pas et ne souille pas la maison. Il sera éternellement tien et durera plus longtemps que toi. (*NET*, 52)

La relation entre l'Homme et son animal totem est d'autant plus ancrée que c'est lui qui détermine, contrôle et gouverne les actions de l'Homme qui le détient. C'est pourquoi Cissé un ami du protagoniste dit :

Tu as des responsabilités. Dans certaines tribus, c'est un totem important. C'est toi qui portes sur tes épaules la vie de la tribu. Un âne ça ne se fatigue pas. Dans les déserts, chez nous le soleil, il peut parcourir des centaines de kilomètres sous le soleil, avec des bagages pour toute la famille, sans boire ni manger ? Et tu veux oublier ce que tu es ? Si le chasseur écoutait ses misères, il n'inviterait personne à partager le gibier. (*NET*, 65)

Cet extrait permet de comprendre qu'Osele en Europe, est commandité et dit continuer à mener une vie guidée par son totem africain qui est l'âne. C'est sans nul doute la raison pour laquelle il lui est rappelé : « et chaque fois qu'il y aura des larmes dans ta famille, c'est toi qui les essuieras ». (*NET*, 65) Reconnaissant non seulement la symbolique de son totem, le personnage témoigne son impact dans sa vie de jeune africain exilé en Europe. Comme l'âne qui travaille sans répit, il devait exécuter les tâches, et s'affirmer comme l'être infatigable. À partir de cette image métaphorique de l'animal, le narrateur crée le parallèle avec la situation du héros qui, en tant qu'ainé de sa tribu, doit se mettre au travail pour combler et satisfaire les attentes de toute la communauté sans manifester la moindre fatigue. À ce sujet il explique :

¹ Jean-François Dortier, *op.cit.*, p. 348.

² Florence Burgat, *Une autre existence. La Condition animale*, Paris, Aubin Michel, 2012, p. 353.

³ Nicolas Picard, *Le grimoire animal. L'existence des bêtes dans la prose littéraire de langue française 1891-1938*. Littératures, Université Sorbonne Paris Cité, 2019. Français, p. 21.

Ma vie était réglée et contrôlée à distance en tous ses détails, et par là, je m'oubliais, je me dépossédais de mon amour propre pour m'approcher d'une identité nulle et neutre, celle de soutien de famille ». « Aîné » tout court. Je devais longtemps encore atermoyer. Ma préférence allait malgré tout à ce mot, à la sélection qu'il tend à établir entre les autres fils de la tribu et moi, « aîné de la tribu », expression entachée de rituel... une seconde, je la scrute, je dérive : aîné, tribu, ce maillon de mots, il en faudrait si peu pour que, en moi il échoue à nommer, à me rendre nu comme une pierre. (*NET*, 55-56)

Il faut chaque fois tenter de comprendre les interactions entre ces deux entités. Dans son article consacré à la relation entre l'Homme et l'animal, Boris Cyrulnik estime qu' « en respectant le rythme codé qui convient à une espèce, il est en effet possible pour un homme de communiquer avec elle, insecte compris. Reste maintenant à comprendre le contenu de la conversation »¹ qui n'échappe d'ailleurs pas aux personnages initiés du corpus comme c'est le cas avec le totémisme. Richard Bergeron parle ainsi de la spiritualité qu'il explique en ces termes : « la spiritualité n'est pas l'apanage des chrétiens ou de certains d'entre eux. Elle est le fait de la personne authentique qui est capable de donner un sens au monde et à l'histoire... On accède au spirituel lorsqu'on découvre une dimension « autre »². Cette autre dimension correspondrait ainsi à l'initiation.

Par ailleurs, le vivre-ensemble entre l'Homme et son totem est une donnée traditionnelle africaine qui se fonde sur les rites initiatiques parfois envisagée en tant que réalité mythologique. Bergeron estime donc que « la spiritualité de demain réhabilite les symboles et les mythes »³ étant donné que ces mythes dans la plupart des cas, expriment « les pouvoirs spirituels de l'être humain »⁴. Il faut chaque fois, tenter de comprendre donc les interactions entre ces deux entités. Il s'agit d'un rite qui met l'Homme face à ses responsabilités en établissant par le même fait, un rapport transcendant avec les ancêtres ; et il se doit de les assumer comme le fait Osele tout au long de l'intrigue. En effet, ce rite est décrit comme suit :

Une main me saisit, puis une autre, une autre encore. On déchira mes vêtements. Et cette impression que le souffle des morts me traversait le corps. Tous les objets de la cour dansaient au tour de moi au ralenti. On me couvrit de cendre, je restai debout, relevai la tête dans la direction d'une voix d'enfant qui réclamait sa mère. (*NET*, 46)

Après cette consécration, le doyen lui rappelle : « tu es maintenant le chef de ce village, le successeur d'Anza, de Khara, d'Obama, de Manga Belibi, de tous ceux qui portés par le

¹Boris Cyrulnik, « Fabuleuse aventure des hommes et des animaux », Paris, Chene, 2001, p. 140.

² Richard Bergeron, *op.cit.*, pp. 237-238.

³ Richard Bergeron, *op.cit.*, p.243.

⁴ Joseph Campbell, *Puissance du mythe*, Paris, J'ai lu, 1991, p. 84.

vent réaccordent le souffle de vivants et des morts » (*NET*, 50). Dès lors on comprend Cazeneuve quand il explique :

En même temps que l'adolescent quitte l'enfance pour devenir un homme, il entre en contact avec les symboles numineux de la condition humaine (...). L'acte d'assumer la condition humaine ne se sépare pas de la sacralisation de celle-ci. Si le néophyte quitte le monde de son enfance, c'est surtout du monde profane, du monde des non-initiés qu'il s'éloigne. Pour qu'une séparation nette existe entre la condition humaine sacralisée et les non-initiés, le rituel présente souvent de « mystère » pour ces derniers qui sont tenus à l'écart¹.

En somme, il existe un rapport intrinsèque sur le plan traditionnel, entre le personnage humain et animal dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa. Si pour ce cas, il s'agit d'un rapport de guide, de protection, d'influence développé dans le cadre du totémisme, cela consacre par le même fait, le statut d'oracle à l'animal.

2.1.3- Du statut oraculaire de l'animal

Au sein de l'espace africain, l'animal a un statut qui lui permet de s'ériger ou de positionner en facteur *Ô combien* déterminant dans la vie des peuples. Au-delà du simple gibier que représentent certaines espèces animales, d'autres par contre jouent l'un des plus grands rôles dans le vécu quotidien des peuples en ceci qu'ils leur servent d'oracle. Ce sont donc des êtres de pouvoir, dotés d'une pléthore de fonctions décrites par Stéphanie Chanvallon comme suit :

L'animal joue ici le rôle d'un messager entre un évènement important et une compréhension de cet évènement. Un messager entre l'individu et des plans supérieurs, ou « Mondes » comme si l'animal venait apporter la confirmation d'une reliance entre vie ici-bas et une volonté émanant de plus haut. L'animal de pouvoir est à la fois soutien, réconfort, annonciateur, ou initiateur dans une décision à prendre. Sa présence et la symbolique qu'en a l'homme ou la femme participent de la construction de sa représentation de la Nature et de la place qu'il y en tient. La littérature offre nombre de récits similaires et explications de ce qu'est un animal totem, du pourquoi et du comment de son apparition dans certaines thérapies².

Ce point de la rédaction est envisagé comme un « Traité sur l'intelligence des bêtes »³ pour reprendre Ludwig Bruchner. Pour le penseur Allemand, les bêtes sont dotées d'une âme,

¹Cazeneuve, *Sociologie du mythe*, Paris, Gallimard, 1965, p.10.

²Stéphanie Chanvallon, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature : la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime*. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Rennes 2 ; Université Européenne de Bretagne, 2009, (on line), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00458244v2>, mise en ligne le 13septembre 2010, et consulté le 10 décembre 2021, P.390.

³Ludwig Bruchner, *La Vie psychique des bêtes*, Paris, Reinwald, 1881, p. 2.

sont sensibles à tout, dispose nettement selon Nicolas Picard, de « la faculté à raisonner et de déduire, des sentiments, des émotions, voire d'une dimension morale »¹ au même titre que celle reconnue à l'humain. Bruchner à ce sujet réitère :

Quant à ceux qui sont assez dépourvus de jugement et de bonne foi pour prétendre que les animaux ne connaissent ni la joie, ni la colère, ni la crainte, pour affirmer que l'hirondelle n'a point de prévoyance, ni l'abeille de mémoire, qu'ils nous semble seulement que l'hirondelle est prévoyante, le lion sujet à la colère ou la biche à la terreur ; je ne sais trop ce que ces gens-là trouveraient à objecter, si on leur soutenait que les animaux ne possèdent ni la vue, ni l'ouïe, ni un mot, qu'ils ne vivent point en réalité et n'ont que l'apparence de la vie. La seconde de ces affirmations ne serait pas plus contraire à la vérité que la première².

La littérature de Gaston-Paul Effa prend ainsi en charge cet aspect qui peut être considéré comme la mystique de la vie traditionnelle africaine. Elle fait galoper l'imaginaire des lecteurs dans un monde peuplé de symboles. En clair, tel que le décrit la fiction effaenne, pour une vie accomplie, l'Homme ne saurait faire litière de l'animal avec lequel, il partage l'univers. En effet, Jean Marc Moura affirme que :

L'œuvre définit les statuts d'énonciateur et de Co énonciateur, l'espace et le temps à partir desquels se développe l'énonciation qu'elle suppose. Elle confère à l'œuvre son cadre pragmatique. Elle est un dispositif qui permet d'articuler l'œuvre sur ce dont surgit : vie de l'auteur, société, culture³.

Dans le cas d'espèce, Effa met en relief la vie spirituelle - sa propre vie est-on tenté d'affirmer - vue sous le modèle de l'être et son double au sein d'un espace africain bien connu. D'ailleurs, tout en remerciant les avancées épistémologiques, Boris Cyrulnik précise : « formidable révolution, les fantastiques avancées de la science nous ont permis depuis peu d'entrer dans l'univers intime des bêtes, de les décrire et, de fait d'admettre en fin qu'une pensée sans parole les habite »⁴. Effa écrit « Si j'écris, c'est pour transmettre ce que j'ai reçu » (VC, 164). Plusieurs passages du roman attestent ce volet de la vie africaine. Le romancier fait dire à son narrateur :

La forêt demande vigilance et persévérance. **L'aigle**⁵ qui passe est ton double spirituel. Chaque être humain, chaque insecte a un double. Je pensai alors à l'histoire sainte qui nous apprend que chaque saint a un double, je pensais aux dominicains qui ne sortent du

¹Nicolas Picard, *op.cit.*, p.176.

¹Robert Goffin, *Le Roman des anguilles*, Paris, Gallimard, 1936, p.16.

²Ludwig Bruchner, *op.cit.*, pp. 3-4.

³Moura, *Littératures Francophones et théories postcoloniales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 109-110.

⁴Boris Cyrulnik, *op.cit.*, p.8.

⁵Nous soulignons.

couvent que par deux, à Thérèse de l'Enfant Jésus dont le double est Théophile ». (VC, 84)

L'aigle est donc perçu comme le double d'Obama Epha protagoniste du roman. Dans *Je la Voulais Lointaine*, le narrateur revient sur le rôle d'oracle que joue l'animal au sein des sociétés africaines. Il relate que :

Sur le chemin de cécité, vers le cœur des bois, nous avons croisé un animal-une **hyène**¹, je crois – aux énormes oreilles déformées, comme inachevées, moussues, rongées par endroits. Chez nous, un esprit se cache dans chaque animal. Qu'est-ce-que Zame voulait donc nous dire ? Je savais que chez nous la pluie qui tombe en rideau est une énigme à déchiffrer. Etrange, je n'osais pas creuser cela plus avant et mon grand-père était resté curieusement muet, lui qui donnait sens à tout, comme si la nature (et le comportement des animaux) était un immense livre. (JVL, 75-76)

De ce passage, il ressort clairement l'idée selon laquelle, l'espèce animale joue un rôle annonciateur. La présence et les agissements des animaux d'une certaine espèce à un moment donné de l'existence et dans un contexte précis sont révélateurs : d'où la métaphore « un immense livre » convoquée par le romancier pour le décrire. Le constat n'est différent avec le statut, le rôle et la place du chat dans JVL. Alors qu'Obama s'appêtait à quitter son Afrique natale pour l'hexagone, il se rend chez Lala la sorcière du village et relate ce qui suit :

Quelque chose passa en trombe entre mes jambes, s'arrêta au milieu de la pièce qui se remplissait de geignements furieux. – Regarde ce **chat**² ! Toute la journée et toute la nuit, il est resté introuvable. Il ne reparait qu'à l'instant. Regarde comme il est sale, farouche, couvert de morsures et de poussière ! elle s'interrompit un moment, bourra sa pipe, l'alluma, me la passa, cracha dans les cendres dormantes, puis reprit : - il m'avait déjà fait ça la veille de la mort d'Elé, ton grand-père. Je ne l'aime pas beaucoup, car il n'annonce rien de bon. C'est un animal obtus, il ressent avec son corps ce qui arrive (JVL : 16-17)

Ce passage a le mérite de présenter ouvertement, le rôle annonciateur du chat. Et comme le précise Lala, la caractérisation de ce personnage animal a ceci de particulier qu'il prédit de par ses agissements, quelque chose de moins reluisant. Eu égard des difficultés que va rencontrer le personnage Obama en Europe, il est évident de conclure que cet animal est ainsi l'oracle de la société. On comprend spécifiquement Lala qui conclut sa conversation en ces termes :

Ecoute, Obama, je ne suis ni ton père ni ta mère, je suis celle qui veille sur le sommeil des vivants dans ce village. Tu es comme ébloui par le soleil au sortir d'une caverne (...) - tu sais, me dit-elle, la larme à l'œil, tu sais, il n'est pas possible d'échapper à soi-même, même en partant à l'autre bout du monde » (JVL, 17-18).

¹Nous soulignons.

²Nous soulignons.

C'est à dessein que Gilbert Durant affirme : « de toutes les images (...) ce sont les images animales qui sont les plus fréquentes et les plus communes. On peut dire que rien ne nous est plus familier, dès l'enfance, que les représentations animales »¹. En dernier ressort, se focalisant sur le cas des œuvres de fiction, Gilbert Durand accorde un point d'honneur au rôle que les animaux dans la fiction en tant que personnages. Il affirme : « les œuvres littéraires orales ou écrites (Mythes étiologiques) attestent le service que les bêtes rendent aux artistes »². Ce service est également perceptible sous l'angle des harmonies entre l'Homme et l'animal.

2.2- De l'écriture des harmonies entre l'Homme et l'animal : l'imaginaire de la zoophilie

L'inscription de l'animal dans la littérature africaine francophone notamment participe de l'esthétique des productions fictionnelles. Augustine Assaah souligne que « dans la mesure où la transformation de l'animal en pédagogue, en métaphore ou en modèle passe par l'imaginaire, on peut dire qu'elle relève, en quelque sorte, de l'art, de la créativité »³. La présence des animaux dans la littérature est significative dans l'herméneutique et l'analyse des textes africains. Ce point de la recherche va mettre en exergue non pas les antagonismes ou les actions néfastes des Hommes vis-à-vis de l'espèce animal dans les textes de Gaston-Paul Effa, mais les relations harmonieuses entre l'animal et l'Homme. Il sera ainsi question de développer tour à tour, les aspects liés à la muse anthroponymie et au lien fraternel.

2.2.1- L'animal : source anthroponymique

L'anthroponymie est l'étude des noms propres de personnes. Il va sans dire que l'acte de nommer, au-delà de son aspect social, intéresse les chercheurs au premier degré. De l'anthropologie à la sociologie passant par l'ethnologie ou la littérature, nombreux sont les travaux qui tentent de questionner ce phénomène humain sous divers angles en fonction des différentes motivations et du champ épistémique concerné. Dans ce cas, elle sera étudiée sous le prisme des noms des personnages dans les textes de Gaston-Paul Effa. En effet, une lecture de ces derniers révèle que certains personnages portent les noms des animaux en fonction des accointances traditionnelles que cela dissimule.

¹Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p.71.

²Gilbert Durand, *ibidem*.

³ Assaah Augustine, *op.cit.*, p. 33.

L'analyse de certains noms de personnages montre sans coup férir que le nom est une donnée plus ou moins mystérieuse. Loin d'être un fait fortuit, donc un acte *ex-nihilo*, les noms de certains personnages d'Effa se fondent sur des réalités hautement pertinentes du ressort faunesque. Emile Benveniste affirme à ce sujet que, ce qu'on entend ordinairement par nom propre, est une marque conventionnelle d'identification sociale telle qu'elle désigne constamment et de manière unique, un individu unique¹. Tout en donnant son nom, le héros de *JLV* affirme :

Je m'appelle Obama, un nom d'oiseau. Le nom est une réalité nourricière comme la salive. Dans l'ordre supérieur des symboles, il représente la vertu qui maintient en vie. Être digne de son nom est le souci majeur de l'existence, au point qu'un homme, à toutes les étapes de sa croissance, a besoin de s'assurer qu'il peut, sans risquer de châtement éternel, mourir, là, tout de suite, s'il porte mal son nom. Tout l'être est dans le nom ; le reste compte bien peu. (*JVL* : 9)

Au-delà de la simple figuration, le personnage affirme que le nom est d'une importance capitale puisqu'il faut non seulement le mériter mais davantage l'assumer au plus haut niveau. L'herméneutique textuelle des noms se focalise sur les significations de l'espèce animale. C'est sans doute la raison pour laquelle le personnage poursuit :

Ma nostalgie ne se porte pas vers le souvenir de mon d'aigle mais vers l'assurance inentamée de ses significations (...) Mon nom, Obama, inquiétait le sens caché en lui. Il appelle un ordre des événements, une attitude particulière face à la vie. Tel est Obama, l'aigle qui, à l'égal d'une puissance, s'empare de l'âme et en tient les rênes. Cet oiseau au bec crochu est le seul rapace qui a le privilège de tutoyer le soleil. Il passe d'un arbre à un autre et connaît toutes leurs espèces. En choisissant ce nom bien avant ma naissance, les anciens imposaient à mon âme une destinée qui décidait pour moi. On appelle cela le baptême. (*JVL* : 9)

L'écrivain exploite les éléments de la faune pour donner sens et corps à son intrigue. Cela est d'autant plus vrai qu'en convoquant la tribu *fang*, le protagoniste déclare : « chez les fangs, une juste prononciation du nom permet de savoir ce qu'il adviendra de la personne, tant du regard du bonheur et des épreuves temporelles que du salut éternel » (*JVL*,10). Le personnage montre que certains noms propres se fondent sur une logique socioculturelle et ethnologique remarquable qui place parfois l'être dans un enchevêtrement nostalgique entre joies et peines, bien et mal, désespoirs et espoirs. Dès lors, on peut dire avec Bourdieu² que les noms de personnes expriment l'existence, la singularité mais ils permettent aussi de s'identifier et s'attacher aux temps, aux espaces sociaux et événements passés voire au monde invisible ;

¹ Emile Benveniste, « L'antonyme et le nom propre en français moderne » in *Problèmes de linguistiques générale II*, Paris, Gallimard, 1965, (1974), p. 190.

²Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p.1.

puisqu'ils sont parfois portés par des significations d'ordre spirituel, tel est le cas avec Obama.

En outre, l'univers faunesque participe de la production fictive comme le précise Yves Clavaron : « le monde animal est bien mieux intégré à la sphère humaine dans les cultures africaines, aborigènes ou amérindiennes, dont la cosmologie ne sépare pas l'homme de son environnement naturel qu'en Occident »¹. Pour l'auteur, Ce « contexte humain-animal »² est récupéré par les écrivains africains postcoloniaux, Gaston-Paul Effa en l'occurrence. Dans *NET*, l'univers animal est convoqué non seulement pour donner le nom mais davantage pour caractériser le moment d'initiation du personnage et donner sens à la circonstance. C'est le constat qui se dégage de l'instant l'initiation du héros et décrit dans le passage ci-après :

Au-dessus de la rivière, les hommes virent, perché sur un papayer, immobile, et beaucoup plus grand que les branches sur lesquelles il s'était posé, un oiseau gigantesque qu'ils reconnurent aussitôt. Impossible de s'y tromper, le cou, le bec, la manière même de tenir la tête comme rentrée dans les épaules, c'était un vautour. Il n'avait en fait rien de fauve ; comme le ciel, forme, sans la moindre tâche, gris son bec même, de ce gris qu'avaient toutes les bêtes à cette heure. Il s'était penché sur les hommes, avait déployé ses ailes et avait murmuré : / Osele.../ Tous reprirent en chœur : / Osele ! Osele ! / Il avait parmi eux un homme qu'on voyait peu, un gros homme au visage rouge et aux yeux très clairs, qui savait entendre le chant des oiseaux et la langue des chevaux. Je fus alors porté au bord de la rivière. On me posa du sel sur les lèvres, on oignit mon front de beurre de Karité et on me nomma. L'homme se tourna vers moi : /Ton nom sera désormais Osele. L'oiseau t'a fait don d'un nom d'âne. Ce totem t'honorera, il augmentera ta dignité et te fera entrer dans le livre de l'éternité. (*NET* : 52)

Ce segment cité *in extenso* permet de voir que c'est l'oiseau présent au lieu d'initiation qui a inspiré les Anciens pour nommer le personnage. Et ce nom, une fois de plus relève de l'univers faunesque qui le tient comme totem avec qui il entre *illico presto*, en relation. Il affirme donc : « on me présenta un âne, un vrai. Il se montra d'une bienheureuse soumission. Il ne broncha pas et se laissa faire, tandis que je lui examinai les dents et la langue. Il allongea les lèvres, dressait les oreilles l'air d'un seigneur des forêts » (*NET*, 53). Les corrélations entre l'Homme et l'animal perçues comme un vivre-ensemble sont davantage justifiées sur le plan anthroponymique, pour spécifier certaines pratiques et consacrer certains individus. C'est la raison pour laquelle le narrateur de *NET* affirme : « donner le nom d'un animal au nouveau chef, c'était infuser en son âme une destinée singulière ». (*NET*, 53) Somme toute, on convient que les frontières entre « l'animal humain » et « l'animal non

¹ Yves Clavaron, « Chroniques animales et problématiques postcoloniales », in *Revue de littérature comparée*, N° 338, 2011, p. 197.

² Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 198.

humain » ne sont pas aussi étanches dans la récupération qu'en fait Effa dans ses productions fictionnelles. Dès lors, on comprend *de facto* Louis Pergaud quand il estime que :

Sans nous engager sur le terrain mouvant et vaseux des discussions théologiques ou même philosophiques et rien qu'en observant dans le simple domaine des observations quotidiennes et dans les limites d'un élémentaire raisonnement, il facile à en conclure à l'existence de l'âme des bêtes¹.

C'est pourquoi G. Deleuze et F. Guattari questionnent significativement les distances entre l'Homme et l'animal pour faire état de ce qu'il appelle « l'alliance préférentielle »² que le prochain point va mettre en exergue sous le volet de l'amitié entre ces deux instances du cosmos.

2.2.2- Écriture de l'amitié Homme-animal : une alliance préférentielle ?

La proximité entre l'animalité et l'humanité se lit au niveau des comportements les plus triviaux qui gouvernent les liens sociaux. Dans ce point de la recherche va-t-on tenter de montrer au sens de Prigogine et Stengers, *La Nouvelle alliance*³, qui existe entre l'Homme et les éléments de la Nature.

Les bêtes ici sont vues non pas comme des « animaux » c'est-à-dire des êtres vivants au rabais, mais comme des instances merveilleuses. Cette alliance émerge sous le label de la zoophilie. Cette notion est constituée deux termes *zoo* et *philie*. Du grec « zôion », c'est-à-dire « animal », *Zoo* désigne le groupement de l'espèce animale ou simplement un parc ou un jardin réunissant de nombreuses espèces animales et étant destiné à être visité. Du grecque « philos », *Philie* signifie « qui aime, qui a du gout pour ». Zoophilie correspond étymologiquement à l'attraction pour les êtres du ressort de la faune, donc des animaux. Etant donné *l'interspécité* se fonde sur les relations entre les différentes espèces, la zoophilie est considérée dans son sens étymologique pour désigner globalement l'amitié que l'on développe vis-à-vis des animaux. À la suite des acteurs de la lutte pour la protection des animaux tels Luther Standing Bear pour qui les animaux ont des droits – le droit d'être protégés par l'Homme, le droit à la vie et à la multiplication de l'espèce, le droit à la liberté et le droit de n'avoir aucune dette envers l'Homme, Mark Twain pour qui, l'Homme est le plus cruel de tous les animaux, il est le seul capable d'infliger une douleur à ses congénères sans

¹Louis Pergaud, « Leur âme », in *Œuvres de Louis Pergaud*, Paris, Mercure de France, 1948, p. 235.

²Lire Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 298.

³Prigogine & Stengers, *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris Gallimard, 1979, p. 146.

autre motif que le plaisir , nous mettons dans ce concept, toutes les tendances qui participent de la préservation, la protection de l'espèce animale ainsi que les processus et les démarches qui sont déployés à cet effet. Les passages qui suivent montrent que l'œuvre de Gaston-Paul Effa est une production zoophile, merveilleuse et Nicolas Picard martèle qu'« appréhender les bêtes comme des « merveilles », c'est les voir « à neuf »¹.

La scénographie d'Effa montre la présence de personnages humains qui développent de manière spécifique, une certaine amitié avec l'être animal. Par scénographie, il faut entendre les statuts d'énonciateur et de co-énonciateur, en analysant en même temps, le binôme espace-temps dans l'univers textuel et de référence suivant une perspective sociocritique. Dans ce point de la production, il est question d'analyser la scénographie des personnages ici constituée d'un personnage qui manifeste son amour, son amitié, son attachement inconditionnel vis-à-vis des chevaux. Ce vivre-ensemble avec les animaux se lit clairement dans l'extrait qui suit :

Tout petit déjà, sa grand-mère le confiait aux chevaux qu'elle élevait, lorsqu'elle étendait le linge ou travaillait au jardin. Grésil, son compagnon de jeu entre tous, se penchait : Belou prenait la tête de Grésil entre ses mains pour lui déposer un baiser sur le front, à l'image de sa grand-mère au moment de le mettre au lit. Puis il murmurait de douces paroles à l'oreille de son compagnon (...) Sur son visage se liait l'avant-gout du bonheur et de la paix. (CR, 16)

Plus qu'une simple amitié, il s'agit d'une certaine fraternité envers ceux que Louis considère comme ses véritables compagnons. Et le narrateur à ce sujet déclare : « il n'aimait rien tant que chevaux : il rencontrait en eux cette même aspiration, cette capacité enfantine, cette même folle passion de s'élancer, de courir, de galoper (...) Au crépuscule, Louis donnait rituellement du petit lait aux chevaux et le regardait boire » (CR, 158-159). L'écrivain décrit de ce fait l'image d'un être humain qui sait reconnaître une certaine valeur de l'être animal, « parfois même, il était jaloux des chevaux, avec lesquels elle établissait une relation privilégiée. D'ailleurs n'étaient-ils pas plus que lui dignes d'être admirés et aimés ? » CR, 163). Robert Goffin fait remarquer que

Notre intelligence, à laquelle nous faisons un énorme crédit n'est peut-être qu'un organe singulièrement développé. D'autres animaux ont probablement d'autres organes développés parallèlement à notre cerveau alors que chez les hommes ils se sont peu atrophiés².

¹Nicolas Picard, *op.cit.*, p.161.

² Robert Goffin, *op.cit.*, p.16.

Ainsi, en intégrant les différents espaces traversés avec les mêmes ambitions concernant les chevaux, Robert Fotsing Mangoua dans son article fait remarquer que :

Dans les deux espaces géographiques que couvre l'action, France et Dahomey, la vie de Louis est marquée par l'amour des chevaux. Il fait la connaissance de Grésil, son premier cheval et compagnon de jeu, à l'âge de cinq ans. Plus tard en Afrique, il assiste, ému, chez les Kotokoli du Togo où on l'emmène, à un rite sacrificiel qui consiste à découper un cheval vivant dont on mange la viande et boit le sang encore chaud. La bête, le cheval roi, est sélectionné pour sa robustesse et sa beauté. Le rite vise à se laisser pénétrer de ces attributs par un transfert mystique. Louis est attendrit par le spectacle de la mort de ce cheval comme s'il s'agissait de celle d'un homme¹.

Cette scène marquée, du double sceau de la compassion-désolation, est décrite comme suit :

Louis qui était resté tout le temps appuyé sur les coudes et les genoux, commença à chanceler et s'effondra. Ce n'était pas une simple faiblesse physique due au paludisme, mais un véritable bouleversement intérieur, comme une décomposition accélérée de l'âme. (...) Louis chancela encore un instant puis se redressa et courut vers l'animal qu'il serra contre lui en un motel baiser. (CR, 137)

Sa fascination pour les animaux est d'une profondeur abyssale. Lorsqu'il se retrouve à l'abattoir, il est d'autant plus scandalisé que meurtri par les actions qui singularisent ce lieu de saignée : « cette odeur éveilla sa pitié et lui donna envie de caresser les bêtes, mais aussi de les sauver (...) il n'en pouvait plus, terrifié par l'image de ces animaux parqués là attendant la fin ». (CR, 170-171).

Par ailleurs, on peut affirmer, qu'il s'agit d'une zoophilie sans précédente si tel est qu'

Il imaginait l'abattoir, son couloir de la mort et ne comprenait pas comment certains hommes pouvaient voir cela sans frémir, n'acceptant pas qu'il fut si difficile de vivre et de mourir, et plus difficile encore de supporter ce qui se passait après, la mise en pièces automatique des corps, l'industrialisation de la mort. (CR, 171)

Le narrateur renchérit cette posture par ces termes : « les chevaux pourtant étaient ses vrais amis, ses meilleurs amis peut-être, et il avait honte de cette jalousie naissance, de cette souffrance qui lui froissait le cœur » (CR, 163). D'ailleurs, Robert Fotsing montre que « cette zoophilie qui aide sans doute Louis à combler son manque d'affection maternelle et paternelle est un exotisme, vu d'Afrique »². Plus loin, pour empêcher son ami Georges de partir avec son deuxième cheval nommé Valeroi. Louis se propose de le racheter : « l'émotion qui traversait Louis avait bouleversé Gorges, et dans l'instant avait fait de leur amitié une chose infiniment plus tendre, plus vivante. D'un geste lent, Louis, plongea sa main dans une poche,

¹Robert Fotsing, *op.cit.*, p.7.

² Robert Fotsing, *op.cit.*, p.8.

puis dans l'autre » (CR, 164). On comprend dès lors Rémy de Gourmont quand il déclare : « les animaux sont des intelligences murées. Si nous pouvions leur ouvrir des fenêtres, nous serions surpris, épouvantés peut-être de tout ce que contiennent ces cerveaux où la lumière n'est pas encore entrée »¹. En proposant de racheter le vieux cheval, il eut l'impression de renouer l'un des fils du bonheur qui le reliaient à son enfance » (CR, 173). En conclusion, le narrateur affirme : « Louis et Valeroi scellaient une nouvelle alliance » (CR, 179). Conséquemment, la cime est atteinte après le décès de Valeroi et Louis, son ami et compagnon, lui réserve une inhumation digne à l'espèce humaine: « il enfouit le corps raidi de Valeroi et surmonta le tumulus d'une petite croix fabriquée à la hâte » (CR, 198). Cette alliance préférentielle est également établie entre Obama dans *JVL*, Osele dans *NET*, Epha et Talla dans *VC*, et les animaux tels que les oiseaux pour le premier, le chat pour le second et le chien pour les deux derniers. . Cette écriture dite de la nature permet de rétablir les tactiques d'empathie envers l'univers faunesque qui ici, fait directement référence, au concept de *Mille-plateaux* élaboré par Deleuze sur le *devenir-animal*. En définitive, l'écriture des harmonies entre l'Homme et l'animal est perceptible sous divers angles. Reconnaisant que le fait de transformer l'animal en personnage parlant ou agissant au même titre que l'Homme n'est pas tout aussi nouveau, il convient de préciser que ce phénomène a gagné du terrain dans le champ des littératures postcoloniales contemporaines. Le critique postcolonial contemporain y accorde une importance capitale puisqu'en tant que pratique littéraire, il participe d'un renouvellement thématique-formel. C'est donc à dessein qu'Yves Clavaron dit :

Une des marques de fabrique des études postcoloniales réside dans les interrogations sur le langage et la construction des discours, notamment l'idée que le langage ne présente pas seulement le monde, mais qu'il le constitue (...) les animaux sont dotés de la souveraineté du sujet parlant et s'expriment comme les Hommes, ou du moins, présentent une pensée rationnelle qui s'énonce par le langage humain².

Cette lecture s'applique comme nous l'avons montré plus haut, dans les textes de Gaston-Paul Effa. Avec *Cheval-roi*, on voit effectivement que le cheval Villeroi s'exprime pour dénoncer ses différentes peines ainsi que celles d'autres chevaux sur le marché et dans le camion. Cette tension entre animalité et humanité se perçoit dans le discours de Grésil, Villeroi et le chat. Dans les romans *Je la voulais lointaine*, *La Verticale du cri* ou alors *Nous, enfants de la tradition*, entre autres l'écrivain montre clairement que les personnages humains initiés énoncent la pensée rationnelle du chat. Poursuivant dans le même ordre d'idées, cette écriture

¹ Rémy de Gourmont, « Les chevaux prodiges », in *Dépêche*, Paris, Gallimard, 2012, p.4.

² Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 198.

postcoloniale ou alors l'écrivain qu'on pourrait qualifier de postcolonial qu'est Gaston-Paul Effa, joue ainsi sa partition dans l'orchestre de la non hiérarchisation et du *désanthropocentrisme* dont les conséquences sont le plus souvent fâcheuses. Ainsi, on peut conclure avec Yves Clavaron en montrant que :

Les études postcoloniales dénoncent une hiérarchisation des sujets et de savoirs qui s'exprime à travers des oppositions binaires, colonisateur-colonisé, civilisé-primitif, Nord-Sud ; or, les textes en ajoutent une autre, inattendue dans ce contexte, humain-animal¹.

Au total il faut désormais intégrer dans l'imaginaire postcoloniale, cette nouvelle dualité humain-animal voire humain-végétal (qui fera l'objet du prochain chapitre) puisque, en réalité, le discours postcolonial est de par sa forme un contre discours sur l'existant. Ainsi, décrypter l'altérité Homme-Nature, mieux,

Déléguer la narration (ou parole) à un animal est, à coup sûr, un moyen de sortir de l'ethnocentrisme occidental et aussi d'une forme d'anthropocentrisme, qui fait de l'homme le centre de la création. C'est également l'occasion de porter une double critique contre Descartes, promoteur du rationalisme et de la théorie mécaniste des animaux-machines².

¹ Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 198.

² Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 200.

Conclusion

En définitive, l'objet de ce chapitre était celui de la description des relations entre l'espèce humaine et animale dans la fiction. De ce fait, le chapitre a mis en exergue le statut de l'animal comme objet sacré de la tradition africaine en ceci qu'il a non seulement, le statut de l'être oraculaire mais aussi et surtout, constitue une source anthroponymique pour l'espèce humaine. Par ailleurs, ce point de l'analyse a permis de faire ressortir le rapport d'harmonie qui existe entre ces deux espèces en montrant comment l'animal permet à l'Homme, de se forger un nouvel univers, de retrouver le réconfort en faisant de lui, un compagnon certain. Partant de cette mise en lumière, le décryptage qui en est suivi a participé à montrer que les textes fictionnels de Gaston-Paul Effa sont des œuvres fondées sur la mise en mots de *l'alliance préférentielle*. La fiction effaenne a permis de voir notamment avec *Cheval-roi* qu'« au cœur de la narration, l'animal pose des questions à la fois identitaires et ontologiques à travers un discours sur l'humain »¹. Toutefois, il n'en demeure pas moins vrai que certaines actions humaines génèrent vis-à-vis de l'animal, certaines peurs et inquiétudes à partir du moment où d'aucuns, loin de construire un vivre-ensemble avec cette espèce, se singularisent plutôt par des démarches phobogènes d'anti vivre-ensemble et d'inimitié partant de leur volonté à faire perpétuer la logique logocentrique et anthropocentrique soutenue depuis l'antiquité jusqu'à la période post-coloniale par la philosophie car, écrit Yves Clavaron,

L'animal est presque toujours défini de manière négative par la philosophie, dépourvu de tout ce qui est le propre de l'homme (la parole, la raison, le rire, etc.), ce qui a fini par instaurer une ligne de démarcation étanche entre « animal humain » et « animal non – humain ». Dans l'histoire coloniale, l'animal a souvent valu comme métaphore dépréciative pour désigner l'altérité et la sauvagerie de l'être colonisé, au point de former une catégorie englobant et symbolisant les victimes de l'oppression et de la discrimination européennes.²

Ainsi, la présentation de cette seconde forme du vivre-ensemble, cette altérité à la fois intégrée et reniée entre animalité et humanité nous permet d'embrayer sur la dernière facette, celle de la relation entre l'Homme et la nature (flore).

¹ Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 201.

² Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 198.

**CHAPITRE TROISIÈME : DES INTERACTIONS ENTRE L'HOMME
ET LA FLORE DANS LA PROSE LITTÉRAIRE**

Introduction

Les rapports de l'Homme à la nature sont plus que jamais perçues sous le prisme d'un rapport conflictuel, de destruction voire d'ensauvagement. Plus ou moins conscientes des atouts que regorge cette dernière, les études dans les domaines épistémologiques se fondent sur les données macrostructurales qui élaborent les nouveaux principes permettant aux Hommes, de ré-habiter le monde en préservant la nature dans toutes ses différentes ramifications. Pour Hegel en effet, « la nature s'est révélée comme l'idée sous la forme de l'altérité »¹. Partant, les experts en la matière développent, chacun selon ses théories, des éléments factuels qui participent de la protection de l'environnement. Il s'agit en fait pour l'humain, de « changer son rapport à la nature et au monde »². Parmi celles-là, le champ littéraire africain par exemple, accorde une plus-value conséquente à « l'écriture Préemptive »³ qui est un style de productions contribuant à la réduction et à la prévention effectives des calamités et des tragédies en Afrique. L'objet de ce chapitre est de montrer comment la théorie postcoloniale permet de lire autrement les textes africains contemporains qui offrent une appréciation d'une autre forme de vivre-ensemble notamment celui entre l'espèce animale et l'espèce végétale déjà que « les études postcoloniales tendent à croiser les approches environnementales »⁴ aussi bien qu'elles ont tendance à opérer au sens d' « une captation de la parole muette des victimes »⁵ qui, au-delà des Hommes et des Animaux, sont aussi les plantes. Il sera donc question de montrer que la prose littéraire de Gaston-Paul Effa, constitue au sens de Homi Bhabha « un tiers espace de l'énonciation »⁶ où se construisent le sens et bien sûr, la représentation des relations entre l'Homme et la flore. Pour ce faire, l'étude empruntera à l'écopoétique, à l'anthropologie de la nature, entre autres, pour tour à tour mettre en exergue la conception divine de la nature, les harmonies entre l'Homme et son milieu naturel, les dérives environnementales.

¹ Hegel, *Encyclopédie, des sciences philosophiques. La philosophie de la Nature*, Paris, Gallimard, 1970, p. 247.

²Stéphanie Chanvallon, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature : la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime*. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Rennes 2 ; Université Européenne de Bretagne, 2009, (on line), <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00458244v2>, mise en ligne le 13septembre 2010, et consulté le 10 décembre 2021.

³ Lire Patrice Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Editions Homnisphères, coll. Latitudes noires, 2007.

⁴ Yves Clavaron, *op.cit.* p. 199.

⁵ Rachel Ertel, « La littérature de la Shoah », in *Encyclopaedia Universalis*, DVD, 2007, cité par Yves Clavaron, *ibidem*.

⁶ Homi Bhabha, *The location of culture*, Londres, Routledge, 1994, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, p. 76.

3.1- De la fictionnalisation de la divinité de la nature

L'écriture de Gaston-Paul Effa, met en exergue, les croyances aux espèces de la Nature. Si le chapitre précédent s'est focalisé sur les accointances entre l'humain et l'animal en décrivant entre autres le caractère sacré reconnu à certaines espèces animales grâce à leur statut oraculaire, ce point de la recherche va davantage se focaliser sur la présentation d'une certaine divinité reconnue à la flore, puisque « l'arbre joue un rôle central qui fait de lui un élément clé du tissu narratif »¹ martèle Pierre Martial Aboosolo. Il s'agit donc du « culte de la Nature » avec ses différentes formes de croyances singulières, culte des arbres, des forêts notamment sous diverses perceptions : lieu de mémoire, de jugement et des pratiques rituelles.

3.1.1- De La sacralité de l'arbre : lieu des pratiques culturelles

Bien que cela semble relever du paranormal, Effa donne à l'arbre, un statut singulier qui sort celui-ci du statut de simple espèce végétale, pour en faire un instrument ou une espèce sacrée et pertinente de sa prose littéraire car, écrit Ngandu Nkashama :

La subtilité du modèle représenté récupère les indices ethnologiques des discours, dans la mesure où les thèmes et les symbolismes de l'imaginaire se relie impérieusement à des substrats mythologiques qui, eux, peuvent être des sortes de strates psychologiques dont les conteurs traditionnels seraient des références explicites².

L'écriture met en scène la dualité matière-esprit et comme le rappelle Meinrad Hegba : « si l'on veut pouvoir rendre compte de certains des phénomènes, il faut d'entrer de jeu admettre une certaine homogénéité entre les deux termes de la dualité oppositionnelle appelée par la philosophie occidentale matière et esprit³. En affirmant qu'en Afrique, dans chaque être, il y a un esprit, Effa exploite sa prose pour présenter « des situations d'échanges et de communication avec l'autre non humain, des ressentis non explicables mais vécus intensément »⁴. *L'autre non humain* ici correspond à l'arbre.

Certains arbres, en vertu de certaines particularités qui leur sont reconnues dans certaines cultures, sont pour ainsi dire, propices à de telles considérations. Ces derniers sont

¹ Pierre Martial Aboosolo, « De la symbolique plurielle de l'arbre sacré dans le roman et la nouvelle d'Afrique francophone », in *Interfrancophonies*, N° 5, 2012, p. 3.

² Ngandu Nkashama, *Ecritures et discours littéraires. Etude sur le roman africain*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 21.

³ Hegba Meinrad, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.7.

⁴ Chanvallon, *op.cit.*, p.235.

entourés d'une certaine aura de la sacralité. C'est le cas du baobab¹ dans la littérature de Gaston-Paul Effa. La croyance en une dimension sacrée de l'arbre se fonde sur ce qui peut être qualifié de culte aux arbres auquel on attribue par le même fait, un esprit divin, protecteur et tutélaire. Ainsi, Osele présente le caractère divin du baobab en ces termes :

Je crois que rien n'a joué un rôle plus important dans ma vie que cet arbre tutélaire, garant du bien et du mal. Avant de quitter le village, j'avais posé ma main droite sur lui en demandant qu'il me protège. Je m'étais aussi engagé à ne faire que le bien autour de moi. Dans cette rêverie autour de l'être, il y avait l'appréhension du bonheur et de la douleur, et un gout doucereux d'humilité, de renoncement et d'acceptation. (NET, 32)

Dans cet extrait, on voit que le personnage reconnaît à cet arbre, un grand pouvoir de protection, de guide de ses enfants. Ce qui justifie toute la symbolique de la pose de main, avant le départ pour la France. L'arbre fait « figure d'un actant incontournable et offre surtout le visage d'un être vivant (...) qui agit sur les êtres et sur les choses »². Ce pouvoir est d'autant plus reconnu à l'arbre qui est représenté comme le lieu par excellence de la justice, de jugement en cas de vol ou d'autres actes ignominieux posés par un membre de la communauté. Il se perçoit comme *L'Arbre fétiche*³ du village. À ce sujet, Osele fait remarquer que :

Le marché attirait beaucoup de monde. On s'y pressait. On gesticulait. On parlait abondamment et fort. Quand il y avait un vol, le plaignant menaçait d'aller poser la main droite sur le tronc du baobab pour attirer la guigne sur le voleur. Il n'avait même pas besoin de passer à l'acte, car le lendemain, l'objet était revenu. (NET : 30)

L'arbre s'aperçoit dans le sillage de Sunday Anozie comme « une représentation des croyances (des africains) et de leur participation à la magie, à la sorcellerie et aux autres aspects du spiritualisme traditionnel »⁴. Dès lors, son appellation peut varier, et dans bon nombre de textes du corpus, l'auteur revient toujours sur le baobab en lui consacrant tous les statuts supra énoncés.

¹Le baobab est l'un des arbres sinon le plus caractéristique d'Afrique avec ses branches ressemblant à des racines. La multiplicité de ses usages en fait l'une des espèces les plus respectées. On lui reconnaît en effet, un très grand pouvoir. Ce qui justifie de sa présence au sein des lieux sacrés et culturels des villages (chefferie, marché, et autres places publiques).

² Pierre Martial Aboosolo, *op.cit.*, p. 4.

³Il s'agit du titre d'un roman de Jean Pliya publié en 1971.

⁴ Sunday Anozie, *Sociologie du roman africain*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 27. Pour davantage comprendre le symbolisme de la sacralité des animaux, lire Deschamps, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, PUF, 1965.

C'est donc le théâtre par excellence des pratiques rituelles. Pour transmettre le sac protecteur du village à Obama, son grand-père choisi de le faire sous l'arbre. C'est ce que dit le personnage-narrateur dès l'annonce du décès de son grand-père :

J'avais compris. Le village courait déjà vers la forêt. Les pleurs montaient vers le ciel. Des lamentations comme s'il en pleuvait. Mon grand-père était mort, assis contre l'arbre au pied duquel nous avons parlé. A l'endroit même où il m'avait remis le sac. Ses yeux étaient restés ouverts, pris d'éblouissement, il écoutait grouiller les mille histoires de sa tribu. Je l'imaginai saluant les ses arbres tordus qui émergeaient lentement du brouillard, je murmurais les compliments qu'il aurait adressés aux fougères. Elé était mort au pied d'un bois vert, son dernier mot et le seul « *makambo minbalé na mokiri* », dans la bogue de l'enfance, coule désormais comme dans la sève. (JVL, 84)

Deux constats se dégagent de ce passage. D'abord, l'arbre est le lieu choisi par le patriarce pour mourir. Par la suite, il s'agit d'un arbre au bois vert dont la symbolique est le signe de l'espoir, de la vie et non pas nécessairement de la mort et Obama l'a très bien compris. C'est d'ailleurs ce qui justifie les affirmations suivantes, qui s'adosent toujours sur d'autres éléments de la Nature qui connotent la vie et l'espoir certain d'une réincarnation :

Mourir assis prend un autre sens lorsqu'il est accompagné par la pluie, signe de bénédiction : jusqu'à sa mort, mon grand-père était donc resté surhumainement bon et charitable. Chez nous, toute froide quelle est, la pluie court toujours après le départ de l'homme juste. Elle prépare la route devant le couchant par-delà la montagne. La pluie est le langage universel permettant de passer de ce monde à l'autre. La pluie. L'arbre. Ces feuilles, ces branches comme une couronne au-dessus de sa tête. Elé allait renaître ailleurs, il était devenu le bois. (JVL, 85)

Dans ce passage, on remarque qu'au-delà de l'arbre vert, la pluie joue également sa partition dans la description de la symbolique de la mort et de la réincarnation du personnage. Ainsi on peut dire avec Pierre Martial Abossolo que :

Parmi les éléments de la Nature que les romanciers et nouvellistes d'Afrique francophone font fonctionner dans leurs textes figure en bonne place l'arbre. Il fait partie du réseau de symboles dont l'analyse permet d'élucider certaines valeurs vitales d'Afrique noire. Dans les romans et nouvelles, il ne s'agit pas certes d'un arbre qui parle ou qui se métamorphose en homme ou animal, d'un arbre qui peut disparaître selon les situations, comme ceux qui fonctionnent dans plusieurs récits merveilleux ayant enrichi la littérature orale africaine¹.

Effa se fonde sur les réalités de la Nature, d'où l'emploi des deux phrases simples et nominales : « La pluie. L'arbre. ». Elles permettent aux personnes qui maîtrisent un tant soit peu les significances de ces deux entités de percevoir davantage, le sens de leur présence dans

¹Pierre Martial Abossolo, *op.cit.*, p.2.

le récit. Il s'agit de ce qu'on peut qualifier de communion avec les éléments de la Nature. Elle a un langage qu'il faut comprendre afin de cerner et maîtriser le sens et le cours de certaines choses de la vie humaine qui sont hautement tributaires et dépendantes d'elle-même et vice versa. D'autre part le vivre-ensemble entre l'Homme et la flore se décrypte également en considérant l'arbre et son enceinte comme un lieu de rassemblement, de ce qu'il convient de qualifier de lieu de mémoire (collective).

3.1.2- La flore comme lieu de mémoire et d'intégration communautaire

Par ailleurs, l'arbre est d'autant plus sacré et divin, qu'il représente un lieu de mémoire (collective) et un lieu de rencontre communautaire puisque son environnement immédiat rassemble les membres de la communauté qui estiment communier directement avec les instances suprêmes. Pour Jean-François Dortier,

La mémoire n'est pas qu'une affaire de psychologie individuelle : elle relève aussi de la mémoire collective. Le sociologue Maurice Halbwachs fut le premier à s'intéresser aux cadres sociaux de la mémoire (Les Cadres sociaux de la mémoire, 1925 ; La Mémoire collective, 1950). Chaque groupe social organisé, chaque nation, chaque famille tend en effet à se forger un passé qui sélectionne et idéalise certains événements, en refoule ou noircit d'autres. Les cérémonies collectives, les monuments
 Ce document est la propriété exclusive de CEDRIC HUON (cedric.huon@live.be) - 16-02-2018 217 M morts ou les récits véhiculent ainsi une mémoire de groupe qui se transmet entre générations¹.

Sous l'arbre, se côtoient jeunes et vieillards pour des raisons diverses, éducatives en l'occurrence. C'est le constat qui se dégage de l'extrait suivant du roman *Le cri* :

Revenu au village, Makaya fit battre le tam-tam, s'assit au pied de l'arbre à palabres, et posa sur la langue une poussière jaune, avant d'instruire sur les enfants et de leur exposer les mystères de la vie. - Aujourd'hui que la lune croit, j'ai décidé de vous instruire sur les neuf étapes qui feront de vous des hommes. Ecoutez bien, sinon la fourmi aura bu le flot de notre rivière, et la tortue aura fait le tour du monde, avant que vous ne soyez dignes d'être appelés Hommes intègres. De la naissance à l'âge de sept ans, l'enfant et à l'école de sa mère... (*Le Cri*, 114)

Ces différents enseignements que donne Makaya, le chef du village du retour de sa prison, s'opèrent au niveau de l'arbre à palabre, sous le baobab considéré ici comme lieu de rassemblement communautaire. Son enceinte devient donc l'école pour les populations du village. C'est pourquoi parlant de la symbolique des arbres dans le roman et la nouvelle de l'Afrique Subsaharienne et du Maghreb, Pierre Martial Abossolo affirme que :

¹ Jean-François Dortier, *op.cit.*, pp. 216-217.

Dans les romans et nouvelles où le naturel et le surnaturel cohabitent par exemple, l'arbre est souvent le lieu où se décide le devenir du clan, le symbole de la puissance magique et mystique, le lieu de jonction entre visibles et invisibles, entre morts et vivants.¹

Pour mieux élucider le concept de mémoire et surtout de mémoire collective, Jean-François Dortier montre que :

Dans la perspective ouverte par M. Halbwachs, des historiens se sont intéressés aux lieux de mémoire qui forment le soubassement imaginaire d'une nation ou d'une classe sociale. Des sociologues se sont penchés sur la façon dont s'élabore la mémoire familiale, à travers les albums de photos que l'on feuillette ou les récits édifiants que l'on raconte dans les réunions de famille².

Revenant aux textes de Gaston-Paul Effa, la flore permet ainsi de rassembler les membres de la communauté afin de transmettre les données, les savoirs ancestrales à la nouvelle génération, donc de perpétuer la mémoire collective. Ainsi Jean-François Dortier conclut : « la mémoire de groupe est donc un enjeu politique. Mettre en valeur certains épisodes du passé collectif ou en gommer d'autres, c'est une façon de définir son identité et de construire son histoire »³.

Il est donc évident que l'imaginaire de Gaston-Paul Effa se fonde sur une sorte de syncrétisme qui existerait entre l'humain et le végétal, deux entités qui forment un tout cosmique. Le choix des personnages est donc significatif de ce point de vue en ceci qu'ils permettent de mettre en exergue cette symbiose Homme-Nature. Ils ont ainsi un double statut analysable sous l'angle de la personne et du sens. Philippe Hamon montre à juste titre que :

Dans un texte, c'est certainement le personnage-sujet en tant qu'actant et patient, en tant que support anthropomorphe d'un certain nombre d'« effets » sémantiques, qui sera le lieu privilégié de l'affleurement des idéologies et leurs systèmes normatifs, qui pourront venir frapper n'importe quel personnage, apparaîtront dans la scène du texte⁴.

Il montre ainsi que l'idéologie d'un écrivain est portée et supportée par les personnages. Elle est exprimée dans et par leurs rapports sémantiques avec soit, d'autres personnages, soit d'autres entités textuelles comme c'est le cas ici avec l'arbre sacré. Ce rapport de convivialité, bref, ce vivre-ensemble entre l'Homme et la nature (flore) est davantage perceptible sous le label des harmonies entre l'être vivant humain et l'être vivant végétal.

¹ Pierre Martial Abossolo, *op.cit.*, p. 2.

² Jean-François Dortier, *ibidem*.

³ Jean-François Dortier, *ibidem*.

⁴ Philippe Hamon, *Texte et idéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 104.

3.2- De l'écriture des harmonies entre l'Homme et la flore : *naturophilie* ou *biophilia*

Les discours médiatiques et scientifiques du troisième millénaire se fondent également sur le tort que les actions humaines causent à la nature et le discours littéraire quant à lui prend en compte cet aspect mais aussi et surtout, sous le label des sociétés traditionnelles, en explicitant dans l'imaginaire, les corrélations entre l'Homme et le végétal. Puis qu'il existe un *Dieu perdu dans l'herbe*, la prose de Gaston-Paul Effa permet de voir les harmonies qui existent entre ces deux entités cosmiques. Mettant donc au-devant de la scène des réalités qui gouvernent les sociétés dites traditionnelles, cette prose permet de voir que la nature est salvatrice à l'Homme à plus d'un égard. Cela peut s'envisager sous l'angle du divertissement, de la contemplation, de l'alimentation voire de la médication, bref, d'une certaine « naturophilie » dont il résulte important d'en cerner le sens.

3.2.1- De la mise en contexte du concept « naturophilie »

Le mot « naturophilie » est formé de deux entités « nature » et philie pour signifier la tendance à manifester son amour vis-à-vis de la nature. Il faut noter que la *Nature* dans sa globalité désigne l'ensemble des êtres vivants, animaux et végétaux, ainsi que le milieu où ils se trouvent. C'est donc tout ce qui n'est pas construit par l'Homme, de l'artificiel. Il s'agit donc de manifester son amour pour l'ensemble matériel préexistant à l'Homme et non transformé par ce dernier. Il est donc évident que la zoophilie (amour pour les animaux) et la philanthropie « amour pour l'Homme » entrent effectivement dans la *naturophilie*. Mais à ce niveau nous voulons davantage insister sur l'amour pour l'espèce végétale. Il s'agit notamment de la biodiversité végétale pour désigner les tendances qui participent de la redéfinition des rapports entre l'Homme et l'espèce végétale qui l'entoure.

Ainsi, la « naturophilie », correspondrait au concept de « biophilie » employé pour désigner selon Edward Wilson, l'idée que les humains ont une certaine tendance innée à se chercher des liens avec la nature. Edward Wilson évoque « l'hypothèse de biophilie »¹ pour signifier la « tendance innée à se concentrer sur le vivant et ses processus »². Erich Fromm donne à ce concept, le sens « d'amour de la vie »³. Pour lui en effet, il s'agissait

¹Edward Wilson, *Biophilia*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

² Edward Wilson, *op.cit.*, p.1.

³ Predrag Cicovacki, *The Restoration of Albert Schweitzer's Ethical Vision*, Bloomsbury Publishing, 2012.

spécifiquement de « préserver et d'encourager la vie » au sens de Albert Schweitzer¹. Il sera question dans la suite de montrer comment se déploie cet amour de la nature dans la fiction effaenne. Entrent donc en jeu, les questions sur la naturopathie (le traitement des pathologies par les plantes dites médicinales). À ce niveau, on étudiera dans les textes africains, les phénomènes liés aux préférences végétales en termes alimentaires ou de médication. Seront exploités ici, les acquis de la lecture écocritique, voire écocritique postcoloniale au même titre que les philosophies écologistes.

3.2.2- La nature : une source de divertissement et de sensation

Certains Hommes ressentent vis-à-vis de la nature, un net sentiment de coappartenance. Ils s'identifient à l'espace au sein duquel ils évoluent. La nature devient ainsi pour eux, un compagnon non négligeable. Dans les textes de Gaston-Paul Effa, nombreux sont les personnages qui expriment leur liberté lorsqu'ils sont en contact avec la nature. Ainsi, leurs actions ne concourent pas à détruire l'environnement, comme on le verra plus tard pour certains, mais à se sentir proche d'elle et d'exprimer leur joie relativement à leur contact avec celui-ci.

En effet selon Sara Buekens, « la littérature contemporaine présente un intérêt renouvelé pour la nature concrète »². Comme on le verra, il n'est point question de produire un discours si nouveau mais simplement de partir de l'écopoétique pour « rendre visible l'actualité des questions d'écologie de certains auteurs »³ francophones à l'instar d'Effa. Sa prose permet de voir comment les questions environnementales sont exprimées sous d'autres facettes en intégrant prioritairement les données liées aux us et coutumes de l'Afrique subsaharienne ; la culture *Fang* en l'occurrence. Dans ces textes, on voit en plusieurs reprises, l'expression « chez les fang », « en Afrique » etc. d'une part et la contemplation de la nature dans les espaces occidentaux d'autre part. Le romancier, par le truchement de son imaginaire, montre qu'entre l'humain et la nature, il existe une certaine osmose. À lire le passage suivant : « enfant, pendant des heures, je m'enchantais du bruit du vent, du chant des oiseaux, du parfum des fleurs, rien en moi ne se déchirait » (*JVL*, 21), la relation de convivialité entre l'humain et la nature est perceptible. Pierre Schoentjes témoigne à ce sujet que « le bien-être particulier éprouvé au contact de la nature est sans doute lié au fait que nous possédons avec

¹ Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Berne, Olax Petri Vorlesungen an der Universitat Upsala, 1923.

² Sara Buekens, « l'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *op.cit.*

³ Sara Buekens, *ibidem*.

le reste du monde vivant une affinité biologique résultant de notre commune évolution »¹. Chanvallon parle de « la plénitude de l'être »² dans ses rapports avec le milieu naturel et affirme pour le démontrer que :

Le sentiment d'harmonie est pour lui la résultante de cet état d'osmose entre le milieu et lui-même (...) ce qui importe ici se situe dans la relation consciente, dans ce qui permet à l'individu de réaliser ce par quoi il se sent bien, ce pour quoi il vit la relation, ce qu'elle lui apporte, et dans un mouvement de soi vers les autres, ce qui donne envie de partager, le bonheur qu'il souhaite communiquer et qui construit l'échange³.

Se fondant sur la pensée de Chanvallon, on convient qu'Obama se situe clairement dans la consciente relation qui lui permet de bien se sentir et de manifester cette joie certaine vis-à-vis du milieu naturel. C'est la même sensation que ressent le personnage dès son retour en Afrique :

Avant de reprendre le chemin, j'avais pris un bain dans la rivière pour me débarrasser des dernières lenteurs de la nuit. Je me sentais lavé, purifié. En revenant ici, je retrouvais toutes les choses fraîches de la vie dont j'avais perdu le goût depuis longtemps (*JVL*, 127).

La rivière permet ainsi au personnage de se purifier, de renouer avec les siens avant de retrouver le bercail. Dans la même veine, le héros se sent guidé dans sa solitude par bien d'autres éléments de la flore :

Il y avait la voix en moi comme un besoin hagard des autres, le désir d'être guidé sur le plus solitaire chemin, soutenu, peut-être, ou absous par une mystérieuse mémoire. Il y avait eu cette effraie voletant de branche en branche qui me précédait. Son hululement était un signe de reconnaissance. (*JVL*, 127)

En clair, le personnage se divertit sur le chemin par la présence ou en compagnie des choses de la nature comme il le décrit lui-même :

Je progressais dans la forêt dense. Une virée venteuse apporta soudain une odeur d'agrumes. Le parfum des résines poivrées, légèrement piquant, se mêlait à celui, plus frais, balsamique ; des feuillages. Je humais cet air neuf à longs traits, m'emplissais les poumons : c'était à la fois une gourmandise et un bienfait. Je ne m'étais pas trop éloigné du village. Quelques hévéas se dressèrent bientôt, surprenants par le port de leur feuillage où le noir avait pris en masse, arbres de garde de peu de fantaisie, à cette heure réduite à leurs signes, ils installaient au tour d'eux, toutes les branches déployées, une défense impressionnante. L'ombre, d'un noir d'encre – si profond et si mat – faisait paraître, par contraste, le ciel clair. (*JVL*, 127-128)

¹Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu*, *op.cit.*, p. 36.

²Chanvallon, *op.cit.*, p. 161.

³Chanvallon, *op.cit.*, pp. 161-162.

En humant cet air plutôt nouveau et frais, le narrateur-personnage renoue avec les siens qu'il a quittés depuis des décennies. Cette nature africaine est donc accueillante et permet au personnage de se sentir chez soi et surtout de s'évader pendant son voyage sans la moindre peur, le moindre stress, la moindre angoisse ou inquiétude. Il établit ainsi une grande spiritualité avec cette dernière :

J'avais en touchant les feuilles des arbres ou des plantes, moi qui avais tant ignoré la terre que je piétinais, attentif à leur appel. Cette alliance impromptue me rassurait. J'avais promené une feuille sous mon nez, avais fermé les yeux, la forêt se tenait là, au cœur du monde, miraculeuse, avec ses silhouettes hautes, sa lumière ombrée, ses étendues infinies. Cette odeur suscitait d'autres sensations, éveillant la mémoire et le désir de la marche, du vent humide sur le visage, du silence bruissant. (*JVL*, 128)

L'humain dans l'imaginaire établit de ce fait, une grande spiritualité avec la nature. Au-delà de la littérature, affirme Chanvallon, « sans chercher à développer ce que peut être la spiritualité, prenons-la simplement et maintenant comme une forme de pensée qui cherche à s'élever un peu plus qu'à l'ordinaire, dans cette prise de conscience »¹. Pierre Schoentjes montre à juste titre que :

Le succès de la littérature qui se tourne vers la nature s'explique-t-il en partie au moins par le rôle positif que l'environnement naturel joue dans l'expérience humaine, comme d'ailleurs par les connotations positives qu'il suscite dans l'imaginaire².

La prise de conscience se fonde aussi sur la contemplation des merveilles de la nature. Les êtres de fiction admirent à n'en point finir, les merveilles et les enchantements du milieu naturel. Cette forte considération de la nature par la vue et la pensée singularise la littérature *naturophile* ou simplement la *biophilia*. Cet extrait de *Cheval-roi* le décrit expressément :

C'était comme si le prisme de la lumière n'eut plus compté que ces deux couleurs, du plus clair, du plus imbibé de transparences dorées au plus sombre, au plus lourd de la nuit, et il (Louis) contemplait, presque attendri, les petites feuilles de noisetiers, de tilleuls, de hêtres, dispenser leur éclatant prodige. (*CR*, 66)

On comprend Chanvallon quand il affirme que :

L'osmose porte une signification qui parle du dedans et nous fait penser d'un prime abord à quelque chose relevant d'un « mécanisme » physiologique et psychique. L'osmose traduit une influence réciproque, une interpénétration entre ce qui est en moi et en dehors de moi, entre mon être et l'environnement³.

¹Chanvallon, *op.cit.*, p.11.

² Pierre Schoentjes, *op.cit.*, pp. 37-38.

³ Chanvallon, *op.cit.*, p. 262.

On convient que la nature occupe une place de choix dans la fiction. Son exploitation participe à l'éclosion d'une nouvelle littérature dite écologique en ceci que : « l'expérience de la nature est non seulement à l'origine de l'écriture, mais elle continue à déterminer chaque moment de l'œuvre »¹.

La nature représente aussi pour l'Homme, une source d'inspiration, un lieu de réconfort et surtout un lieu d'instruction sur certaines réalités mondaines. Pour mieux se positionner et mieux se réajuster dans le milieu qui est sien, l'Homme s'inspire parfois de ce qu'Effa qualifie de « langage de la nature ». Il fustige le fait que les Hommes ont tendance à occulter le milieu naturel pour s'attacher aux livres, faisant ainsi fi, aux multiples leçons que l'on peut tirer d'elle. Il fait ainsi dire Talla : « à trop lire et à trop réfléchir à ce qu'on lit, on oublie que la nature nous parle de nous, que le lever du soleil correspond à l'enfance de l'être, à ses balbutiements, le soleil à son zénith à la maturité, et le coucher du soleil à la vieillesse » (*DPH*, 56). Par ce fait, le texte effaen constitue une « littérature de l'extrême contemporain » en ceci qu'il « accorde à l'environnement naturel la plus grande attention ».² C'est donc à dessein qu'Effa écrit : « Approfondis ton amour de la nature, tu n'en éprouveras que davantage de joie » (*DPH*, 81). En définitive, la nature joue un grand rôle dans la prose littéraire de Gaston-Paul Effa. Au-delà de la simple figuration, elle participe de l'intrigue dans sa globalité. D'un texte à l'autre, le romancier montre les rapports intrinsèques qui existent entre l'être vivant humain et l'être vivant végétal. Entre contemplation, valorisation, osmose, et inspiration, les personnages ne se détachent guère de leur environnement naturel pour tisser et nouer avec elle, une réelle amitié. Cette *biophilia* accorde aux textes d'Effa, un certain statut qui se soucie clairement de toutes les espèces qui forment l'univers. De ce fait, la « nature devient rapidement une abstraction, une réalité des livres à travers laquelle l'Homme parle d'abord de lui-même »³. Dans son ensemble, l'imaginaire effaen situe clairement des intrigues, des histoires et des scénarios qui, de façon significative, font écho à des problématiques environnementales d'une part, de la *naturophilie* d'autre part. La nature est donc un aspect capital de l'intrigue au même titre qu'elle est pour l'Homme source d'alimentation et de médication.

¹Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 67.

² Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 73.

³Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 25.

3.2.3- La nature : source de médication, pour l'écriture d'une alchimie-végétale

Les relations entre l'humain et la flore se perçoivent aussi sous l'angle médicinal. En effet, Effa met en scène des personnages qui manifestent leur préférence aux ressources naturelles qui sont pour ces derniers, de véritables médicaments. Il faut dire avec Gilles Tétart qu'ici, « on entre dans le domaine fantastique de l'homme « sauvage » dont la santé parfaite est emblématique d'une existence harmonieuse, au contact des agents énergétiques naturels du milieu »¹. L'écrivain permet à ses personnages d'exprimer leur fascination pour la nature, notamment son pouvoir à guérir certaines pathologies comme on peut le lire dans ce dialogue entre deux personnes de *Le Miraculé de Saint-Pierre* :

Le silence était devenu brusquement si inhumaine, en dépit d'une rhétorique de l'hospitalité dont témoignait l'herboriste, que Séraphine ne vit pas la tisane qu'il lui offrait. L'herboriste lui expliqua que le pouvoir de fascination que la nature exerçait sur lui tenait, pour l'essentiel, à cette part de secret qu'il ne cessait d'interroger.

-Je cherche l'accord parfait, le remède, disait l'herboriste.

-Le remède ?

-Pour transformer le plomb de la vie en or.

-une sorte de pierre philosophale ?

-En quelque sorte. Avez-vous déjà entendu parler de l'alchimie végétale ? (*MSP*, 26-27)

Plusieurs éléments sont d'une grande importance dans ce passage. De prime à bord, pour accentuer sur le volet « traditionnaliste » ou de la naturopathie de sa prose littéraire, l'écrivain choisit d'appeler un personnage « l'herboriste ». Cette caractérisation narrative permet de montrer le rôle incarné par le personnage. Ensuite, on y lit une volonté ferme de montrer que la nature a des vertus thérapeutiques parfois au-delà des niaises attentes ; d'où l'expression : « alchimie² végétale ». En fin, on voit également que la nature est une sphère métaphysique car connote les éléments *supra* humains ; ce qui justifie l'emploi de l'expression « secret à interroger ». La suite de la conversation entre Séraphine et Mémé Ganmé, L'herboriste, permet de comprendre la pertinence que le romancier accorde à « l'alchimie » ou simplement à la chimie végétale :

Devant lui, elle incarnait une sorte d'ingénuité, fascinée qu'elle était par l'intensité du lieu.

¹Gilles Tétart, « Consommer la nature et parfaire son corps. Les produits agricoles », in *Etudes rurales*, (on line), 165-166/2003, mis en ligne le 1^{er} janvier 2005, consulté le 20 décembre 2021. URL : <https://journals.openedition.org/etudesrurales/7999> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.7999>.

²En principe, l'alchimie est une science occulte en vogue au Moyen Age, née de la combinaison certaine des méthodes et techniques chimique gardées secrètes et de spéculations mystiques. De nos jours en tant que concept, il est employé dans les discours pour désigner entre autres, les transformations, les transmutations mystérieuses, la sorcellerie, la théurgie, l'art.

-Ma grand-mère disait que chacun des maux de la terre trouve sa guérison dans les plantes.

-Elle était proche de la vérité. La pratique végétale est le premier degré de l'initiation alchimique, la première discipline que l'on enseigne aux aspirants de la science d'Hermès. Elle constitue une véritable préparation au Grand-Œuvre universel (*MSP*, 27)

Le personnage de Séraphine est ainsi partagé entre le sentiment d'une simple rencontre et celui de la rencontre d'une personne qui impactera à coup sûr son existence. C'est ce qui fait dire au narrateur : « elle qui avait toujours eu une grande puissance d'imagination se demandait si ce n'était pas sa Grand-mère qui voulait la voir approfondir le secret des plantes ? » (*MSP*, 27)

Il convient néanmoins de préciser qu'il ne s'agit pas de décrire la fiction francophone comme un réceptacle des données naturalistes, mais simplement de reconnaître avec Pierre Schoentjes que « l'écriture de la nature est une pratique réaliste, mais ce réalisme n'est pas monolithique »¹. Et comme on le remarque dans les passages précédents, l'une des particularités de l'écriture de la nature est « le recours à un vocabulaire vague et imprécis »². Puisque dans le fond, l'objectif visé n'est pas de « faire œuvre de naturaliste mais de désigner les choses par leur nom »³. C'est ce qui justifie l'emploi du vocabulaire technique telle « alchimie-végétale », « discipline », « secret des plantes » pour ne citer que ceux-ci. Des romans qui recèlent les vertus et les pouvoirs magico-religieux de l'Afrique, il se lie ce recours à l'alchimie-végétale. C'est la même envie qui anime certains êtres de fiction dans *Le Cri* notamment, le chef Makaya et le Sorcier. Le passage ci-après le décrit explicitement : « depuis trois jours, Makaya préparait des décoctions de plantes. Le Sorcier savait qu'il disposait de toute la nature pour guérir les maladies du corps et de l'âme. Chaque élément avait sa propre puissance dont lui seul connaissait les secrets ». (*Le cri* : 52)

Ces extraits mettent en exergue la valeur thérapeutique des plantes. La nature offre de ce fait aux Hommes, des atouts nécessaires dans le traitement des maladies. Pour se défaire de certains maux, il suffit de mâcher une plante médicinale. Le narrateur à ce sujet précise :

À l'heure où les ombres s'allongeaient, il soignait les cataractes en aspergeant, par trois fois, la silhouette d'eau, au niveau des yeux, du plexus et des genoux ; avant de soigner un homme qui avait la rotule fracturée, il brisait la patte d'un coq blanc, dont la guérison annonçait celle du patient. Il guérissait les diarrhées, en conseillant de mâchonner de jeunes pousses de goyavier. (*Le Cri*, 141)

¹Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 43.

² Pierre Schoentjes, *ibidem*.

³ Pierre Schoentjes, *ibidem*.

De ce passage, on retient que nombreuses sont les maladies pouvant être guéries par des solutions naturelles. L'exemple du goyavier est cité à cet effet. L'autre déterminant de ce passage, c'est le rite qui accompagne certaines médications précisément le traitement des fractures par le fait que les pattes du coq sont prisées et sa guérison témoigne de celle du patient. Somme toute, on remarque qu'entre l'humain et la nature, il s'agit d'une histoire d'amour à partir du moment où elle permet à celui-là d'exprimer sa liberté, de se divertir et de s'évader au même titre qu'elle lui sert de source de médication pour des pathologies diverses et variées. Toutefois, ne perdons pas de vue qu'en termes de rapports entre l'Homme et l'animal, il ne s'agit pas toujours d'une altérité intégrée, certaines dérives sont le plus souvent observées.

3.3- Les dérives environnementales dans la fiction

De dérives environnementales, il faut retenir l'idée d'une déviation progressive et incontrôlée du milieu naturel. En principe, il s'agit des actions humaines conscientes ou pas, qui influent significativement et négativement le présent et le futur des différentes espèces qui fondent l'écosystème. Sans toutefois se substituer aux géographes, aux écologistes, plusieurs romans se fondent sur la description de tout ce qui concourt à la destruction de la nature. Nombreux sont les romans de la littérature française qui en font la part belle¹. Revenant à la littérature francophone, avec des auteurs marqués toujours par les problèmes existentiels et conjoncturels de l'heure, certains écrivains se préoccupent également de la destruction de la flore et les résultantes qui sont pour la plupart des cas, néfastes à plus d'un égard. Dans cette veine, plusieurs thèmes et leurs différents motifs seront décrits ici en rapport avec la problématique environnementale. Les travaux de Lawrence Buell, Cheryll Glotfelty, Nathalie Blanc et Pierre Schoentjes entre autres permettent d'apprécier et d'analyser les textes littéraires qui font la part belle de l'écriture ou de la critique environnementale. Dans cette optique, Pierre Schoentjes affirme que « l'écopoétique cherche à cerner comment l'imaginaire contribue à façonner un nouvel rapport à la nature et à l'environnement, dans un monde où la prise de conscience écologique est devenue centrale ». Il sera donc question de monter comment à partir d'une certaine forme, le romancier émerge dans ce qu'il est convenu d'appeler, « l'imaginaire littéraire de la crise de l'environnementale »². De ce fait, la tâche qui

¹Jean Marie Gustave Le Clézio en est une figure de proue avec plusieurs romans tels que *L'Africain* (2008), *Désert* (1980), *Tempête* (2014).

²Anaïs Boulard, *Un monde à habiter : imaginaire de la crise environnementale dans les fictions de l'Anthropocène*. Littératures. Université d'Angers, 2006.Français. (Online), [https :](https://)

incombe dans ce point est de passer en revue, les différents thèmes, pratiques et faits qui désignent les pratiques et phénomènes néfastes au plan écologique parmi lesquels, la déforestation, les catastrophes naturelles, la *crisologie*.

3.3.1- De la thématique de la déforestation

Nathalie Prince et Sébastien Thiltges montrent que le message « écologiste passe par l'énonciation de thèmes et de motifs récurrents qui structurent et l'illustrent »¹. Ces thèmes sont pour Gilles Philippe, « la spécificité d'une relation au réel ou le déploiement » structuré d'un imaginaire qui sert de grille de lecture au monde »². La déforestation apparaît comme l'un des thèmes majeurs relevant de la problématique environnementale. C'est le phénomène de réduction considérable des surfaces de forêt. En d'autres termes, on parle de déforestation, lorsque des espaces de forêts sont progressivement ou définitivement en fonction des cas, perdus au profit d'autres usages au rang desquels, l'agriculture, l'urbanisation ou les activités minières. À partir de ce moment, aux vues des conséquences engendrées, on parle de crise environnementale. Catherine Larrère en donne la définition suivante :

La crise environnementale, c'est d'abord la manifestation de choses qui, jusque-là, semblaient aller de soi, que l'on pouvait ignorer : l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, la pluie qui nous mouille, le soleil qui nous chauffe, les prairies ou les forêts qui nous entourent, tout cela semblait devoir être toujours là, ressources inépuisables, sur lesquelles nous avons peu de pouvoir. La découverte que nous avons ce pouvoir fut, en même temps, celle de leur fragilité et de la nécessité de s'en procurer³.

Pour elle, la crise provient de ce que l'Homme s'est rendu compte de la vulnérabilité de la nature, donc de sa faiblesse. Plusieurs actions, corollaires à la déforestation sont évoquées dans la fiction effaenne en l'occurrence les feux de brousse. Ainsi affirme le narrateur de *Cheval-Roi*,

Louis déchiffrait le sol étranger en silence entraîné par une coulée sans heurts, la magie étant la substance même du temps. C'était pour cela qu'il s'était mis en route, en cette saison sèche qui tient l'Afrique en suspens. Les terres brunes, les champs brûlés glissaient çà et là. (CR, 89)

//tel.archives.fr/tel-01376541, mise en ligne le 5 octobre 2016 et consulté le 21 décembre 2021.

¹Prince & Thiltges, *Eco-graphies. Ecologie et littératures pour la jeunesse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 91.

² Gilles Philippe, « Critique thématique » in *Lexique des termes littéraires*, Paris, Librairie générale française, 2011, p. 111.

³ Catherine Larrère, *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, p.12.

Ces actions impactent considérablement l'environnement à partir du moment où cela cause du tort à l'écorce terrestre, aux animaux et à l'Homme lui-même. Et c'est à juste titre que le narrateur poursuit : « de grands pans de silence étanchaient la campagne, silence plein et tranquille où se lovait le rugissement des bêtes et la douleur des hommes » (CR, 89-90). Ceci fait penser à l'article : « Le temps des catastrophes »¹ dans lequel les experts parlant du changement climatique affirment : « ça chauffe vraiment »².

En tout état de cause, « l'imaginaire littéraire de la crise environnementale »³ développe ainsi selon Michel Deguy, l'idée selon laquelle l'Homme est « responsable du génocide »⁴. Et comme le martèle Anaïs Boulard « le génocide en cours est abondamment décrit dans la fiction de contemporain. Il se manifeste à travers les descriptions d'une terre ravagée »⁵ comme en témoigne ce passage : « Les villageois se jetèrent à genoux pour remercier Zamba de les avoir sauvés et burent l'eau à même le sol. On apercevait parfois, au milieu des champs dévastés (...) La terre en cet endroit s'était desséchée, fendue, révélant une blessure intime » (*Le cri*, 20). On est donc tenté de croire selon Ruth Ozeki à *La mort de la terre*⁶. Ces actions génocidaires sont parfois, et ce de manière viscérale, phobogènes c'est-à-dire qu'elles génèrent de l'anxiété. Lawrence Buell parle de « *climate change anxiety* »⁷. Cette peur généralisée, ce sentiment d'angoisse émane du réchauffement climatique, de la fissuration de l'écorce. La terre devient de ce fait crispée comme en témoigne cet extrait : « la terre avait été prise de crispation et de désordre ». (*Le Cri* : 20)

Ces thèmes et leurs motifs, il convient de le préciser, sont les actions anthropocentriques (l'Homme au centre de l'Univers), qui le moule et le transforme en sa guise parfois sans tenir compte des conséquences pour les générations présentes et futures. Ainsi pour préserver les pygmées, Tala la Sorcière affirme : « nos enfants ne nous appartiennent pas ». (VC, 134) Cette phrase est prononcée pour attirer l'attention des peuples qui se sont jetés dans la destruction et l'exploitation abusive des ressources de la forêt. Chacun, à son niveau a « le devoir de sauver les pygmées de la déforestation » (VC, 72 ». En

¹« Le Temps des catastrophes », *Courier international* N°1204 du 28 novembre au 4 décembre 2013, pp. 38-42.

² « Le Temps des catastrophes », *Ibid.*

³Anaïs Boulard, *op.cit.* p.13.

⁴ Michel Deguy, *Ecologiques, Le bel aujourd'hui*, Paris, Hermann, 2012, p. 97.

⁵ Boulard, *op.cit.* , p.50.

⁶ Nous traduisons le passage, « it's the death of the land » du livre de Ruth Ozeki, *All Over Creation*, New York, Penguin Books, 2004, p. 146.

⁷ Lawrence Buell, « Ecocriticism : some Emerging Trends », in *Qui parle*, Vol 1, N°2, Printemps/été 2011, p. 101.

observant de près ces extraits, on pense au titre de l'un des poèmes de John Ngong kum Ngong : *The Paradise lost*¹ et surtout celui de son livre *Tears of the Earth*². Dès lors, Effa écrit, « la terre était verte (*NET*, 98) pour signifier la même chose que John Ngong kum Ngong : « this place was a paradise »³.

On observe à ce niveau une poétique descriptive de l'opposition entre le temps passé et celui présent. Cette même opposition des époques se lit dès l'entame du roman *le cri* :

Ce monde était un jardin. Les feuillages drus des palmiers s'épanouissaient en éventails crénelés pourtant çà et là des noix de palmiste ou des noix de coco. Jamais nulle part, cette terre ne s'était montrée brutale dans ses formes. Un mystère tranquille et profond baignait le pays des Etenga d'une rayonnante et exceptionnelle perfection. Le temps s'était arrêté. De pales brouillards stagnaient au-dessus des cases de raphia. Nulle brisure, nulle discordance. Une pure illumination. Cette chaleur nostalgique s'étendait à la vaste rivière au lit versatile, dans le lointain, sur l'étroite éclaircie de nuages qui appelait vers les marrais béants. (*Le cri*, 11)

Le narrateur ici alterne dans la même séquence, les éléments du temps passé et ceux du temps présent. Ce sont des moments antipodiques de par la quiétude et la beauté. Les actions humaines influencent l'équilibre et le perturbent lui-même dans sa paix interne et externe. C'est pourquoi prenant le cas de la terre, Chanvallon affirme :

Tant que la terre était considérée comme une mère nourricière, comme un être vivant, et elle l'est encore ainsi pour nombres de sociétés dites traditionnelles les actions humaines étaient limitées par cette donnée culturelle. Tout acte de destruction était alors un manquement voire une infraction grave à l'éthique humaine au sein des groupes. L'Homme connaît le cheminement qui conduit à l'attitude déplorable d'aujourd'hui⁴.

Or comme le démontrent le roman de Gaston-Paul Effa, la terre ne revêt pas toujours le même intérêt. Au moment où les Hommes de lettres sont marqués par « une approche littéraire des problématiques écologiques »⁵, ils tentent de jouer leur partition. À la question de Lawrence Buell « what, if anything, do literature and other arts, and scholars of them,

¹ « Le paradis perdu », nous traduisons le titre du poème de, John Ngong kum Ngong est pédagogue enseignant et poète au Département d'Anglais de l'Université de Yaoundé I. il a commis plusieurs travaux imaginaires qui fustigent la destruction de l'environnement, car ses recherches s'inscrivent dans le champ des *postcolonial ecocriticism*. Lire à ce sujet, John Nkemngong Nkengasong, *Achakasara*, Yaoundé, Editions Almi Education, 2011.

² John Ngong kum Ngong, *Les larmes de la terre (notre traduction)*, *Langaa*, *RPCID*, 2018.

³ « Ce lieu était un paradis », Nous traduisons, John Ngong kum Ngong, *ibidem*.

⁴ Chanvallon, *op.cit.*, p.12.

⁵ Boulard, *op.cit.*, p.22.

have to bring to the table at a time of environmental crisis ? »¹, chacun dans son style, dans ses imaginaires, présente les problèmes écologiques en sa manière, lesquels intègrent les catastrophes naturelles.

3.3.2- De la narrativité des catastrophes naturelles

D'autre part, dans l'imaginaire littéraire de la crise environnementale, les analyses se fondent sur d'autres catastrophes naturelles qui créent des hécatombes. Pour Jean-Jacques Wunenburger,

La notion de catastrophe, entendue comme bouleversement brutal, violent et tragique, appartient significativement à deux registres, l'un celui des événements réels et l'histoire naturelle ou humaine, l'autre, celui des récits descriptifs ou fictionnels, dont elle constitue un moment fort de renversement².

Certes, elles ne dépendent pas directement de l'Homme, mais celui-ci est fustigé dès lors que les mesures adéquates ne sont guère prises pour limiter leurs impacts sur l'environnement et réduire au maximum les conséquences résultantes. Dans son « anthropocène »³, pour reprendre Anaïs Boulard, l'Homme est parfois marqué et dominé par la négligence vis-à-vis d'autres espèces. Et les conséquences ne se font pas attendre. C'est ce que fustige le narrateur de *Le Miraculé de Saint-Pierre* qui estime que les Hommes de St Pierre n'ont rien fait pour réduire l'impact de la catastrophe :

Il se souvenait des jours qui avaient précédé la catastrophe. Il se souvenait que les odeurs de soufre et les secousses sismiques avaient redoublé sans que personne ne les prenne au sérieux, que malgré les pluies de lapilli et de cendres, certains habitants étaient encouragés par la mairie à organiser des excursions sur le flanc de la montagne Pelée pour observer le phénomène de plus près. Il se souvenait que le 3 mai on avait assisté à la recrudescence des émissions de cendres, entendu des détonations et vu des éclairs, sur le hameau de Sainte-Philomène et sur la commune de Prêcheur. Le maire

¹ « Qu'apportent, si cela est possible, la littérature et les autres arts et les critiques qui les analysent, dans une période de crise environnementale ? » Lawrence Buell in « *Literature as environmental Thought Experiment* » in Donald K. Swearer, *Ecology and the Environment: perspectives from the Humanities*, Harvard University Press, 2009, p.21, cité par Boulard, *ibid.*, p.22.

² Jean-Jacques Wunenburger, « La Catastrophe du récit mythique à l'irreprésentable » in *Rivista di filosofia*, (online), N°4, 2007, URL : <https://www.youscribe.com/catalogue/etudes-et-statistiques/savoirs/philosophie/la-catastrophe-du-recit-mythique-a-l-irrepresentable-769190>, consulté le 21 décembre 2021.

³ Ce concept est théorisé pour la première fois par Paul Josef Cruutzen pour signifier étymologiquement « l'Age de l'Homme ». En réalité, c'est une proposition d'époque géologique qui commencerait lorsque l'influence de l'être humain sur la géologie et les écosystèmes est devenue significative à l'échelle planétaire. Lire Anaïs Boulard *op.cit.*

avait sans doute un autre souci en tête, celui de préparer le second tour des élections législatives prévues le dimanche 11 mai. (*MSP*, 51)

Cet extrait met ainsi à nu, les négligences des politiques qui sont singularisés par l'égoïsme. L'autorité, fait la sourde oreille au langage de la nature, et la triste conséquence serait la mort d'autres Hommes, une mort pouvant être évitée, si les mesures préventives avaient été prises à temps, au même titre que son impact sur la nature sera irréparable. Cette catastrophe va détruire une nature au paysage envié et appréciée jusque-là comme le témoigne le narrateur :

Le ciel de Saint-Pierre fut mouillé d'un nuage épais qui ne se déposait pas et qui amenait chaque couleur à son entière solitude. Ceux qui le connurent avant la catastrophe ne se laissaient pas d'évoquer son charme : la grâce surnaturelle devenue le caractère physique des choses. Un voyageur écrivait qu'à Saint-Pierre il n'y avait pas de beauté plus étrange et cependant plus évidente que celle du volcan endormi au cœur des mangroves. Et les jours sur l'île se succédaient dans la même plénitude d'absorption, comme une musique que rien ne vient troubler, comme une amoureuse occupation que rien ne disait. (*MSP*, 40)

Le romancier décrit l'époque d'avant catastrophe, celle de la quiétude, du charme et de la beauté. Par la suite il résume celle d'après catastrophe en ces termes :

Puis vint le temps du grand silence. Une incurable désolation était scellée là, sur ce sol d'éponge durcie brusquement rigidifié, où n poussait guère plus que pierre volcanique. Et sur le fond de la paroi du volcan se dressait un fromager géant, un très grand arbre à bois blanc et tendre. Quelque chose était passé sur le paysage qui l'avait desséché, stérilisé (...) Saint Pierre présentait un paysage décourageant et énigmatique. (*MSP*, 40-41)

Ces deux passages supra cités se fondent sur l'avant et l'après. En effet, l'opposition des époques est une donnée singulière de la démarche écopoétique puisqu'il s'agit de montrer le climat et l'état des choses avant et ceux d'après afin d'envisager les mesures palliatives. Si la déforestation peut dans une certaine mesure constituer une cause de certaines catastrophes naturelles, reste que ceux-ci en fonction de l'ampleur ou des dégâts deviennent de véritable crise auxquelles se juxtaposent d'autres pratiques humaines.

3.3.3- De l'écriture de la *crisologie* ou la *critique philologique*

Le terme « crisologie » est employé par Edgar Morin pour désigner l'ensemble des crises qui constituent la nouvelle rationalité de la société contemporaine. Il écrit à ce sujet : « Le mot sert désormais à nommer l'innommable ; il renvoie à une double béance : dans notre savoir (au cœur même du terme crise) ; béance dans la réalité sociale elle-même où apparaît la

« crise »¹. Brièvement, il s'agit pour le penseur « de parler en effet d'une crise de l'humanité qui n'arrive pas à être humanité »². Par *crisologie*, Edgard Morin interroge dans l'ensemble, les données de la mondialisation, de la technoscience et ses effets, des guerres de positionnement, des catastrophes et des hécatombes humaines. Dans cette production, l'on s'intéresse aux guerres. La lecture postcoloniale des questions « crisologiques » dans la fiction se fonde sur ce que Jean-Marc Moura qualifie de « voies d'une philologie contemporaine »³. Pour lui, le critique littéraire postcolonial doit se faire auxiliaire de l'histoire. Il écrit à juste titre qu'

A l'instar de l'ancienne activité philologique, la critique littéraire doit ici se faire l'auxiliaire de l'histoire pour rapporter le détail du texte à son environnement. Elle se charge d'établir les faits historiques et sociologiques qui entourent la genèse de l'œuvre, se vouant à une construction positive qui éclaire celle-ci pour le lecteur⁴.

Le chercheur et critique postcolonialiste français montre ainsi que « cette philologie n'a pas l'historicité pour seul objet, elle peut se faire « organique » (...) pour se consacrer à l'appréhension d'une conscience créatrice à travers l'œuvre qui la manifeste »⁵.

En effet, l'écriture des guerres demeure pertinente dans le spectre des crises environnementales en ceci qu'elles constituent en soi, des catastrophes, des hécatombes et influent systématiquement le cours de la vie des Hommes, des espèces animales et végétales. Il s'agit des conflits entre des individus qui se vident par la voie des armes. Ce sont des moments de tensions au cours desquels meurtres, assassinats, destruction des biens, traumatisme sont au rendez-vous. Leur mise en mot par le romancier sous le prisme de l'évocation historique, redonne sens à l'histoire racontée et permet ainsi d'inscrire l'œuvre dans les imaginaires de l'Anthropocène. *Cheval-Roi* en l'occurrence évoque en arrière-plan, la Grande Guerre notamment le débarquement en Normandie de 1944 qui a causé le mort à de milliers de personnes sans compter ses conséquences sur plan écologique. Le narrateur se souvient :

Louis redevint l'espace d'un instant, le petit Louis qui avait perdu sa grand-mère une nuit de juin 1944. Un pays alors s'effondrait, le sien, qui jamais plus ne se relèverait : il revoyait Pétain ; ces ombres vertes derrière lui, qui bougeaient, ces bannières à crois gammées, ce pays vieillard qui se huchait, en chevrotant, sur ces propres débris » (CR, 84).

¹ Edgar Morin, *Pour une crisologie*, Paris, L'Herne, 2016, p. 22.

² Edgar Morin, *op.cit.*, p. 11.

³ Jean Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 2013, p. 57.

⁴ Jean Marc Moura, *ibidem*.

⁵ Jean Marc Moura, *ibidem*.

À partir de l'expression « un pays alors s'effondrait », on aperçoit toute la pertinence de l'évocation historique en littérature qui participe du développement des problèmes de la société. D'autres dégâts de cette guerre sont exprimés comme suit :

Monceau-Echarnant était proche de Lusigny-sur-Ouch où se trouvait la grotte du maquis, guabgue minérale qui avait offert refuge aux résistants lors de la Seconde Guerre mondiale. C'était un trou à renard pourri d'humidité que les Allemands avaient fait sauter en mars 1944, tuant tous ceux qui s'y étaient réfugiés » (CR, 181).

Dans cette optique, les différentes forces en présence que l'on peut qualifier selon Michel Serres de « duellistes »¹, ne se soucient guère des conséquences qui peuvent résulter du duel bien qu'elles soient généralisées et s'imposent à tous. À ce sujet il dit : « les duellistes ne voient pas qu'ils s'enlisent ni les guerriers qu'ils se noient dans la rivière, ensemble. Brulante, l'histoire reste aveugle à la nature »². Ainsi, on pourrait croire que la guerre et la terreur deviennent dans ce cas des moyens légitimes pour se défaire de son vis-à-vis. Il faut par le biais de la force et des armes, monter sa puissance afin de parvenir à une certaine ascension sociale. Dans cette tendance, le lien social et la fraternité deviennent des données abstraites dans un monde où la loi du plus fort semble s'ériger à la meilleure. On se retrouve ainsi dans la jungle où « l'enchevêtrement du tragique et du politique tend à devenir la norme »³

L'évocation des guerres et des crises est une fois de plus présente dans *Voici le dernier jour du monde*. Dans ce roman, le narrateur-personnage retrace dans un paragraphe, l'ensemble des moments périlleux au rang desquels, le génocide. C'est une crise dont le but est la destruction massive d'un groupe ethnique qui, méthodiquement peut aller jusqu'à son extermination. Il se présente comme une hécatombe, à partir du moment où l'arsenal déployé génère mort violente, destruction massive et rapide des espaces humaine, animale et végétale. Par génocide, on peut dès lors penser à un moment de crise pour les vivants qui se « trouvent confrontés aux mêmes problèmes et aux mêmes périls ».⁴ À la question de savoir « qu'est-ce qu'une crise ? »⁵ Edgar Morin donne la définition suivante : « c'est l'accroissement du désordre et de l'incertitude au sein d'un système (individuel ou collectif) ». Ainsi, le narrateur évoque le génocide rwandais en ces termes : « de l'Afrique je n'ai connu jusqu'alors que la fable. Des ethnies qui s'entretuent, Hutus, Tutsis, au Rwanda » (VDM, 8). C'est un génocide

¹Michel Serres, *Le contrat naturel*, 1990, Paris, François Bourrin, p.21.

² Michel Serres, *op.cit.*, p. 22.

³Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié, op.cit.*, p. 57.

⁴ Edgar Morin, *Pour une crisologie*, Paris, L'Herne, 2016, p. 13.

⁵ Edgar Morin, *op.cit.*, p. 17.

qui a opposé les Tutsis aux Hutus du 7 avril au 17 juillet 1994 avec pour ambition, l'extermination de la ethnie tutsi avec une estimation de 800 000 à 1 000 000 de morts et un dégât écologique grave. D'une manière ou d'une autre, le génocide se fonde sur les incertitudes de la « crise ». Le mot crise à son avis « semble justifié, dans le sens que je viens de donner : époque d'incertitudes (...) époque où il y a des possibilités de toutes sortes, y compris des pires catastrophes, écologiques, nucléaires, politiques »¹ conclut Edgar Morin. De cette citation, on voit que la crise intègre aussi le champ politique. Dans ce cas, elle se singularise par les crises électorales ou post électorales. Effa, en évoque quelques-unes en affirmant : « des frères qui sacrifient leur pays au pouvoir, Sassou Nguesso, Lissouba, au Congo ; le conflit du Darfour au Soudan » (VDM : 8). Il fait ainsi allusion Ces évocations historiques représentent un ensemble de conflit ayant marqué l'histoire *o combien* tumultueuse du continent africain dont les stigmates restent jusqu'à nos jours. Pour le premier, il s'agit de la guerre civile du Congo Brazzaville du début du mois de juin 1997, un conflit à la fois ethnique et politique ayant mis à l'épreuve le Président Pascal Lissouba et sa milice, les Zoulous, au Président Denis Sassou Nguesso et sa milice, les Cobras. Pour le second, c'est la guerre du Darfour, un conflit armé qui a débuté le 26 février 2003 par la prise de Golo par le Front de libération du Darfour, dans la Région du Darfour, située à l'Ouest du Soudan. Ce conflit oppose les tribus arabes à celles non-arabes. Ce conflit a causé des plusieurs dizaines de milliers de morts. Au total, Pour ce qui est de l'auteur du corpus analysé, il part des données reconnues à la démarche écopoétique, notamment l'exaltation du monde d'avant, l'évocation historique et la description pour au sens de Boulard : « formaliser la « narrativité existant en puissance dans la société »² pour représenter en sa manière, les dérives ou les crises environnementales. Ceci dit, on peut conclure sur ce point de la recherche en convoquant Hermann Essomba qui montre spécifiquement que « la littérature négro-africaine (...) d'expression française se caractérise par un engagement notoire des écrivains noirs, qui se font l'écho des problèmes socio-historiques, culturels, identitaires, géographiques, politiques, économiques »³. Ceci est d'autant plus vrai que, comme le démontre d'ailleurs Freud et repris par Mbembe, les guerres ne vont jamais cesser

¹Edgar Morin, *ibidem*.

² Boulard, *op.cit.*, p.25.

³ Herman Essomba, « Le testament littéraire d'Aimé Césaire dans le Cahier d'un retour au pays natal et La tragédie du roi Christophe », in Edouard Mokwe (DIR.), *op.cit.*, p.58.

Tant que les peules auront des conditions d'existence si différentes, tant que chez eux l'appréciation des valeurs relatives à la vie de l'individu sera aussi divergente, tant que les haines qui les séparent représenteront de si puissantes forces de pulsion pour le psychisme¹,

Les individus vont toujours se positionner comme des ennemis en vers d'autres. Or, même si toute guerre laisse planer par définition le risque de faire périr l'Etat, elle devient de plus en plus inhérente à celui-ci en générant d'autres situations plus désastreuses. Comme le démontre Mbembe, la terreur des démocraties en situation coloniale et postcoloniale est devenue inévitable au point où elle semble devenir un préalable à l'existence. En effet, le

Système colonial et système esclavagiste représentent par conséquent le dépôt amer de la démocratie, cela même qui, selon une institution jeffersonienne, corrompt le corps de la liberté et l'entraîne inexorablement vers la décomposition. Se relayant les uns les autres, ces trois ordres – l'ordre de la plantation, l'ordre de la colonie et l'ordre de la démocratie – ne se quittent jamais (...) l'un ajoute son aura à l'autre, dans un strict rapport de distance apparente et de proximité et intimité refoulées.²

¹ Pour Sigmund Freud, auteur de la psychanalyse, il existe des natures humaines qui prédisposent à la haine de l'autre et, parvenir à leur chute est essentiellement tributaire d'un dépassement de celles-là. Sans ces préalables, il est oisif voire vain de prétendre à un esprit de fraternisation ou de fraternité. Ceci est d'autant plus vrai que ces natures façonnent dans le psychisme des individus, des conceptions propices à l'inimitié. Il démontre ainsi que le « l'enfant est le père de l'Homme » pour exprimer clairement l'idée suivant laquelle, les événements de la prime enfance influencent considérablement le devenir psychologique de l'Homme. Cela veut dire que les événements propres à l'inimitié dès l'enfance façonnent le psychisme de l'Homme dans une logique haineuse avec les Autres. Lire par exemple *Notre relation à la mort*, Paris, Payot, 1981 p. 15.

² Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 32.

Conclusion

En somme, ce chapitre avait pour objet, la présentation des rapports entre l'humain et la flore dans la fiction. Il a effectivement été question de montrer les interactions entre les personnages de l'œuvre et le milieu naturel dans lequel ils vivent et émergent. En définissant le caractère divin de la nature, nombreux sont les personnages qui croient en sa puissance et définissent leur vie par rapport à son langage. En tant qu'espèce sacrée, certains arbres font office des lieux de jugement. L'analyse a permis de voir que sous l'arbre sacré, lieu de mémoire et de recueillement communautaire, plusieurs pratiques du ressort de la culture y sont effectuées. Par ailleurs, ce point a développé l'idée selon laquelle, la nature permet à l'humain d'exprimer une certaine liberté et partant, de se divertir et de s'évader au même titre qu'elle est considérée comme source d'alimentation et de médication. Au-delà de cette harmonie, il existe aussi des rapports de dominant-dominé à partir du moment où l'Homme se maintient dans sa tour d'ivoire, dans son splendide isolement suivant la logique de « la mesure de toute chose ». Les dérives environnementales, qui sont les actions nébuleuses de l'Homme contre la nature ont été mises en relief. Par ailleurs, le point a permis de voir que les guerres et les crises rentrent dans la *crisologie* développée par Edgar Morin. On a pu montrer que les Hommes n'arrivent plus à se défaire de la terreur et de la guerre car, il faut à chaque fois, rester vigilant et combattre l'ennemie qui peut à plus des égards mettre en péril l'ensemble de prérogatives de ceux qui détiennent le pouvoir. Les Hommes sont toujours dans une perspective d'hiérarchisation et partant « cette configuration accentue le caractère fonctionnel de la terreur et rend possible la destruction de tout lien social autre que le lien d'inimitié. C'est ce lien d'inimitié qui justifie le rapport actif de dissociation dont la guerre est une traduction violente ».¹

¹ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 52.

Conclusion partielle

La première partie de la présente thèse portait sur l'identification des déterminants historiques et les formes de vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa. Ce point de la rédaction a permis d'identifier deux principales formes de vivre-ensemble : d'abord la relation Homme-Homme vue sous l'angle de l'*inter* et du *trans* culturel, ensuite la relation entre l'Homme et la Nature intégrant la faune et la flore. Partant des motifs de la rencontre entre les peuples, le travail a mis en lumière la colonisation et ses missions civilisations, les contraintes de la société ancestrale aussi bien que la quête d'une meilleure éducation. En embrayant sur la typologie des relations qui résultent de la rencontre entre autrui et son semblable d'une autre culture, il s'est agi de présenter tour à tour les relation amicales, professionnelle et sentimentale (amoureuse). Dès lors, on assiste soit au métissage, soit au rejet témoignant de ce fait, une impossibilité du dialogue des cultures. Par ailleurs, on a pu voir dans le deuxième chapitre qu'il existe effectivement des rapports entre l'Homme et l'espèce animale. Il a été question de faire ressortir les relations harmonieuses entre l'animal qui joue sensiblement le rôle de l'ami intime de l'Homme, revêt le statut d'être oraculo-messianique et peut à partir de ce moment, bénéficier d'une attention toute particulière puisqu'il constitue pour ainsi dire, une grande muse sur le plan social et toponymique. Dans le dernier, il s'est agi des relations entre l'humain et l'espèce végétale. L'arbre et la forêt considérés comme êtres sacrés jouent des rôles aussi divers et variés nonobstant certains dérèglements qui impactent viscéralement la stabilité de l'écosystème notamment la déforestation, les feux de brousse, les tueries des animaux et les guerres. De cette partie, plusieurs faits retiennent l'attention : les personnages africains manifestent une grande tolérance mais sont rejetés par leur homologues Blancs ; les Blancs candidats à l'exil sont toujours acceptés en Afrique et s'intègrent facilement ; Troisièmement, au sein de la société parisienne qui est appréhendée au-départ comme *Eldorado*, le dialogue des cultures reste un leurre ; Effa dans sa fiction traite des rapports plus ou moins harmonieuses qu'il existent entre l'espèce humaine et le milieu naturel ce qui permet de mettre en exergue les données singulière de la tradition africaine. Telles sont les éléments qui retiennent l'attention au sortir de cette partie ouvrante de la rédaction à dominance identificatrice. Comme tout artiste, Effa met en mots ces facettes du vivre-ensemble dans un style propre qu'il convient de passer en revue afin d'en déceler les contours et les implications. C'est l'objet de la seconde partie de la présente réflexion dont l'ambition est de décrire effectivement le vivre-ensemble dans la fiction en montrant comment il est fictionnaliser dans l'imaginaire littéraire.

**DEUXIÈME PARTIE: TECHNIQUES NARRATIVES ET
ESTHÉTIQUE DU VIVRE-ENSEMBLE**

« On est pas écrivain pour avoir choisi de dire certaines choses, mais pour avoir choisi de les dire d'une certaine manière »¹

Jean Paul Sartre

¹ Jean Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1948.

Introduction partielle

La littérature, on le sait est avant tout un art ; c'est-à-dire quelque chose qui prioritairement se donne une visée esthétique. Au-delà de la trame de fond, donc de l'ensemble composé des préoccupations, des prises de position, du message de l'auteur voire son idéologie, l'écrivain est toujours face à une double sollicitation. En effet, en même temps qu'il tient son discours romanesque de la société dans laquelle il vit et évolue, il est aussi et surtout préoccupé par la manière de présenter ses préoccupations d'ordre sociales. Comme d'autres artistes, Gaston-Paul Effa, se forge dans et par un aller et retour perpétuel de lui aux autres entre la beauté, le style dont il ne peut s'en défaire et bien sûr des questions de fond sur la communauté à laquelle il ne peut aucunement s'arracher. Puisque les textes du corpus sont effectivement une pensée qui accède à la beauté, c'est dans ce paradigme explicatif des textes littéraires que se situe ce point de la rédaction consacré essentiellement à description du vivre-ensemble. Ceci étant, cette partie répond à la question suivante : comment la littérature prend-elle en charge les diverses formes de vivre-ensemble identifiées dans la partie précédente ? Autrement dit, quelles sont les techniques stylistiques, langagières, rhétoriques, narratives qui participent de l'écriture des différentes facettes du vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa ? De ce fait, l'ambition est d'apporter des éléments de réponse à cette préoccupation dans trois chapitres. Dans le premier, il s'agit de montrer comment les isotopies et l'anthologie narrative constituent des modalités narratives de la mise en mots du vivre-ensemble. Le deuxième, d'autre part, se fonde sur l'analyse des modalités langagières et rhétoriques de l'écriture des relations interhumaines dans la fiction. Enfin, le troisième et dernier chapitre de cette partie traite des modalités textuelles et rhétoriques de la narrativité de la relation Homme-Nature. Considérant toutes ces données stylistiques, cette partie s'inscrit dans la critique postcoloniale pour montrer comment Gaston-Paul Effa renouvelle la langue, le style d'écriture en produisant une fiction dans un style hybride qui devient une « force motrice »¹ relevant systématiquement de ce que Edouard Glissant qualifie de trouble contact des cultures »² « produit par la rencontre des hommes et de leur nécessaire vitalité créatrice »³ intégrant *de facto*, la théorie d'Achille Mbembe sur « l'indigénisation » de la langue française.

¹Zineb Ali-Benali & al., « Passages. Ecritures francophones, théories postcoloniales », in *Littérature*, 2009/ 2, N° 154, p. 6.

² Lire à ce sujet, Edouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.

³Zineb Ali-Benali & al., *ibidem*.

**CHAPITRE QUATRIÈME : ISOTOPIES ET ANTHROPOLOGIE
NARRATIVE COMME MODALITÉS STYLISTIQUES DU VIVRE-
ENSEMBLE**

Introduction

Le plus souvent fondée sur une narration d'aventures, au même titre que la fictionnalisation des mœurs, des us et coutumes, des traits caractéristiques des espaces traversés, l'œuvre de Gaston-Paul Effa se fonde sur un univers romanesque dominé par la pluralité, tant du point de vue l'espace que celui des êtres qui interagissent. En effet, la pluralité au sens large, renvoie à la multiplicité ; c'est-à-dire la présence de plusieurs éléments dans une même sphère. Revenant au cadre d'une société, la pluralité correspond à la mise en commun de diverses composantes pour en faire un tout. La matérialisation de cette pluralité relativement au vivre-ensemble dans ses différentes facettes est réussite par un choix personnel du romancier qui, dans un style propre, exploite des techniques des réseaux de significations et une caractérisation multiple. Vu sous cet angle, l'objet du présent chapitre est donc de décrire ces différents procédés qui, à notre entendement et ce de manière significative, participent à l'esthétisation du vivre-ensemble. Pour ce faire, il mettra en exergue, de prime abord, l'écriture des antagonismes en présentant tour à tour les dualités sociétés africaines/sociétés occidentales, personnages africains/personnages occidentaux. En outre, il examinera les stratégies exploitées par le romancier pour mettre en mots, les obstacles liés à l'interculturel que sont la mise en pratique des stéréotypes, le développement des préjugés.

4.1- Isotopies et écriture des antagonismes

Il est question ici de rendre compte de l'interdépendance entre l'expression et le contenu de la fiction de Gaston-Paul Effa en rapport avec le vivre-ensemble. En réalité, il convient de préciser que les formes constitutives du texte et elles seules manifestent de façon profonde, sa teneur significative. Ainsi, la lecture stylistique nécessite pour ce faire que l'on s'intéresse à plusieurs paradigmes langagiers en se posant avec une belle opiniâtreté, la question de savoir comment fonctionne les outils de langues. Celles-ci intègrent la notion d'isotopie. Cerner la notion d'isotopies revient prioritairement à comprendre celle du champ lexical. En effet, les champs lexicaux contribuent à la configuration des procédés qui rentrent dans les postes d'analyse stylistique. Le champ lexical s'établit en collectant les unités significatives en l'occurrence les substantifs, les verbes, les adjectifs et les adverbes. Lorsqu'on a donc à faire à plusieurs champs lexicaux comme c'est le cas dans la fiction de Gaston-Paul Effa, on en vient à construire des isotopies qui sont ainsi conçues comme de véritables réseaux fédérateurs, des termes comprenant un sème définitoire commun ce qui permet d'analyser les rapports qui les lient. Au sens large et selon Stolz, on appelle isotopie, « une itération sémantique quelconque »¹. Pour ce stylisticien, « l'isotopie prend donc en compte toutes sortes de phénomènes linguistiques (phénomènes phonétiques, phrases, figures, éléments dénotatifs et connotatifs »². Revenant à l'œuvre de Gaston-Paul Effa, nous remarquons après décryptage que les différents réseaux fédérateurs participent de la construction de certains antagonismes.

Les antagonismes sont des dissensions existant entre des personnes, des lieux, des faits. Anne-Marie Baranowski les perçoit sous l'angle de « l'opposition du Nord et du Sud »³, de la confrontation et de la polarité⁴. S'il est vrai que le vivre-ensemble vu sous l'angle de la relation Homme-Homme se définit par rapport à l'entente collective, sa construction s'avère davantage difficile dans un monde multiculturel, un espace dans lequel, il y a rencontre entre les individus aux mentalités antinomiques en provenance des sociétés toutes aussi opposées du point de vue du paradigme axiologique qui les gouverne. La fiction met donc en mots ces oppositions entre sociétés d'origine et société d'accueil ainsi que des êtres de fiction et les mentalités qui les singularisent.

¹ Claire Stolz, *Initiation à la stylistique*, Paris, *Ellipses*, 2006, p.100.

² Stolz, *op.cit.*, p.101.

³ Anne-Marie Baranowski, « Antagonismes et polarités dans les romans de Thomas Bernhard, *Beton* et *Ausloschung* », *Germanica*, N° 10, 1992, p.2.

⁴ Anne-Marie Baranowski, *ibidem*.

4.1.1- L'herméneutique de l'espace romanesque : dualité société africaine/ société occidentale

L'univers textuel des romans qui constituent le corpus est singularisé par la coexistence de deux sociétés : une société africaine qui correspond dans la plupart des textes, à l'espace d'origine et celle occidentale, à l'espace d'accueil. En effet, l'étude du genre romanesque accorde une plus-value à l'analyse de l'espace car c'est le lieu où se construit la diégèse définie selon Genette comme « l'énoncé narratif, le discours oral ou écrit qui assume la relation d'un évènement ou d'une série d'évènements »¹. Il s'agit d'un enchevêtrement à partir du moment où le discours diégétique est « la succession d'évènements réels ou fictifs, qui font l'objet de ce discours, et leurs diverses relations d'enchaînement, d'opposition, de répétition »². L'analyse de l'espace constitue donc une donnée singulière. Ici, elle permet de comprendre les techniques de la construction de l'univers textuel et le rôle qu'il joue dans la production romanesque en relation avec la thématique questionnée : le vivre-ensemble.

Il revient à ce niveau de construire l'isotopie de la société textuelle africaine. Plusieurs phases de l'intrigue se déroulent au sein d'un espace qu'on peut qualifier de société africaine en raison des traits caractéristiques qui la fondent et la constituent. D'un texte à l'autre, des passages montrent sans ambages que la société africaine sert d'espace narratif à Gaston-Paul Effa. Il convient tout de même de préciser qu'il résulte difficile voire impossible de faire une taxinomie exhaustive de tous les espaces décrits dans une production romanesque déjà que pour Jean-Pierre Goldenstein, « un inventaire, exhaustif des différents lieux représentés dans les romans serait totalement impossible »³. Ici, il est répertorié ceux qui influent directement sur la construction identitaire en relation avec « l'être-ensemble »⁴. L'espace africain est présent dans le corpus soit par des éléments référentiels, soit par une reprise substantivée. Cette reprise se lit dans les déclarations d'Obama : « je vais bâtir ma vie, je quitte l'Afrique⁵ » (JVL, 13), « L'Afrique⁶ était derrière moi, je la voulais lointaine » (JVL, 42), « c'est à ce

¹Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p.71.

² Gérard Genette, *ibidem*.

³Jean-Pierre Goldenstein, *Pour lire le roman*, Bruxelles, Ed. J. Duculot, p.89.

⁴Pierre Suzanne Eyenga Onana, « Devoir de mémoire et esthétique de l'être-ensemble dans *Souveraine magnifique* d'Eugène Ebode et *Ma* de Gaston-Paul Effa » in *Franciscola, Revue indonésienne de la langue et la littérature françaises*, vol. 2, N°1, 2017.

⁵Nous soulignons.

⁶ Nous soulignons.

moment-là que je résolu de repartir en Afrique¹ » (*JVL*, 120), « De l'Afrique² je n'ai jusqu'alors que la fable » (*VDM*, 8). Ces phrases d'Obama, héros de l'œuvre *Je la voulais lointaine* et triées sur le volet, montrent que l'histoire commence en Afrique se poursuit sur un autre espace (on y reviendra au point suivant) et s'achève en Afrique. Cet aller et retour du personnage d'un espace à l'autre informe à suffisance sur l'importance du choix spatial dans l'imaginaire. C'est pourquoi Michel Butor affirme que :

L'espace constitue une des matières premières de la texture romanesque. Il est intimement lié (...) au temps de l'intrigue, ainsi qu'à une foule de problèmes stylistiques, psychologiques, thématiques qui, sans posséder de qualités spatiales à l'origine, en acquièrent cependant en littérature³.

L'espace africain permet aussi de lire les données qui le singularisent et les différentes perceptions et aperceptions qui s'y construisent. Moutlt passages du corpus le justifient à suffisance : « en Afrique, je te rappelle qu'ils vivent dans des cases, ils se baignent dans les rivières et ils ne sont pas malheureux » (*NET*, 11), « tu es vraiment de mauvaise foi. Voilà des mois que tu envoies tout ton salaire en Afrique sans me demander mon avis » (*NET*, 11), « vas un peu en Afrique voir comment ils vivent là-bas. Ils n'ont ni sécurité sociale, ni allocations familiales, ni aide au logement, encore moins une carte de crédit. Ils ne peuvent compter que sur l'argent que je leur donne » (*NET*, 12). L'analyse de ces extraits montre que l'espace africain laisse voir une société caractérisée par la précarité, les insatisfactions et la misère qui servent souvent de prétexte aux émigrés pour prendre la voie des océans. Les insatisfactions dans cet espace motivent donc la rencontre culturelle car il constitue pour la plupart, l'espace d'origine. C'est donc à juste titre qu'Henri Mitterand pense qu'il faut « étudier méthodiquement les lieux marqués, à travers des commentaires bien connus sur le titre, la jaquette, les incipit, les ouvertures ou les fins de chapitres, les variations typographiques, les tables de matière »⁴. Dès lors, pour l'auteur, il s'agit de « l'espace-fiction, de l'espace contenu, de coordonnées typographiques de l'action imaginée et contée »⁵.

Par ailleurs ces variations typographiques dont parle le théoricien de la sociocritique lui permettent d'analyser le discours romanesque en tant que réalité « double ». À cet effet, il affirme qu'il s'agit d' « un discours double, donc, pour ce qui concerne les rapports du roman

¹ Nous soulignons.

² Nous soulignons.

³ Michel Butor, « L'espace du roman », in *Répertoire II*, Paris, Minuit, 1964, p.44.

⁴ Henri Mitterand, *Le discours du roman*, Paris, PUF, p. 192.

⁵ Henri Mitterand, *ibidem*.

avec l'univers de référence qui s'y donne à lire »¹. C'est ainsi qu'à partir des extraits suivants :

L'enfant noir que j'avais été était né dans un lieu dont il ne savait rien, qu'il ne connaissait pas. Il est encore, le long des pistes cacaoyères, des vieillards qui ont connu mon arrière-grand-père, mon grand-père et qui ont vu grandir mon père. J'appartenais à l'ethnie fang-béti (*NET*, 26)

« Je quittais mon village sans un adieu ! » (*NET*, 71), « moi Osélé, j'avais quitté le pays où l'air a la couleur de l'amande, où les féticheurs marchent sur les pierres chaudes comme des chèvres sauvages » (*NET*, 98), « dans le pays où rougeoyait l'hibiscus, où chaque arbre, chaque rocher, chaque rivière abritait un esprit vénérable, où l'eau était sacrée, vivaient les Hommes Intègres de la tribu des Etanga » (*Le cri*, 13), les expressions comme « fang-béti », « village », « Etanga » renvoient tous à une typographie africaine.

De plus, plusieurs lieux cités font effectivement référence à l'Afrique. Le roman *Voici le dernier jour du monde* s'ouvre par cette phrase : « j'avais quatorze ans. Je quittais **Douala** pour Strasbourg » (*VDM*, 8). Ces référents africains sont perceptibles dans les nouvelles comme l'illustrent ces passages : « dans les premiers jours de juin, je quittai **Douala** pour **Yaoundé** » (*YI*, 9), « rien ce soir ne paraît me paraître plus beau, mieux accordé à ma rêverie, que le nœud ferroviaire de **Douala-Yaoundé** alors que je commence à voir l'éparpillement anarchique de la capitale du **Cameroun** » (*YI*, 15), « j'ai laissé s'écouler vingt et un ans avant de revenir à **Mvog-Ada** », « quand j'ai eu quatorze ans, les religieuses alsaciennes qui m'élevaient au **Cameroun** ... » (*DPH*, 9) ? « Elle me ramènerait bientôt, vers ma vie, vers une part, du moins, de ma vie – j'allais dire : vers ma vraie vie. Vers **Bakassi** » (*VDM*, 15). Ces mots mis en gras représentent des espaces repérables au Cameroun, une société africaine.

Cette isotopie de l'espace africain permet de situer clairement le début de l'action en Afrique. Cette donnée stylistique permet également de montrer que dans la mise en mots des relations interhumaines, le lecteur devra immédiatement savoir quelles concernent les peuples ou les groupes ethniques situés et vivant en Afrique. Somme toute, l'espace africain n'a de sens dans la construction diégétique de Gaston-Paul Effa, qu'à partir du moment où il se juxtapose à celui occidental.

Lorsqu'on se fonde sur le sens que donne Mitterand à la « narrativité du lieu », on comprend que l'espace occidental correspond à la terre d'accueil pour certains et est perçu comme un *eldorado* pour des personnages qui, dominés soit par la souffrance, soit animés par la volonté de poursuivre les études à tout prix, migrent vers l'Europe. C'est ce qui se voit dans

¹Henri Mitterand, *op.cit.*, p. 5.

l'extrait suivant : « pour elles, au moins, il suffisait de savoir que j'étais en France pour croire que j'allais faire une grande carrière. » (*VBP*, 162). Cette déclaration de Valère, jeune étudiant camerounais en France offre une idée claire des perceptions africaines sur la vie à Paris. Cette idée est également mise en exergue dans ce qui suit : « je quittai grande famille africaine pour me retrouver dans les frimas de la solitude alsacienne » (*DPH*, 9). Pour Osele, personnage principal de *Je la voulais lointaine*,

enfin Strasbourg ! La joie me revient. Je suis guéri. Je respire ! je sens quelque chose dans l'air qui m'annonce une ville littéraire, une ville artiste, calme, aérée, pleine de paix et de rêverie, des alentours charmants, un beau fleuve, mon cœur bat en le parcourant (*JVL*, 19).

Dans les romans étudiés, l'espace occidental correspond généralement à la société française du fait d'une diégèse qui intègre des noms des lieux correspondant à la France toujours sous une double dimension : référentielle ou reprise substantivée. Les énoncés ci-après permettent de ressortir les éléments référentiels renvoyant à la société française : « Madeleine avait dix-sept ans lorsqu'elle se redit à la **maternité de Mortain** » (*CR*, 11), « pour Louis, ce n'étaient plus les mêmes rites qu'en **Normandie** » (*CR*, 103), « quand je quittais Douala pour **Strasbourg** et, transplanté, arraché à l'univers de ma grand-mère dont j'étais le centre » (*VBP*, 31), « avec l'ivresse au fond de moi lorsqu'enfin je découvris le boulevard Saint-Germain, le marché africain de **Château-Rouge, Mont-Parnasse, la tour Eiffel, le Trocadéro.** » (*JVL*, 61), « au **collège Saint-Etienne**, rue de la **Pierre-Large**, je fus rapidement connu » (*JVL*, 23). Toutes les références en gras témoignent que l'histoire se situe effectivement dans la société française.

On peut ainsi croire que Gaston-Paul Effa écrit une histoire qui intègre les réalités historiques unissant la métropole à ses colonies africaines. Les passages ci-après intègrent spécialement la capitale de la France : « J'avais appris par ailleurs que cela ne faisait que quelques mois qu'il vivait à **Paris** » (*VBP*, 71), « quel mensonge déprimant étais-je donc en train de faire à Hilda pour qu'elle eut ce regard douloureux, cette voix plaintive ? J'eus l'idée que ce n'était pas seulement mon récent séjour à **Paris**, mais quelque chose de plus actuel (...) » (*VBP*, 117), « **Paris**, je passais mes soirées à aller d'un concert à un autre, dépensant très vite l'argent que m'envoyait Hilda » (*VBP*, 157), « j'étais l'Africain à **Paris** » (*JVL*, 61), « À présent, je comprends. **Paris** est une ville pleine de rues. Toute trace s'y perd ». Dans tous ces extraits, on peut construire le champ lexical de l'espace français qui constitue l'une des sociétés de l'univers textuel de Gaston-Paul Effa. Ce champ lexical est donc constitué de : « maternité de Mortain », « Normandie », « Strasbourg », « Paris », « français », collègue

« Saint-Etienne, rue de la Pierre-Large », « boulevard Saint-Germain, « marché africain de Château-Rouge », « Montparnasse », « tour Eiffel », « Trocadéro ». À y regarder de près, l'histoire ne présente pas seulement une seule ville de la France encore moins sa capitale uniquement. On peut donc conclure à ce niveau qu'il s'agit pour l'écrivain de montrer que les faits de stigmatisations ou de rejets dont sont victimes les Noirs s'appliquent à la France toute entière nonobstant la ville dans laquelle, ils se trouvent ; d'où toute la pertinence de ce qui suit.

En effet, certains extraits ont ainsi la particularité de préciser directement le pays qui sert de cadre romanesque, ceci étant, on peut lire : « mais il regrettait que cet antique adage n'opère plus. Le ciel de France¹ était décidément trop chargé » (*VBP*, 127), « c'est en tant qu'ainé que je suis venu en France² pour intégrer une grande école, sinon, je croupirais encore dans mon petit village, entre le feu de bois et le hamac » (*NET*, 11), « En France³, les hommes sont fiers de bien gagner leur vie, d'assumer leur famille, d'exhiber une belle maison, un grand jardin ». (*NET*, 110), « Avant de partir pour la France⁴, je rentraï quelques jours au village. Pas question de traverser les mers sans embrasser la terre de mes ancêtres » (*NET*, 134), « la vie en France⁵ m'était apparue impossible, je pris la décision de retourner en Afrique, de me réconcilier avant mes morts ». (*JVL*, 106). Au total, c'est l'inscription du lieu qui permet de s'affranchir de la fiction vers une appréhension réaliste. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Mitterrand accorde à l'herméneutique de l'espace, une place centrale en déclarant que :

La narrativité du lieu par différence avec sa narrativité ; c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques qui rendent l'inscription de lieu indispensable à l'illusion réaliste. C'est le lieu qui fonde le récit, parce que l'évènement a besoin d'un *ubi* autant que d'un *quid* ou d'un *quando* ; c'est le lieu qui donne à la fiction l'apparence de la vérité⁶.

Le lieu est ainsi porteur de signification, la société française telle qu'elle est décrite attire les personnages africains, et se présente comme un cadre phobique pour ceux-ci dès lors qu'ils n'arrivent toujours pas à s'intégrer à cause de l'ethnocentrisme et ses incidences. Au-delà de la bonne impression d'Osele, il finit par retourner en Afrique pareille pour Obama et Valère qui se voit crouler dans son lit d'hôpital ne pouvant que ressasser la trajectoire d'une

¹Nous soulignons.

² Nous soulignons.

³ Nous soulignons.

⁴ Nous soulignons.

⁵ Nous soulignons.

⁶Henri Mitterrand, *op.cit.*, p. 194.

vie chaotique et désincarnée. De ce constat, la pensée de Mitterand garde tout son sens et permet de comprendre sans coup férir que :

La *mimesis* géographique, ici, consiste à reconstituer dans l'œuvre romanesque à la fois une exacte répartition des lieux de l'action et le système de valeurs qui recouvre cette répartition. La production de l'espace romanesque est gouvernée, reprogrammée par la pratique sociale, par le langage séculaire des lieux¹.

Cette dualité société africaine / société française s'accompagne de la dualité des personnages qui dans une logique de voyage, de traversée des frontières se constituent ainsi comme de véritables Cigognes à la quête du bien être socio-économique.

4.1.2- L'Anthropologie narrative : le système antinomique des êtres fictionnels

L'anthropologie s'intéresse à l'étude des caractères anatomiques et biologiques de l'espèce humaine. En tant que science, elle se situe à l'articulation entre les différentes sciences humaines et naturelles, qui étudie l'être humain et les groupes humains sous tous leurs aspects, à la fois physiques et culturels. Selon Lévi-Strauss, elle vise « la connaissance globale de l'Homme »² en intégrant toutes les sphères et moments du développement humain. La narratologie quant à elle est l'étude des structures narratives dans les textes écrits. Gérard Genette le définit ainsi comme un ensemble de concepts qui permettent l'intelligibilité de la narratologie parmi lesquels le récit, l'histoire et la narration. Partant, la narratologie étudie les mécanismes d'un récit lui-même constitué d'une histoire narrée. Parler d'une anthropologie narrative, c'est décrire les instances humaines qui participent de la *diégésis*³ : les personnages qui peuvent être narrateur ou non. De ce fait, l'instance narrative intègre celui ou ceux qui parle(ent) dans le récit. La caractérisation est une donnée pertinente dans l'interprétation du discours romanesque. Le récit n'a de sens qu'en ceci qu'il est supporté par des êtres qui interagissent soit en adjuvants ou en opposants. Le personnage est appréhendé par Goldenstein comme « la personne fictive qui remplit un rôle dans le développement de l'action romanesque »⁴. Il a de plus en plus de la valeur dans une perspective sémiotique puisque pris en tant que « unités de sens (...), phrases prononcées par lui ou sur lui »⁵. Le vivre-ensemble interhumain est mis en mal puisque le choix des personnages est exprimé par

¹Henri Mitterand, *op.cit.*, p. 197.

² Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 388.

³Gérard Genette, Paris, *Figures I*, 1972, p. 184.

⁴ Jean-Pierre Goldenstein, *op.cit.*, p.44.

⁵ Cette conception est de Wellek et Austin Warren dans leur essai, *La théorie littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p.208.

une nette opposition des lieux de leur appartenance. La société dans laquelle ils évoluent influe sur leur mentalité voire leur manie. D'un roman à l'autre, Effa, élabore une diégèse portée tant par des personnages africains qu'européens. Les personnages représentent la mise en commun de « plusieurs caractères semblables »¹. Le personnage est le socle de l'intrigue romanesque, objet principal, support de l'analyse psychologique et élément crucial du récit.

De prime abord, le récit effaen est exprimé et porté par des personnages originaires de l'Afrique. Ils appartiennent à deux catégories : les jeunes et les personnes adultes. Ils sont pour la plupart marqués par le souci d'améliorer les conditions de vie précaire dans lesquelles vivent les populations africaines. Si d'aucuns sont candidats à l'émigration, d'autres doivent assurer cette responsabilité dans leur propre sphère. On peut ainsi comprendre Osele quand il dit à Hélène : « si je n'expédiais pas de mandats à ma famille, ils seraient déjà tous six pieds sous terre. C'est en tant qu'ainé que je suis en France pour intégrer une grande école » (*NET* : 11). Toutefois, la description qui suit se focalise sur les personnages qui jouent un important rôle et surtout ceux qui renseignent à suffisance sur la thématique du vivre-ensemble interhumain.

Les personnages africains candidats à l'émigration sont Osele, héros de *NET* qui, marqué par la hantise du passé, la souffrance, le désespoir et la misère, migre en France pour pouvoir subvenir à ses besoins et apporter son soutien à sa famille qui croupit sous le poids de la disette. Or, hanté par son Afrique et sa famille, il vit pour satisfaire à leur besoin sans plus se soucier de ses enfants encore moins de son épouse qui ne se lasse à lui affirmer :

Ta famille africaine ne te fait miroiter que ton droit d'ainesse et la tradition lorsqu'elle a besoin d'argent pour payer un mariage, un enterrement de plus. Mais qu'est-ce qu'ils croient là-bas, qu'il suffit de ramasser l'argent dans caniveaux et de l'envoyer par Western Union ? Ils savent que tu te tapes des journées de douze heures de travail pour eux ? (*NET*, 10)

Ce passage met ainsi en lumière un personnage typiquement africain, l'ainé supposé assurer les rôles du père. Mais il se heurte à culture française, aux antipodes des valeurs africaines. Et le narrateur ne se lasse pas d'affirmer : « je fais ce que je veux de mon salaire. Pourquoi je demanderais ton avis ? Si je n'écoutais que toi, je ne donnerais jamais rien. Je connais ton égoïsme » (*NET*, 11). D'autre part, Valère, jeune étudiant camerounais en France est dans une véritable aventure ambiguë. Il est tantôt accepté par sa copine Hilda, tantôt rejeté, insulté et humilié par sa belle-mère Madame Bloch. Le personnage central de *VBP*, est certes intelligent, mais une intelligence « noire », qui n'a pas de valeur devant une communauté

¹Honoré de Balzac, *Préface du Cabinet des Antiques*, Paris, 1839.

blanche (parisienne) pour qui, « les Noirs aiment le bruit » (*VBP*, 9). Le rejet de l'autre est également supporté par Obama, personnage central de *JLV*. S'il manifeste son envie à quitter l'Afrique pour dit-il bâtir sa vie, il est aussitôt rejeté dans un campus scolaire français dominé par la maîtrise de la langue française : « mais dans ce grand lycée, j'eus bientôt le sentiment accablant que, malgré mes bonnes notes, je n'étais rien ». Bien qu'il s'efforce à devenir et à intégrer la ville de Paris, il peine à être accepté ; raison pour laquelle il affirme : « j'étais l'Africain à Paris » (*JVL*, 61), « j'étais devenu insomniaque » (*JVL*, 71). Il est appelé à retourner dans son Afrique natale car l'espace tricolore tel qu'il est décrit ne permet pas un vivre-ensemble interhumain harmonieux. Il affirme à ce sujet : « la vie en France m'était apparue impossible, je pris la décision de retourner en Afrique, de me réconcilier avec les morts » (*JVL*, 106). Ils peuvent être qualifiés d'*autodiégétique* puisqu'ils sont des narrateurs *homodiégétiques* car ce sont de « *personnage présent dans l'histoire qu'il raconte* »¹ pour reprendre Gérard Genette.

À côté de ces personnages principaux, on a des personnages secondaires qui jouent des rôles non moins conséquents. Tel est le cas des Populations villageoises constituées de chef des Fongs, Akakpo, et sa fille Benonia dans *Cheval-roi*. Pour les qualifier, l'écrivain utilise des expressions comme « les gens de Gogonou » (*CR*, 1001), sauf que dans cette production, les personnages africains sont minoritaires et manifestent des méfiances vis-à-vis des Blancs qui débarquent dans leur pays appelé Gogonou, cela va d'ailleurs impacter la vie de Benonia qui ne pourra pas épouser Louis, héros de l'œuvre comme fait remarquer Robert Fotsing « même si à un moment donné Louis rêve d'épouser Benonia l'Africaine, c'est bien auprès d'Hannah l'allemande qu'il trouve le bonheur à la fin »². Dans *Le Cri*, les personnages africains sont majoritaires et constitués pour la plupart par des villageois. Il s'agit de Makaya le chef de village qui sera emprisonné, de Doumé et Imah les jeunes choisis par Olama, doyen du village, pour aller à l'école des Blancs afin de revenir sauver le village des maladies et d'autres malaises. Au regard de cette description, on constate que le personnage joue un triple rôle dans la production romanesque. D'abord, en tant qu'entité qui assure et porte le récit nous l'appelons, entité *persona*. Ensuite, en tant qu'indice significatif, entité *sémique*. Enfin, en tant qu'élément qui porte la vision de l'écrivain, entité *référentielle*. S'il faut s'en tenir aux deux derniers rôles, on convient que dans leur double significativité, ils représentent à fois le

¹Gérard Genette, *op.cit.*, p. 252.

² Robert Fotsing Mangoua, « Quête de légitimation et expatriation culturelle. Une analyse scénographique de *Cheval-Roi* de Gaston-Paul Effa », in *Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et sciences humaines*, Université de Dschang, 2005, p.6.

continent africain et les personnes qui y vivent dans la misère, la pauvreté, la souffrance en quête perpétuelle et permanente d'un mieux-être se heurtant par le même fait à un repositionnement raciste, discriminatoire qui n'œuvre aucunement à l'interculturel. Ces derniers manifestent une mentalité africaine, dressée sur une axiologie qui accorde une grande importance aux rôles des aînés, à l'encrage culturel, traditionnel. C'est dans ce cadre que s'inscrivent certains personnages comme Tala, la femme pygmée qui incarne le rôle de guérisseuse dans *VC*. Le même nom est repris dans *DPH* et au-delà d'être la guérisseuse, c'est Tala qui se charge de l'initiation du narrateur et d'Epha dans *VC*. Ainsi on peut justifier le titre *Nous enfants de la tradition* et comprendre tout le sens de l'emploi de l'imparfait dans *Je la voulais lointaine* car, Obama, qui l'assume ne veut plus vivre loin de son Afrique natale. C'est ainsi que dans la théorie sur le discours romanesque, Mitterand affirme :

Le personnage se trouve ainsi enserré, à l'intérieur du roman, dans un réseau de dépendances. On en distingue clairement deux sortes, qui sont elles-mêmes en corrélation, comme le sont les morphèmes d'une langue et ses règles d'agencement syntaxique. La première dépendance tient à la distribution des personnages en classes (non au sens social, mais du point de vue plus général de leurs traits caractéristiques). La seconde tient à la place et à la fonction de chacun dans le processus narratif du roman, qui est aussi, et indissolublement, un processus créateur de sens¹.

Ces personnages sont réfractaires vis-à-vis de la culture occidentale, si tant est qu'au village des Hommes intègres, les anciens ne voulaient pas envoyer leurs enfants à l'école des Blancs car pour eux, « ni les livres ni les honneurs ne sauraient remplacer les doctes enseignements de Makaya » (*Le Cri*, 91), ils manifestent ainsi les mêmes tribulations des gens de Diallobé face à la demande de la Grande Royale² dans le roman d'Hamidou Kane. D'autres par contre tentent de nouer et de renouer avec leurs homologues français notamment ceux qu'illustre le « trauma du départ »³. Ils sont obligés de se rendre compte de la réalité existentielle : l'impossible dialogue des cultures. Ils peuvent dès lors penser à la phrase de Meka : « je ne suis plus qu'un vieux nègre »⁴ émanant ainsi des mentalités et des agis des personnages occidentaux.

Les êtres de papier issus de l'espace occidental permettent aux lecteurs de s'investir dans le récit. Ils répondent à la philosophie de l'écrivain qui par une scénographie certaine, les caractérise de manière à mettre en lumière, la problématique du vivre-ensemble interhumain utopique au plan international. Dans cette étude, parmi les personnages occidentaux

¹Henri Mitterand, *op.cit.*, p.61.

² Personnage central dans *L'Aventure ambiguë*, de Cheikh Hamidou Kane.

³ Adama Coulibaly & Louis Konan, *Les écritures migrantes. De l'exil à la migration littéraire dans le roman francophone*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.7.

⁴ Ferdinand Oyono, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Présence Africaine, 1961, p.192.

principaux, on compte d'une part, ceux qui vivent en Europe et qui accomplissent des actions dans l'espace parisien qui est le leur, et ceux qui migrent vers l'Afrique pour de raisons multiples.

De prime abord, parmi ceux qui résident dans l'espace français tout au long des récits, se positionnent Hélène, actrice principale de *NET*, qui joue le rôle d'épouse. Suivant une caractérisation indirecte, c'est-à-dire à partir du regard d'autres personnages et des analystes, elle est dure de caractère. Terrifiée par l'amour que son mari porte pour sa famille africaine, elle va s'écarter de lui. Cet acte est précédé d'une séquence de questionnement vis-à-vis d'Osele comme on peut l'apprécier dans le passage ci-après :

Je voulais payer des factures aujourd'hui et, une fois de plus, il ne reste rien sur notre compte. On est le 10 du mois et je n'ai pas vu passer ton salaire. Comment vais-je payer l'électricité, le loyer, faire les courses jusqu'à la fin du mois ? De ton salaire d'ingénieur, il ne te reste donc rien pour notre famille ? Et tu prétends être un homme intelligent et responsable ? (*NET*, 9)

Elle incarne le rôle de la femme émancipée, imposante et intolérante envers ce qu'elle considère comme une irresponsabilité sinon, une pratique ignoble de son mari qui n'était qu'« un enfant qui n'arrivait pas à grandir » (*NET*, 112). Hilda, quant à elle, joue le rôle de copine de Valère dans *VBP*. Elle est docile, affective et sympathisante dès ses premières rencontres avec le protagoniste. D'ailleurs, aussitôt Valère s'installe dans la concession comme locataire, Hilda commence à l'apprécier, à prononcer des propos aussi élogieux en son endroit.

Toutefois, il ne faut se perdre de vue l'idée selon laquelle, cette bonne impression n'est qu'éphémère car le protagoniste va changer radicalement les propos vis-à-vis des Noirs une fois qu'elle sera informée de certaines habitudes jugées ignobles de la part de Valère ainsi, elle dira : « je comprenais à présent pourquoi les Occidentaux parlaient des Noirs comme d'éternels enfants. Quand donc Valère grandirait-il ? Il était comme un gosse qui fait ce qui lui plaît au moment où ça lui plaît, sans tenir compte des autres » (*VBP*, 104). Elle rejoint ainsi sa mère Madame Bloch. À la fois raciste, dure de caractère, elle rejette et déteste dans la force du terme, les Noirs. En affirmant que « j'ai perdu ma fille » (*VBP*, 125), parce qu'elle mène une relation avec Valère le « Nègre », elle justifie et incarne le rôle de certains Hommes « blancs » qui n'accordent sinon, aucune importance à l'interculturel, au métissage. Si l'on s'en tient aux déclarations suivantes :

Mais les étrangers chez nous, ah ça, non ! Toi qui les connais, tu me disais qu'ils n'étaient pas plus affectueux, plus raisonnables, plus travailleurs et surtout plus reconnaissants que les Alsaciens (...) je suis bien obligée de dire la vérité. Il la tient

avec sa queue. Il faut bien que ça sorte une bonne fois. Hilda ne sait pas ce qu'il l'attend. Aucune mansuétude, aucune considération. Il est pire que tout ce qu'on imagine. (*VBP*, 128-129)

Elle se réfère dans ce cas aux Arabes et aux nègres. Elle déclare : « je me perds en conjonctures. Bientôt nous ne serons plus rien, en tout cas guère plus que ces nègres et ces Arabes qui viennent se réfugier chez nous » (*VBP*, 132). Puisque pour elle les étrangers ne vivent que pour consommer la pitance des français, elle ne manque en aucun cas de le réitérer : « je suis contre les étrangers qui restent à ne rien faire de leurs dix doigts et qui viennent manger le pain des Français » (*VBP*, 137). Sa posture « d'être raciste » est, selon elle, sans anathème en ceci que ses origines et les tribulations qui l'accompagnent sont des données singulières qui peuvent légiférer une telle imposture et posture à l'égard des Nègres et leurs homologues Arabes. Ainsi elle déclare : « on ne peut pas me reprocher d'être raciste puisque je suis d'origine juive. Auguste le disait déjà : nous avons assez souffert » (*VBP*, 137). Au total, ces personnages africains incarnent leur rôle dans les villes françaises notamment Paris et Strasbourg. Or, d'autres migrent vers l'Afrique en jouant à leur tour, de rôles conséquents.

Une deuxième approche, de cette caractérisation des personnages occidentaux porte sur ceux qui migrent vers l'Afrique vue cette fois comme leur terre d'accueil. En effet, *Cheval-Roi* par exemple retrace l'aventure de Louis, un « Français », abandonné par sa mère Madeleine et élevé par sa grand-mère Mathilde. Après le décès de sa grand-mère la nuit de juin 1944 suite aux bombardements de Normandie, il est accueilli par sa tante qui va l'inscrire dans une école au sein de laquelle, il va entrer en choc avec l'institutrice qui impose une éducation rigoureuse du fait de son séjour en Afrique puisque-affirme le narrateur- : « Mademoiselle Monseuil, avait longtemps enseigné en Afrique, usait assez facilement de ce qu'elle appelait son martinet. C'était ce bâton fort ancien, qui avait déjà servi à corriger nombre d'écoliers récalcitrants » (*CR*, 50). Ignoré et abandonné par ses parents, il entreprend l'exil en Afrique dans la quête de ses vraies origines car inquiet de l'attitude de ses derniers : « Louis pressentit qu'il était parti dans une aventure plus essentielle, qu'enfin il avait une chance de découvrir accédant à une face cachée de lui-même » (*CR*, 90) et surtout « de changer le visage et devenir un autre » (*CR*, 102).

Somme toute, les personnages d'Effa ne sont pas des êtres innocents. Ils sont taillés à la juste mesure et constituent des signifiants dument caractérisés qui correspondent aux signifiés relativement à la pensée, à la philosophie de l'écrivain. Par exemple, Olama, le Doyen du village des Hommes intègres, est conscient de la place prépondérante qu'occupe la

tradition dans le village mais il accepte que les « Hommes de la ville » partent avec Imah et Doumé, pour qu'ils soient formés à l'école des Blancs afin de garantir une vie meilleure au village. Hélène, Hilda et surtout Madame Bloch, sont l'incarnation des Hommes qui perpétuent la ségrégation raciale. Osele, Obama et Valère représentent les hommes qui sont soit à la quête d'un mieux vivre soit à la fuite des responsabilités parentales mais qui finissent par être rejoints par la loi de la nature : nul ne peut fuir ses racines. Le constat qui se dégage est clair, l'espace dans lequel émerge un individu influe sur sa personne au même titre que nombreux sont les facteurs qui constituent des obstacles à l'interculturel. On en vient donc à la conclusion selon laquelle l'anthropologie narrative et les isotopies sont des déterminants de la mise en mots du vivre-ensemble auxquels s'ajoutent inexorablement, la caractérisation lexicale.

4.2- De la caractérisation lexicale

En stylistique, la caractérisation lexicale rentre effectivement dans la catégorie des procédés grammaticaux. Puisque pour Stolz,

La stylistique pourrait-elle se définir comme une linguistique appliquée aux discours plus ou moins spécialisés, littéraires ou non. Procédant d'un va-et-vient fécond entre théorie et observation, elle s'impose souvent de construire de nouveaux modèles, mieux adaptés aux objets de langage concrets qu'elle a l'ambition de décrire ; cette dimension empirique en fait une science du vivant textuel, d'une richesse sans cesse renouvelée.¹

Ce point de la rédaction porte sur les rapports qui se tissent entre la stylistique et la grammaire puisque « la stylistique est plurielle, dans ses applications mais également sa démarche »² et surtout que pour Herschberg Pierrot, on devrait parler

des approches stylistiques qui impliquent, certes, le recours à des savoirs linguistiques et rhétoriques, mais requièrent aussi d'autres compétences encyclopédiques : littéraires et artistiques, historiques, sociologiques, philosophiques et la prise en considération d'une configuration discursive³.

On entend par caractérisation lexicale, l'opération qui consiste pour un locuteur, à mobiliser les différentes ressources ou lexiques pour exprimer une certaine axiologie ou alors un marquage axiologique. Dans cette lecture stylistique, on verra que les jugements de valeur ainsi exprimés et qui portent sur un ou plusieurs référents fonctionnent en terme péjoratif ou

¹ Philippe Wahl, « Stylistiques ? » in Laurence Bougault & Judith Wulf, *Presses Universitaires de Rennes*, 2010, p.12.

² Philippe Wahl, *op.cit.*, p.7.

³ Herschberg Pierrot cité par Philippe Wahl *op.cit.*, p.7-8.

mélioratif ou en termes moraux. Pour ce faire, le point va s'atteler à analyser deux techniques de catégorisations : les préjugés et les stéréotypes. Dans un contexte de pluralité ou de multiculturalité, les perceptions des uns et des autres se fondent toujours sur des caractérisations dont le but est de légiférer certains actes qu'ils soient bons ou mauvais, de justifier certains faits à partir d'une esthétique y afférente. Ce point du chapitre a un but double : premièrement faire un essai définitoire du concept à partir d'une mise en contexte et deuxièmement, analyser la dynamique des stéréotypes et des préjugés dans la littérature effaenne.

4.2.2- Des stéréotypes comme technique de la caractérisation

Le concept de stéréotype est formé des mots grecs *stereos* qui signifie solide et *tùpos* qui signifie à son tour « caractère », « empreinte ». Partant de cette étymologie, on peut dire que les stéréotypes consistent spécifiquement à endurcir un caractère de manière à faire de lui une empreinte, un sceau référentiel. Le concept est employé pour la première fois dans le champ épistémologique des sciences sociales en 1922 sous la bannière de Walter Lippmann qui lui donne le contenu « des images dans nos têtes ». La notion de stéréotype est définie dans *La Malette pédagogique* comme « une généralisation simplifiée appliquée à un groupe entier de personnes, sans tenir compte des différences individuelles »¹. Également, « les stéréotypes sont des images figées, de l'ordre des croyances et des simplifications de la réalité »². Dans cette perspective, il convient de subir l'acte d'un membre d'une communauté pour généraliser tout le groupe à partir de cette expérience infime. Jean-Baptiste Légal & Silvain Delouée affirment à ce sujet que « les stéréotypes sont généralement et socialement partagés en ce sens qu'ils sont véhiculés et entretenus par l'environnement social (famille, amis, médias, société »³. En somme, un stéréotype est une image catégorielle et transcategorielle qui s'inscrit fondamentalement dans un antagonisme entre *nous* et les autres suivant une dynamique dodécaphonique, qui fait leur spécificité.

Tels que définis, les stéréotypes en tant catégorisation culturelle et transculturelle sont des obstacles à l'interculturel, à la Relation interhumaine en ceci qu'ils consistent à colporter les schèmes de pensée qui par la suite, deviennent des éléments identitaires. Adama Samaké

¹Cette définition est présentée dans *Education civique et intégration nationale, mallette Pédagogique*, p.123. Le stéréotype est fustigé dans la mesure où il se pose comme un frein pour l'unité et l'intégration nationale.

²*Ibidem.*

³Jean-Baptiste Légal & Silvain Délovée, *Stéréotypes, Préjugés et Discrimination*, Paris, Ed. Dunod, 2015, p.9.

affirme que « la littérature, moyen d'expression privilégié des valeurs culturelles et civilisatrices, pose constamment et résout bien souvent quelques-unes des questions relatives à l'intégration des peuples »¹. Suivant la lecture postcolonialiste de Jean-Marc Moura, associés aux préjugés ils peuvent être considérés comme « des modes d'écriture d'abord polémiques à l'égard de l'ordre colonial »². Le discours romanesque de Gaston-Paul Effa permet d'en dresser une liste non moins conséquente tant dans l'espace textuel hexagonal, qu'africain. Les stéréotypes dans la fiction de Gaston-Paul Effa reposent à la fois sur les mentalités, les éléments culturels, le régime matrimonial, les us, coutumes et la richesse matérielle exprimée par des outils rhétoriques à l'instar des figures de style. Au sens de Saïd, « l'un des aspects du monde de l'électronique « postmoderne » est le renforcement des stéréotypes »³. Ces stéréotypes participent à coup sûr, ou alors viscéralement, à la domination occidentale et Saïd préfère parler de « démonologie » en ces termes : « la standardisation et la formation de stéréotypes culturels ont renforcé l'emprise de la démonologie »⁴.

De prime abord, les éléments culturels tels que les tam-tams (outil de communication et de danses patrimoniales en Afrique) permettent à Hilda de produire un stéréotype à l'égard des Noirs quand elle affirme que les Noirs aiment du bruit. Pour Madame Bloch, personnage secondaire dans *À la vitesse d'un Baiser sur la peau*, les Africains ne se définissent que par rapport au nombre de femmes qu'ils possèdent. Elle avance que tous les Africains manifestent une extrême détermination à posséder toutes les femmes du monde. Elle est rejointe par la mère d'Hélène repris par Osele en ces termes : « elle disait que les Noirs aiment l'argent. Ils aiment les femmes. Ils aiment les femmes qui ont de l'argent. Ils aiment éblouir, montrer qu'ils en ont. Ils veulent réussir. Ils ne veulent même que cela, pour rattraper des siècles de misère » (*NET*, 111). Ce sont là des généralisations qui partent d'une simple expérience raison pour laquelle Jean-Baptiste Légal & Silvain Délovée, estiment que « quel que soit leur degré de « vérité », les stéréotypes restent des simplifications de la réalité et s'accompagnent d'une tendance à exagérer les ressemblances entre les membres de la catégorie qui fait l'objet de

¹Adama Samaké, « Tierno Monénembo et le problème de l'intégration des peuples : l'exemple de *Le Terroriste* », in Diakaridia Koné et Aboudou N'golo Soro, *De l'Altérité à la poésie du vivre-ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, p.127.

² VERNAY Jean-François (2019), « Entretien avec Jean-Marc Moura : du postcolonialisme en littérature », in *Nonfiction*, (on linge), <https://www.nonfiction.fr/article-9996-entretien-avec-jean-marc-moura-du-postcolonialisme-en-litterature.htm>, mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022.

³ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, *op.cit.*, p.40.

⁴ Edward Saïd, *ibidem*.

stéréotype »¹. Ces stéréotypes matérialisent une certaine axiologie à partir du moment d'où ils sont effectivement des jugements de valeurs et pour le cas d'espèce, ils fonctionnent en termes péjoratifs.

Le discours stéréotypé transparait également lorsque l'on scrute les enjeux que recèle le pouvoir économique. Dans la citation précédente, la belle-mère justifie l'attitude d'Osele, « l'enfant de la tradition » par la pauvreté qui sévit en Afrique. Pour elle l'Afrique est un continent pauvre, et tous ceux qui y vivent ont un gout effréné pour de l'argent. L'ultime dessein est de sortir de la disette galopante. Toutefois, si l'Afrique est peinte comme un espace de pauvreté, l'Europe quant à elle est son antipode si tel est vrai pour Valère que :

Les seules personnes à qui je donnais de mes nouvelles étaient les membres de ma famille en Afrique. Pour elles, au moins, il suffisait de savoir que j'étais en France pour croire que j'allais faire une grande carrière. C'est bien connu : la lumière, le vent, les trottoirs, tout est plus beau en France. Et l'argent se ramasse à la pelle, il suffit de se baisser. C'est le paradis. Même les femmes sont forcément plus belles. (*VBP*, 162)

Les Africains y migrent et rencontrent parfois d'énormes soucis d'intégration résultant des stéréotypes liés à leurs acquis par les Occidentaux comme c'est le cas dans ces déclarations de Madame Bloch : « les Noirs sont dépensiers... insoucieux... Paresseux » (*VBP*, 194). Ce stéréotype est soutenu à la fin de l'intrigue par sa fille Hilda qui affirme : « les Blancs sont méfiants » (*VBP*, 169) ; « les nègres sont tous des menteurs et des vauriens » (*VBP*, 179) ; « Je comprenais à présent pourquoi les Occidentaux parlaient des Noirs comme d'éternels enfants » (*VBP*, 104). Dans cette logique des faits, on comprend Leyens & *alli.* quand ils déclarent que les stéréotypes sont des « croyances partagées concernant les caractéristiques personnelles, généralement des traits de personnalité, mais souvent aussi des comportements, d'un groupe de personnes »². En définitive, l'espace européen est celui par excellence de la production des stéréotypes en majeure partie sur les Noirs, « à dire vrai, je ne me considérais pas comme un Noir. Un homme à qui tout réussit ne pouvait pas être noir » (*JVL*, 58) ; Hélène « Les Africains aiment la famille. Ils sont généreux, souffrent en silence et dansent avec la mort » (*NET*, 20) entre autres. D'où toute l'importance accordée à la pensée de Suzan Fiske qui analyse le contenu des stéréotypes dans les phrases suivantes :

Le modèle du contenu des stéréotypes cherche à établir les principes potentiellement universels pour expliquer les stéréotypes et leurs rapports aux structures sociales. Il se concentre sur deux dimensions fondamentales de la perception sociale : le caractère

¹Jean-Baptiste Légal & Silvain Délovée, *op.cit.*, p. 19.

²Jean Pierre Leyens & *alli.*, *Stéréotypes et cognition sociale*. Wavre, Belgique, Ed. Mardaga, 1996, p. 24.

chaleureux et la compétence, qui sont corrélés respectivement à la perception des relations de compétition ou de coopération, et du statut social. La combinaison de ces deux facteurs engendre des émotions spécifiques d'admiration, de jalousie, de pitié ou de dégoût. En s'appuyant sur l'étude des stéréotypes et des dynamiques affectives intergroupes, le modèle du SCM permet d'établir une cartographie comportementale qui doit pouvoir prédire des comportements distincts : actifs et passifs, facilitants ou nuisibles¹.

Somme toute, les figures de style sont les éléments stylistiques qui participent de la construction des stéréotypes fondés à la fois sur des injures et les insultes d'où l'impossible dialogue des cultures si l'on tient en compte les préjugés.

4.2.3- De l'exploitation des préjugés dans l'écriture du vivre-ensemble

Tout comme les stéréotypes, les préjugés représentent d'autres formes de catégorisation qui s'inscrivent la sphère des obstacles à l'évènement de l'interculturel. Les relations interhumaines vues sous l'angle des harmonies et de la cohésion sociale, sont hypothéquées par des discours érigés sur les préjugés dont il convient avant tout de cerner le sens.

Les préjugés sont des croyances le plus souvent imposées par le milieu, l'époque. Ce sont des « partis pris » sans fondement, sans aucun déterminant existentiel. *La Malette pédagogique* les définit comme étant des « jugements de valeur. C'est formuler un jugement inconsidéré et définitif sur une personne ou un groupe de personnes sans les connaître suffisamment. C'est une idée préconçue sur une personne ou un groupe de personne »². Vus sous cet angle, ils correspondent aux aprioris qui orientent positivement ou négativement des dispositions psychiques à l'égard d'un groupe ou d'une personne. En tout état de cause, ils sont généralement péjoratifs, minimisants. En conciliant ces différentes appréhensions, Jean-Baptiste Légal & Silvain Délovée, affirment que « le préjugé est un jugement a priori, une opinion préconçue relative à un groupe de personnes donné ou à des catégories sociales. En psychologie, le terme de préjugé est généralement associé à une valence négative »³.

Dans le champ épistémique des *cultural studies*, les préjugés jouent un rôle crucial dans la fabrication des outils catégoriels que les romanciers exploitent à bon escient dans leurs diverses productions. Les préjugés tels qu'ils ont été mis en contexte, se présentent sous deux formes : les préjugés positifs qui, dans une certaine mesure, renforcent l'estime de soi sur le

¹Suzan Fiske, « Autour de la psychologie des catégorisations sociales : stéréotypes, structures sociales et pouvoir », in *Terrains, Théories* n°3, 2015, p.10, mis en ligne le 2/7/2015 et consulté le 12/04/2021. U RL : [http : //teth.revues.org/603](http://teth.revues.org/603).

² Malette pédagogique, *op.cit.*, p. 123. Voir version originale on line, <http://wwwmondeentete.net/>.

³Légal & Silvain Délovée, *op.cit.*, p. 15.

plan collectif ou individuel (ceux-ci sont peu nombreux) et des préjugés négatifs dont l'ultime dessein est d'exclure. Plus nombreux, ils entrent dans un paradigme radicaliste, qui engendre des attitudes discriminatoires ou ségrégatives. La fiction effaenne est construite sur la base d'un saupoudrage des énoncés du ressort des préjugés notamment prononcés par des personnages blancs. D'un texte à l'autre, ils sont convoqués pour rejeter les Nègres et les Arabes qui sont des « envahisseurs » dans la sphère française. Nonobstant le fait de rejeter l'autre, les Africains eux-mêmes nourrissent et chérissent l'envie de partir en Europe en se construisant des préjugés comme le témoigne cette déclaration d'Osele :

Nos visages emplis d'espoir arrondissaient leurs traits, comme une barque lancée glissant sous le clair firmament. Je n'attendais qu'une chose, maintenant que mon cœur s'ouvrait et que la joie parcourait mes membres : partir en France, le pays où l'eau est bleue comme ciel, où même les chômeurs sont riches. Je me courberais comme les autres, fermerais la main pour retenir le sésame. (*NET*, 100)

Cette pensée reste et demeure un jugement infondé car c'est de la désillusion une fois sur place, puisque les problèmes vont se ressentir sur tous les plans de la vie sociale, sentimentale, et les personnages blancs ne cesseront pas de manifester leur option pour la séparation et le mépris. Valère à ce sujet affirme :

Je paraissais un peu curieux aux yeux de mes camarades. Pour eux, les Africains vivaient encore tout nus, comme des sauvages. Ils ne comprenaient pas, lors du rite de la visite médicale que nous passions chaque année au lycée, que je trouve tout à fait gênant de me dévêtir devant les autres. (*VBP*, 40)

Et aujourd'hui encore, ces métatextes sont d'actualité. S'il est donc certain aux yeux d'Hélène que « les Africains vivaient encore tous nus, comme des sauvages », il lui devient difficile d'accepter une relation entre Valère l'Africain et Hilda la Française. On a affaire avec une *exo désignation* qui définit le Nègre en général comme dépendant totalement de la nature et de sa nature, des êtres stables prisonniers de l'espace qui, au-delà de l'évolution de l'humanité, restent stables et règlent tout par la force. D'où la signification d'une axiologie péjorative. Hélène récupère ainsi les termes d'Hegel :

Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit.¹

¹ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Éditions 10/18, Département d'Univers Poche, 1965. Il est également soutenu par 'autres philosophes eurocéocentriques tels que Lévy Brühl, Gusdorf Georges,

Ces éléments montrent à suffisance que les préjugés ne sont rien d'autre qu'une attitude péjorative ou une prédisposition à adopter des manières peu catholiques envers autrui, ou les membres d'un groupe quelconque, qui repose sur une exagération fautive voire solide. Valère conclut en fustigeant avec véhémence que :

J'étais abasourdi qu'elle eut pris un tel droit sur ma personne, qu'elle déclarât si ouvertement : « les nègres sont tous des menteurs et des vauriens. » il y avait là un tel cynisme, une telle franchise, que c'en était trop. Pour qui me prenait-elle ? Cela passait les bornes du mépris et de la nullité. (*VBP*, 179)

Transgressant ainsi les normes de l'envisageable, Nadia Ali El Sayed Ibrahim déclare :

Les malentendus sont parfois dus au fait que l'apprenant d'une culture étrangère est soumis à l'influence des stéréotypes et des préjugés, mécanismes de défense et structures psychologiques et sociales n'ayant aucune relation avec la réalité et ayant pour but la justification des attitudes, individuelles ou collective, de discrimination.¹

En dernier ressort, les préjugés naissent toujours dans un contexte de pluralité culturelle et chaque personne, chaque groupe a tendance à dominer sur l'autre en recelant toutes les stratégies nécessaires pour se placer au zénith et surtout inférioriser le semblable. C'est dans ce même sillage que s'inscrivent les tendances ethnocentriques. Au-delà de ces deux facteurs, les marqueurs spatiaux et énonciatifs jouent également leur partition dans l'écriture du vivre-ensemble.

4.3- Du rôle des procédés énonciatifs et des marqueurs spatiaux dans l'écriture des relations interhumaines

Pour écrire sur les relations interhumaines, Le nouvelliste, romancier et critique Gaston-Paul Effa passe et pas exclusivement, par le truchement des éléments de l'énonciation aussi bien que ceux de modalisation spatiale. Ceux-ci permettent et participent de la mise en mots d'une certaine bifurcation qui dresse les challenges du vivre-ensemble en l'occurrence le racisme.

Martin Heidegger. Hegel témoigne d'un radicalisme péremptoire lorsqu'il s'agit de parler du statut et de la philosophie africaine. Dans son essai *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il pense que la philosophie et la pensée sont du domaine exclusif de l'occident. Elles n'appartiennent pas à l'Afrique. C'est pourquoi dans son essai op.cit., il affirme que « L'Afrique est l'obscurité enveloppée dans la couleur de la nuit ».

¹ Nadia Ali El Sayed Ibrahim Saïd, « La communication interculturelle : formation et obstacles », (*on line*), <https://www.dialogos.rei.ase.ro./27/Dialogos%2027-Artocle/6.Nadia.pdf>, consulté le 14 avril 2021.

4.3.1- Des procédés énonciatifs

L'énonciation suppose obligatoirement l'existence, face au locuteur, d'un destinataire, implicite ou explicite qu'Emile Benveniste qualifie d'allocutaire. Ceci étant, le dispositif énonciatif reste et demeure un élément important de l'analyse stylistique. En effet, selon Benveniste, l'énonciation est la « mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation »¹. Reconnaissons avec Brigitte Buffard-Moret que « tout texte est un discours, au sens où il est proféré et suppose un destinataire, mais dans certains cas, on perçoit clairement que quelqu'un s'adresse à quelqu'un². Du fait de sa complexité, plusieurs éléments rentrent dans ce paradigme. Entre autres, on peut énumérer le schéma de la communication, les fonctions du langage. Ici l'accent sera mis sur les pronoms personnels pour montrer comment ils participent de la construction de ce qu'il est convenu de qualifier de la loi des appartenances notamment le sociocentrisme. Le vivre-ensemble ou au sens restreint, la rencontre interculturelle est un processus qui intègre deux dimensions fondamentales. Les premiers moments sont généralement euphoriques c'est – à – dire marqués par un état plus ou moins de bien être avec les découvertes des lieux, un émerveillement face à la culture étrangère, par la suite les uns peuvent manifester une certaine aliénation, la nostalgie de chez soi, l'affirmation des différences culturelles, la condamnation des actes étrangers qui sont d'ailleurs tendancieux et jugés dégradants.

Le sociocentrisme est la tendance à considérer pour critères, les seules valeurs de la société à laquelle on appartient. En effet, le sociocentrisme se fonde sur une identité sociale à partir des perceptions intergroupes. Le sociocentrisme est déterminé par une logique de refus et surtout de bifurcation. Selon Jérôme Guegan, « les individus ont tendance à valoriser les membres de l'endogroupe et à dénigrer les membres des exogroupes »³. Dans la littérature de Gaston-Paul Effa, le sociocentrisme constitue une réelle conséquence du refus du dialogue. Si les acteurs sociaux emploient le *nous* c'est dans l'ultime dessein de marquer et de manifester une nette séparation, ce que nous avons qualifié de bifurcation. S'il est vrai pour Koné Diakaridia que « l'une des principales technicités narratives de la thématique du vivre ensemble dans le roman africain est la surabondance du pronom personnel « nous » au

¹ Emile Benveniste cité par Brigitte Buffard-Moret, « Les procédés énonciatifs », in *Le langage de la littérature*, 2020, p. 31.

² Brigitte Buffard-Moret, *op.cit.*, p. 32.

³ Jérôme Guegan, *Effets de contexte et modulation des processus sociocognitifs via internet*, Université Paul-Valéry – Montpellier III, 2012, p.27.

détriment du « je »¹, dans les textes d'Effa, il devient un marqueur du vivre-ensemble mais aussi un déterminant majeur du sociocentrisme. Dans le titre, *Nous, enfants de la tradition*, le pronom « Nous » représente le peuple africain qui dresse la tradition africaine au-dessus des valeurs occidentales. D'autres passages sont également révélateurs : « Nous, les enfants, jouions dans le ventre du baobab, entre les ossements » (*NET*, 30), « Nous n'avions ni faim ni soif. Le silence d'une terre heureusement habitée » (*NET*, 99). *À la vitesse d'un baiser sur la peau* offre en outre, une meilleure lecture du sociocentrisme. Dans une logique de reconnaissance des mentalités occidentales, Hélène déclare : « Nous ne cessons d'être les juges implacables de ceux que nous ne connaissons pas » (*VBP*, 9) et à Valère de lui faire remarquer que « Nous ne sommes pas tous des sauvages, madame » (*VBP*, 13).

4.3.2- Des marqueurs spatiaux

Par ailleurs, les marqueurs spatiaux participent également au principe de la séparation. Il y a toujours un rejet qui se fonde sur l'expression d'un *ici* opposé à un *ailleurs* ou un *là-bas*. Par exemple, dans sa volonté de rejet des Noirs, Madame Bloch crée la séparation quand elle s'interroge : « pourquoi donc ils veulent tous venir ici ? » « Qu'ils restent donc chez eux. Ils seront plus utiles » (*VBP*, 126). Elle est mordicus en affirmant : « mais les étrangers chez nous, ah ça, non ! » (*VBP*, 128), « bientôt nous ne serons plus rien ... ces nègres et ces Arabes qui viennent se réfugier chez nous » (*VBP*, 132). Le « nous » ici n'est plus analysé comme on l'a vu plus haut en tant que pronom simplement, mais beaucoup plus en tant que déictique spatial. Dans le discours de ce personnage, les expressions « chez nous » et « ici » représentent la société française. Elle appartient au français et pour elle, « tous les étrangers qui restent ici attisent la haine car ils prennent le travail des Français » (*VBP*, 138). Il faut qu'ils se tiennent à l'écart des autres pour que leur control soit possible. Dans cette posture, la société française est donc un espace de l'inimitié, et Achille Mbembe à ce sujet estime « l'ère est donc au fantasme de la séparation, voire d'extermination. Elle est à ce qui ne se met pas ensemble à ce qui ne réunit point ; à ce que l'on n'est point disposé à partager ».² L'esprit de la séparation est alors la rationalité de la société textuelle. Au sein de cet espace, il résulte difficile de dire « nous » sans en exclure quelques-uns qui représentent de véritables menaces

¹ Koné Diakaridia, « L'écriture romanesque africaine : entre cohésion sociale et intégration communautaire », in Diakaridia Koné et Aboudou N'golo Soro, *De l'altérité à la poétique du vivre ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.103.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p.56.

car, poursuit Mbembe, « chaque fois que nous disons « nous », il nous faut à tout prix exclure quelqu'un, le dépouiller de quelque chose, procéder à quelque confiscation »¹.

En somme on peut poser l'équation suivante : *Nous = exclusion / séparation*. Le pronom personnel « nous » et d'autres marqueurs tels que « ici », « chez eux », participent à coup sûr à la narration du vivre-ensemble. Puisque catégoriels et intergroupes, ils structurent une autoréférentialité et une reconfiguration des catégories sociales sous l'angle de la démarcation. Il s'agit donc de *Dire nous*², pour reprendre l'expression d'Edwy Plenel, qui intègre des facteurs liés aux identités, aux mentalités aux expressions incarnées par la voix plurielle. Dans un espace dominé par la séparation, le sociocentrisme et le racisme, les personnages étrangers envisagent un retour pour manquer leur incapacité à intégrer les espaces d'accueil.

¹ Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *ibidem*.

² Edwy Plenel, *Dire nous*, Paris, Don Quichotte, 2016.

Conclusion

En définitive, il était question dans ce chapitre de mettre en évidence les différents procédés lexicaux, grammaticaux, énonciatifs qui participent de l'écriture du vivre-ensemble. Le chapitre s'est ainsi attelé à présenter notamment les éléments du ressort de la lexicologie à savoir les isotopies qui émanent des différents champs lexicaux. De ce fait, les isotopies de la société africaine et occidentale ont été construites pour montrer que l'une s'oppose à l'autre en termes d'habitudes, de mentalités et de pratiques. Dans le deuxième segment, le chapitre a parlé de l'anthropologie narrative. À ce niveau, il s'est agi de parler de la caractérisation qui a permis de montrer que les personnages de Gaston-Paul Effa ne sont pas choisis au hasard. Ils participent à construire un certain type de discours sur les valeurs, les identités et les cultures humaines passant par les préjugés, les stéréotypes qui sont des freins majeurs à la collégialité transnationale. En fin, le troisième point a porté sur les pronoms personnels et les déictiques spatiaux. Au terme de ce quatrième chapitre de la thèse, on retient que les marques formelles renseignent à suffisance sur les antagonismes personnages africains / personnages occidentaux. L'étude de la caractérisation a permis de montrer que le roman d'Effa est construit sur la base des créatures qui ne sont pas seulement des actants mais constituent des signifiés en ce sens qu'ils informent à n'en point douter, sur la thématique du vivre-ensemble transculturel puisqu'il s'agit des individus qui traversent les espaces. Ceci permet donc d'embrancher sur la deuxième dichotomie espace africain / espace occidental qui informe également sur la loi des appartenances. Pour l'écriture des relations interhumaines, Gaston-Paul Effa, se sert d'un ensemble d'outils perçu comme les facteurs d'une stylisation hybride.

**CHAPITRE CINQUIÈME : L'INTERARTIALITÉ ET
L'AUTOREPRESENTATION COMME MODALITÉS D'ÉCRITURE DU
VIVRE-ENSEMBLE**

Introduction

L'écrivain en tant qu'artiste, produit des œuvres d'art ; c'est-à-dire des productions fondées sur la mise en exergue d'un certain style, d'une certaine beauté en fonction de la vision portée ou du message qu'il veut véhiculer à la communauté des lecteurs. Effet, parlant du roman, Alain Robbe-Grillet, montre qu'« un vrai romancier »¹ c'est avant toute chose, celui qui sait raconter une histoire. Savoir raconter une histoire, s'affirmer comme écrivain, c'est réellement avoir choisi non pas de dire certaines choses, mais c'est opter de raconter selon une certaine posture, perspectives ou techniques esthétiques. Ainsi, pour fictionnaliser le vivre-ensemble vu sous le label de l'inter et de la transculturalité, Gaston-Paul Effa exploite un ensemble de techniques narratologiques. Ceci permet de formuler la question suivante : comment les rapports *inter* et *trans* humaines sont-ils mis en mots dans la fiction effaenne ? Autrement dit, quelles sont les ressources langagières et poétiques qui participent de l'écriture de la relation Homme-Homme ? Pour y parvenir, l'ambition de ce chapitre est d'analyser le style de l'auteur en faisant ressortir entre autres, l'inter-généricité, l'inter langue, l'intermédialité et l'autoreprésentation qui permettent de qualifier le style de Gaston-Pau Effa d'hybride puisque intégrant les traits spécifiques de différents genres et catégories expressives qui sont mis ensemble pour produire un type de message spécifique quant au vivre-ensemble.

¹ Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1961.

5.1- De l'intermédialité dans la fiction

Le décryptage de la fiction de Gaston-Paul Effa permet de se rendre à l'évidence que le romancier a recours à l'intermédialité pour déconstruire les discours et par ailleurs s'en sert comme support esthétique pour son écriture des rapports entre les peuples et cultures. Avant de montrer son opérationnalité dans les textes du corpus, il convient premièrement de cerner le contenu de cette notion.

5.1.1- Qu'est-ce que l'intermédialité ?

Le concept de l'intermédialité rentre dans le champ épistémologique des études littéraires et culturelles sous la bannière de Jürgen Erich Müller. En tant que champ de recherche, elle est apparue à la fin des années 1980. Il s'agit de s'intéresser à la production et à la construction du sens qui émerge des convergences médiatiques partant, de militer pour le décloisonnement c'est-à-dire de ne considérer les médias comme isolés les uns des autres. L'ambition des chercheurs étant spécifiquement la quête et la prise en compte d'une « pluralité de relations constitutive du media »¹. Globalement, elle se définit comme une approche à la fois conceptuelle et pluridisciplinaire qui aborde les relations au même titre que les interactions entre les différents médias à l'intérieur d'une œuvre. Erich Müller le conçoit comme le « fait qu'un média recèle en soi des structures et des possibilités d'un ou de plusieurs autres médias et qu'il intègre à son propre contexte des questions, des concepts et des principes qui se sont développés au cours de l'histoire sociale et technologique des médias »². De ce fait, elle se développe systématiquement « dans des contextes sociaux et historiques spécifiques »³. En réalité, les textes littéraires francophones contemporains dans leur ambition se détachent de la politique littéraire de domination française, s'ouvrent au monde et par le contenu, et par le style à partir du moment où les écrivains francophones de nos jours, s'efforcent tant bien que mal à produire des œuvres à « l'image d'un monde où le divers a pris le pas sur l'unique »⁴.

¹ Eric Méchoulan, « Intermédialité, ou comment, penser les transmissions », in *Fabula Colloques*, Création, intermédialité, dispositif, on line, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document4278.php>, mis en ligne le 5mars 2017, consulté le 29 juin 2022.

² Jürgen Müller, « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : perspectives théoriques et pratiques à l'exemple de la vision de la télévision », in *Cinéma 10*, N°2-3, printemps, p. 105.

³ Jürgen Müller, « Vers l'intermédialité : histoire, positions et option d'un axe de pertinence », in *Médiamorphoses*, vol. 16, 2006, p. 100.

⁴ Robert Fotsing, « De l'intermédialité comme approche féconde du texte francophone », in *Synergies Africaines des Grands Lacs*, N°3, 2014, p. 127.

5.1.2- L'intermédialité comme technique narratologique des rapports interhumains

La littérature de Gaston-Paul Effa répond à cette exigence thématique et formelle. Le décryptage de sa fiction permet de constater une forte présence des allusions au genre musical comme on peut le voir dans l'extrait suivant :

Mon locataire, lui, n'écoutait jamais ce genre de musique atroce qu'aimaient les autres Noirs. Grace à lui, je me sentais dans une disposition particulièrement lucide et sensible, et l'enchantement de cette musique gracieuse, accordée à la luminosité et à la douceur de la soirée, me faisait oublier ma solitude. (VPB, 11)

Comme le précise Robert Fotsing, « l'allusion consistera à évoquer sans précision un média ou un art »¹. Comme on peut le voir dans cet extrait, on observe bien que dans son texte, Effa fait allusion au genre musical notamment quand il parle de « ce genre de musique atroce » et « cette musique gracieuse ». Par cette allusion au champ musical on voit clairement une opposition entre les éléments identitaires Noirs et ceux Blancs. Si la première correspond à la musique des Noirs, la deuxième quant à elle revoit à la musique blanche qui dans le fond reste gracieuse. Cet extrait permet ainsi de comprendre que le vivre-ensemble dans ce contexte reste à construire puisqu'on assiste là effectivement, à une sorte d'émulation de la domination d'une identité, de la minimisation des valeurs africaines. Dans ce cas, il devient difficile de construire une société sans aliénation. L'intermédialité apparaît ainsi comme un style qui donne sens au texte. C'est à juste titre qu'André Gaudreault affirme :

L'intermédialité est, dans une acceptation minimaliste, ce concept qui permet de désigner le procès de transfèrement et de migration, entre les médias, de formes et de contenus (...) norme à laquelle toute proposition médiatisée est susceptible de devoir une partie de sa configuration².

Poursuivant dans cette même veine de domination, le personnage effaen de *À la vitesse d'un baiser sur la peau* réitère :

Les Noirs aiment le bruit. Mais ils n'aiment pas la musique, la grande musique. Le son des tam-tams qui couvre les voix les encourage à se trémousser, à s'extasier sur ces rythmes insolites, à entrer dans un diurne sabbat. Cette musique est sauvage, primitive, impulsive. Est-ce parce que, comme eux, elle n'a jamais grandi ? (VBP, 9)

La particularité ce passage est qu'au-delà de l'allusion à la musique, on voit celle à l'outil qui rentre effectivement dans l'univers musical des sociétés africaines : « le son des

¹ Robert Fotsing, *op.cit.*, 2014, p. 132.

² André Gaudreault, *Du littéraire au filmique*, Paris, Nota Bene/Armand Colin, 1999, p. 175.

« tam-tams ». Dans cette déclaration du personnage, on peut observer la volonté manifeste des Occidentaux de considérer l'art musical africain en tant qu'un simple bruit qui apparaît comme un contre sens à la musique occidentale qualifiée de « grande musique ». On peut dès lors conclure avec Robert Fotsing que l'intermédialité participe viscéralement à une « construction textuelle »¹. On est ainsi plongé dans une logique de déconstruction du discours qui peut, à notre entendement, être tancé de ségrégationniste. L'on s'inscrit dès lors dans la logique de Derrida qui dans *Le monolinguisme de l'autre*, cherche effectivement à déconstruire l'ethnocentrisme de toute langue souveraine. Dans cette posture, il fustige « la tendance à constituer l'Autre comme marginal à l'ethnocentrisme et identifie cela comme le problème de tous les projets logocentriques et donc grammatologiques »².

Loin de se positionner comme un fait fortuit voire innocent, la recrudescence de l'intermédialité dans la fiction paraît dans ce contexte comme un choix délibéré de Gaston-Paul Effa : la convocation d'autres médias lui sert de support de narration. C'est donc comme le précise Robert Fotsing, d'un « choix esthétique conscient »³ pouvant se lire dans le récit. Ces extraits de *Voici le dernier jour du monde* le démontre à suffisance : « La télévision, le travail. Le travail, la télévision » (VDM, 158). Par cette évocation d'un autre média dans la littérature en l'occurrence, la télévision, l'écrivain camerounais de la diaspora présente ce à quoi se résumait désormais sa vie. Plus loin, il précise la chaîne sur laquelle il se concentrait désormais avec son compagnon : « lâchement, un œil fermé, l'autre fixé sur TV5, nous avalions des images » (VDM, 162). Ici on voit bien que la télévision permettait au narrateur et à Fabien de s'oublier. Le choix la chaîne n'est pas fortuit, il s'agit d'une chaîne française qui présente les problèmes de l'Afrique. Pour ce cas ils s'intéressaient notamment à la corruption.

Enfin, l'intermédialité joue un important rôle dans la caractérisation des personnages. Dans une société française où le vivre-ensemble peine à devenir la chose la mieux partagée entre Noir et Blanc, tout en réitérant la grande fascination du personnage de Valère pour la musique, Effa dans sa fiction fait dire à son personnage :

Mon rapport à la musique s'était toujours joué dans l'interstice entre ces deux mots. Ce que j'entendais dans un opéra, ce que j'y cherchais ? Un écho perdu ma naissance, depuis ma lointaine Afrique, et dans lequel je continuais à chercher mon propre visage (...) La musique me ramenait à mon village natal. (VBP, 159-160)

¹ Robert Fotsing, *op.cit.*, 2014, p. 134.

² Derrida, « Signature événement contexte », in *Mages de la philosophie*, Paris, Minuit, 1985, p. 293.

³ Robert Fotsing, *op.cit.*, 2014, p. 130.

Loin de produire une œuvre musicale, Effa fait allusion à la musique, à la force qu'on lui reconnaît pour décrire le balbutiement et l'angoisse du Jeune Valère en quête de repères dans une société raciale, d'inimitié. Il convient de préciser à ce niveau que par le biais des personnages, « le texte réfère à un média métaphoriquement, par l'emprunt des structures, de sa composition, de son esthétique »¹ et on y ajoutera de sa force ou sa capacité à adoucir les mœurs en référence à la musique. Somme toute l'intermédialité occupe une place de choix dans l'écriture des relations interhumaines à laquelle s'ajoute l'inter-généricité.

5.2- De l'inter-généricité dans la fiction

Comme évoqué précédemment au sujet de l'intermédialité, l'inter-généricité se positionne comme un paradigme explicatif et analytique du texte littéraire. Dans ce point de la recherche, la mise est de montrer comment les corrélations entre les différents genres littéraires participent de l'écriture, de la mise en mots du vivre-ensemble. Pour ce faire, il résulte nécessaire de cerner globalement le terme afin de mieux situer et décrypter son exploitation dans la fiction de Gaston-Paul Effa. L'inter-généricité comme son nom l'indique, correspond à un assemblage de plusieurs genres dans un texte littéraire. En effet, il s'agit d'étudier le mélange des genres qui se manifeste dans et par la technique de l'usage des éléments qui constituent ce qu'il convient de qualifier de style hybride. Dans le même ordre d'idée, Pierre-Suzanne Eyenga Onana, fait remarquer que « l'usage inter-générique » confère au texte africain, « une tonalité africaine, tout en renforçant l'ancrage culturel dans une aire africaine multiculturelle »². Ce mélange de genre intègre le conte, le chant, le mythe et la légende.

5.2.1- La dynamique du conte et du chant, un style narratologique de la fraternité

Dans l'écriture des relations interculturelle et transculturelle, on se rend à l'évidence que Gaston-Paul Effa convoque dans son écrit, le conte qui rentre dans la catégorie du genre oral. Le conte est un récit de fiction dont la finalité est de faire rire, réfléchir, avoir peur et surtout explorer les images intérieures, merveilleuses. Dans le but d'initier les enfants au monde de la sagesse et surtout des valeurs spécifiques propres à une communauté, les conteurs et certains parents racontent des histoires. De nos jours, on assiste à une mutation de ce rôle car désormais, c'est l'écrivain africain qui se l'approprié. En effet, le genre oral se

¹ Robert Fotsing, *op.cit.*, 2014, p. 137.

² Pierre-Suzanne Eyenga Onana, «Une saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferments de la haine post indépendance aux ferments d'un vivre-ensemble systématisé », *op.cit.*, p. 40.

distingue, dans la fiction, à travers les indices et les passages qui renvoient spécifiquement au conte. Et dans toutes les productions du romancier, il ne cesse de montrer comment le conte permet à l'enfant africain, camerounais de s'édifier. Dans *NET*, le narrateur-personnage affirme :

Le soir, sous la pleine lune, allongés dans la poussière autour de Mamie Titi et de Souleyman pour écouter les histoires de notre peuple, nous ne songions plus à mesurer le temps, vaguement conscients que la nuit se déroulait dans la lenteur d'un cérémonial tutélaire (...) nos bouches ouvertes formaient des coupelles où recueillir l'enseignement des sages. Chacun retenait son souffle. Et les histoires qu'ils nous racontaient avaient alors la beauté de cette heure, au cœur de cette saison, s'alliant à celle des enfants ébahis. On ne pensait plus à rien. Seule la voix du conteur résonnait (*NET*, 99).

En réalité, la scène du conte telle que décrite dans ce passage permet de lire un rassemblement communautaire qui, en principe, est une forme de vivre-ensemble à partir du moment où c'est toute la société nonobstant la catégorie de personnes qui se rassemblent autour du conteur pour bénéficier de ce que le personnage appelle « l'enseignement des sages ». À partir de ce moment il est évident et l'on peut dire avec Konan Yao Lambert que « la littérature africaine véhicule et conserve le précieux capital des créations socioculturelles »¹. En tant que telle, le conte devient ainsi une marque esthétique de l'écriture du vivre-ensemble vu sous l'angle de l'intégration communautaire car « expression esthétique des valeurs sociales, cette forme littéraire privilégie, incontestablement, la parole, outil primordial des sociétés africaines, qui la considèrent, comme un facteur fondamental de la cohésion du groupe »².

En tout état de cause, c'est à dessein que Gaston-Paul Effa convoque le conte dans ses écrits. Ce genre oral se lit donc comme un renouvellement esthétique qui permet de présenter la cohésion qui fonde la société africaine. La lecture et le décryptage de *Le cri que tu pousses ne réveillera personne* permet de se rendre à l'évidence selon laquelle, c'est par le conte que le Chef Makaya présente à sa communauté, l'origine de la création de la société qui est la leur. Tel est le cas des pages 36 à 38 où on peut lire : « il faut commencer à l'aurore des choses », « pour fabriquer notre terre, le créateur prit un Baudin de glaise... », « Alors se reproduisit le premier désordre de l'univers », « c'est alors que Zamba se retira du monde ». Cette exploitation du conte dans le roman permet de dire avec Jacques Chevrier que « la manipulation de la parole n'est donc en aucune façon le fruit du hasard, mais elle fait au

¹ Lambert Konan, « Littérature orale africaine et intégration sociale : l'exemple du conte », in *De l'altérité à la poétique du vivre ensemble dans la littérature africaine*, op.cit., p. 13.

² Lambert Konan, *ibidem*.

contraire l'objet de soins constants dans le processus d'éducation et de perfectionnement des individus »¹. Le conte est donc une « expression esthétique » des liens fraternels qui participe ainsi, de l'édification des masses. Ainsi, on peut lire dans *Le cri* : « Zamba créa l'homme et l'animal. Il leur confia la terre qui n'était encore qu'un carré d'herbe » (*Le Cri* : 71). Dans cette analyse, ce n'est pas tant le contenu qui est mis en évidence, mais son esthétique et surtout son décor puisqu' « en tant que lien communautaire et socialisant, le conte africain est manifestement un art »² qui joue sa partition dans l'écriture du vivre-ensemble. Dans la plupart des cas, la scénographie du conte permet de lire un attachement, une fraternité voire une solidarité des membres de la communauté, d'une la conclusion selon laquelle, le conte, exploité dans la fiction, est un marqueur esthétique et révélateur de l'intégration communautaire donc il correspond à une « école de style et langage »³. Cette école en réalité enseigne aussi ces valeurs de la communauté du respect et de l'amour, tous des sacrosaints principes du vivre-ensemble. Dans l'une des multiples scènes de conte évoquées dans la fiction, le conteur dit :

La légende dit que l'histoire de chacun dans ce village est à lire dans l'épaisseur d'une voix, dans l'air et le sang, dans le temps qui se ramasse comme des bribes de songes sur lesquels nous tentons d'ouvrir en vain les yeux, elle n'est nulle part et partout, et surtout pas en nous-mêmes. Je n'ai pas l'impression d'avoir découvert l'opéra : il a toujours été là, comme l'amour de ma grand-mère, fait des mots de sa douce langue natale et des silences. (*VPB*, 161)

Dans cet extrait, il y a en effet, l'évocation d'une autre forme d'oralité, la légende. Elle aussi rentre dans la dynamique de l'inter-généricité puisqu'ici, Effa semble vouloir transmettre un ensemble d'information et par la voix de son personnage, il précise que c'est la légende qui le dit ce qui donne impression du vrai. Autre fait remarquable de cette scène est l'enseignement sur les valeurs d'amour des personnes âgées qui, à ce niveau, est symbolisé par celle de la grand-mère. Il se trace donc une écriture du vivre-ensemble entre la nouvelle génération et la classe des personnes âgées. Somme toute, par son style et sa scénographie, le conte est « facteur de socialisation et d'intégration sociale »⁴. Par ailleurs, cet amour de la grand-mère, cette autre forme de vivre-ensemble est supportée par les chants.

Les chants constituent d'autres formes d'oralité observables dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa. Du point de vue générique, on distingue les chants de travail, les chants de métier,

¹ Jacques Chevrier, *L'Arbre à palabres : essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1986, p.14.

² Lambert Konan, *op.cit.*, p. 14.

³ Michel Valière, *Le conte populaire : une approche socio-anthropologique*, Paris, Armand Colin, 2006.

⁴ Lambert Konan, *op.cit.*, p.15.

chants de danse, les hymnes, les chans funèbres, les chants de bénédiction etc. les chants sont porteurs d'émotion et servent à rythmer un travail, à susciter les émotions, à calmer les ardeurs, à former, à éduquer tout dépend des objectifs visés et du secteur concerné. Tel qu'on peut le lire dans le roman, la scénographie et le contenu du chant obéissent quasiment à la logique des contes comme l'illustre cet extrait :

*J'avais eu pour la première fois les larmes aux yeux en écoutant ma grand-mère chanter Soir au Village
Ma grand-mère a préparé
Du bon fougou et du bon poisson
C'est ça la vie au village !
Et la nuit s'étend
Sur le village. (VB, 26)*

La présence de ce chant permet de voir que le texte de Gaston-Paul Effa est met à découvert le vivre-ensemble entre les classes au sein de la société africaine. Si l'on se réfère par exemple au cas de Louis dans *Cheval roi*, on verra que c'est la grand-mère qui assure l'éducation de Louis : « dès qu'il fut sevré, sa mère le confia à sa grand-mère » (CR, 14). Cet amour fraternel et maternel est d'autant plus exprimé que « la grand-mère, si humble de cœur et si douce que sa tendresse pour les autres et le peu de cas qu'elle faisait de sa propre personne se conciliaient dans l'accent chantant de sa voix, lorsqu'elle se penchait vers lui en l'appelant Bélou ! » (CR, *ibid.*). Ce même amour se vit entre Obama et sa grand-mère dans *Je la voulais lointaine*. D'autre part, *À la vitesse d'un baiser sur la peau* est une écriture sur l'amour entre grand-mère et fils. Tout d'abord, il retrace l'éducation traditionnelle de Valère jusqu'à son voyage de Strasbourg. Ainsi, on peut lire : « je n'ai pas été élevé par ma mère. Ma grand-mère me chantait des chansons, le soir, dans le lit picot de la pièce commune, me disait des contes » (VBP, 26), « mais ce que je préférais plus encore, ce qui surtout m'émouvait, c'est que ma grand-mère me contât des histoires » (VBP, 65). Contrairement à la mère qui émerge dans l'antipathie vis-à-vis de sa propre progéniture, la grand-mère offre au sens de Derrida « une hospitalité inconditionnelle ». Ainsi dans sa lecture du texte de Derrida, Spivak relève que « l'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité »¹. La fiction analysée foisonne de genres littéraires. Ainsi, ce mélange de genres imprime de la variété dans une stratégie adoptée dans la narration du vivre-ensemble se nourrit du mythe.

¹ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29.

5.2.2- L'allusion et le mythe comme technique d'écriture du vivre-ensemble

Le mythe est un récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène, des êtres (dieux, demi-dieux, héros, animaux, forces naturelles) symbolisant des énergies, des puissances, des aspects de la condition humaine. Il participe au sens de Baumgardt & Derive, à une ethno-linguistique africaine¹. Certes, c'est une chose imaginaire, mais qui permet de structurer et d'interpréter certaines situations sociales. La littérature orale comme on peut le voir, est par essence un phénomène social, qui s'intègre dans le cadre des normes de sa prestation ou de la communication interpersonnelle. En s'enracinant dans la société où elle s'inscrit, la meilleure façon de la préserver est d'encourager sa pratique ; ce que font les hommes de lettres en les exploitant dans leurs œuvres. Bien qu'il ne soit pas développé *in extenso*, leur évocation participe de la construction de la narrativité définie par Edmond Cros comme : l' « ensembles signifiants multiples que sont les respectivement, entre autres, les personnages et les codes de symbolisation, chaîne de significations des signifiants »². Comme c'est le cas dans cet extrait :

De longues heures passées à lui demander de m'éclairer sur le chemin qui mène à l'oranger. Toute la misère humaine, quand on la touche du doigt, est comme une bête qui inspire une répulsion qu'il faut que le cœur endure et surmonte, s'il le peut. J'avais le sentiment d'entrer au royaume des enfants de Cham. J'allais de surprise en surprise avec toutefois cette sourde anxiété de ne jamais arriver au bout de mon voyage. La malédiction qui m'avait déjà frappé en Europe s'était abattue sur le village. (*JVL*, 111)

Dans cette déclaration d'Obama, se trouve l'expression « les enfants de Cham ». Il s'agit bel et bien d'une évocation mythologique. Le mot Cham ici est la métonymie du mythe de Cham qui relate que Cham le géniteur de Canaan vit la nudité de son père, et il rapporta dehors à ses deux frères. Réveillé, Noé condamne Canaan le fils de Cham à être « esclave des esclaves de ses frères » avant de procéder à la bénédiction des frères. Ce mythe est donc considéré comme le texte de la malédiction par excellence. En s'appêtant à retrouver la terre de ses ancêtres, le personnage, vu la montagne de problèmes rencontrés sur le sol français estime qu'il serait donc victime de ce mythe, donc de la malédiction.

Du fait de la malédiction dont seraient victimes les Noirs, les personnages occidentaux produisent un discours qui y sied, à partir des allusions. L'allusion est un procédé rhétorique, un style d'expression, une manière d'éveiller l'idée d'une personne ou d'une chose sans en

¹Baumgardt Ursula & Derive, Jean (dir.), *Paroles nomades, écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, 2005, 538 p.

² Cros, *La sociocritique, op.cit.*, pp. 56-57.

faire expressément mention. C'est donc une technique d'expression qui convoque des images voire des énoncés bien connus dans un cadre précis. Pour le cas d'espèce, Effa par le truchement de ses personnages fait effectivement allusion à certaines images pour écrire sur les généralisations racistes. Le passage suivant l'exemplifie clairement : « tu les connais, les Noirs, avec leur brochette de femmes. C'est bien connu : ils sautent sur tout ce qui bouge. C'est leur queue qui veut ça. Ce n'est pas possible qu'ils la gardent bien rangée. C'est plus fort qu'eux » (*VBP*, 129). Elle convoque de ce fait, une image pour rendre plus expressif, plus impressionnant, plus convaincant ce qu'elle veut dire. La figure de la « brochette » permet de comprendre que le nombre de femmes désirées par un Africain s'apparente au nombre de morceaux sur une tige. Un autre élément déterminant de cet extrait c'est l'image de « la queue ». L'allusion à la queue ici rentre dans ce que nous avons qualifié plus haut de « méta textes de domination » produits pour légiférer la domination occidentale. Puisque dans le fond, les uns relevaient et estimaient que les Noirs sont des animaux pris au sens restreint, des personnes avec une queue exactement comme des singes et gorilles. On voit bien là que ces images construites restent dans les *mind* de certains Occidentaux. Il convient de préciser pour le fustiger à ce niveau que longtemps, l'Afrique a été victime d'une *exo-désignation*. Le savoir colonial y aura profondément contribué. L'allusion à la queue justifie les termes de sauvages, donc une extrême dépendance de la nature et de leur nature.

Les Africains qui migrent vers l'Europe rencontrent parfois d'énormes soucis d'intégration résultant de ces discours et ces pensées. Pour Madame Bloch : « les Noirs sont dépensiers... insoucieux... Paresseux » (*VBP*, 194). En tant que tels, « les nègres sont tous des menteurs et des vauriens » (*VBP*, 179) et elle peut chuter : « Je comprenais à présent pourquoi les Occidentaux parlaient des Noirs comme d'éternels enfants » (*VBP*, 104). Cette pensée, un jugement infondé est répété dans les textes de Gaston-Paul Effa. Valère à ce sujet affirme :

Je paraissais un peu curieux aux yeux de mes camarades. Pour eux, les Africains vivaient encore tout nus, comme des sauvages. Ils ne comprenaient pas, lors du rite de la visite médicale que nous passions chaque année au lycée, que je trouve tout à fait gênant de me dévêtir devant les autres. (*VBP*, 40)

Cette déclaration est axée sur une comparaison exploitée depuis des millénaires par des Occidentaux pour légitimer leur domination sur d'autres peuples qualifiés de tous les noms. Et aujourd'hui encore, ces métatextes sont d'actualité. S'il est donc certain aux yeux d'Hélène que « les Africains vivaient encore tous nus, comme des sauvages », il lui devient difficile d'accepter une relation entre Valère l'Africain et Hilda la Française d'où la crise du vivre

ensemble. Au total, l'écrire du vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa se nourrit fondamentalement de l'intermédialité et de l'intergénéricité. Mais il ne faut pas se perdre de vue l'idée selon laquelle, la mise en mot des relations inter et transculturelles est emprunte de la propre vie de l'auteur.

5.3- La vie de l'auteur comme fondement de l'écriture du vivre-ensemble

Les productions littéraires africaines contemporaines sont partagées entre l'autofiction, et l'autobiographie. Ces deux tendances permettent ainsi à l'écrivain de rester concentrer sur son sujet et de s'intégrer dans l'intrigue. Correspondant aux écritures de *soi*, elles revêtent un double statut : thématique et esthétique. Pour mieux les comprendre, il est important de revenir sur les concepts afin de montrer comment ils participent à l'écriture du vivre-ensemble.

5.3.1- Essai définitoire des concepts d'autobiographie et d'autofiction

De prime abord, l'autobiographie au sens large signifie la biographie d'un auteur faite par lui-même. Revenant à la littérature, il désigne une technique d'écriture, un récit rétrospectif de la vie d'un écrivain rédigé par lui-même. Le spécialiste de la chose, Philippe Lejeune, la définit comme étant « le récit rétrospectif en prose qu'un réel fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité »¹. En effet, selon Lejeune, pour qu'il y ait autobiographie, un certain nombre de conditions doit être repli. À ce sujet, il affirme : « pour qu'il y ait autobiographie, il faut qu'il y ait identité de l'auteur, du narrateur, et du personnage »². En principe Yvette Balana montre que « le texte autobiographique consacre la notion de vérité, puisqu'il s'agit généralement de débusquer un « je-existant » sous le « je (ou il) narrant », surtout lorsqu'on soupçonne la présence d'une personne réelle qui peut être l'auteur lui-même »³. Le concept d'autobiographie implique donc à plus d'un égard, loyauté et sincérité.

L'autofiction correspond à l'autoreprésentation. De façon globale, il s'agit des textes littéraires dans lesquels, l'écrivain se met soi-même en scène. Il est question pour l'écrivain de considérer la ligne de démarcation, bien qu'elle soit le plus souvent mince, entre la réalité

¹ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.

² Philippe Lejeune, *ibidem*.

³ Yvette Balana, « De la subjectivité à la vérité historique : écriture autobiographique et histoire socio-culturelle chez Tahar Ben Jelloun et Assia Djebar, in *Intel'Actuel, Revue de Lettres et Sciences Humaines*, Université de Dschang, N°15, 2016, p.5.

et la fiction. Dans une telle logique, le texte littéraire semble ainsi parler de lui-même déjà que pour Roland Barthes, écrire est un verbe intransitif. On est en droit de penser l'autofiction comme une écriture autotélique. Pour Gérard Genette, l'autofiction au sens strict du terme à un contenu authentiquement fictionnel¹ qui représente au sens de Fraisse & Bernard Mouralis, de nouvelles « *questions générales de littérature* »² contemporaines. En somme, elle se donne d'être au sens de Gasparini, une aventure du langage. Le « contemporain » renvoie à tout ce qui est de la même époque ou ce qui relève du présent. Toutefois, il s'agit là d'une perception globale et dénotée du concept. Lorsqu'on revient en littérature, il s'agit de l'adjectif utilisé par Jean Bessière pour qualifier les textes littéraires (notamment les productions romanesques) de « ces trente dernières années »³. Ainsi, « l'autofiction contemporaine » renvoie aux productions des trente dernières années qui mettent en mots, le vécu d'un écrivain. Il faut donc retenir que l'autofiction intègre l'autobiographie en permettant de raconter une histoire. Les textes de Gaston-Paul Effa sont partagés entre les deux. Comme on le verra dans les paragraphes suivants.

5.3.2- Les marques de l'écriture de soi

La vie de l'auteur notamment de l'Afrique vers l'Europe sert de muse pour mettre en mot, la problématique du vivre-ensemble. Bien qu'utilisant un personnage portant un autre nom, l'auteur fait de l'autofiction en racontant sa propre histoire. Dans *Nous, Enfants de la tradition*, *À la Vitesse d'un baiser sur la peau, je la voulais lointaine*, on voit que le personnage-narrateur qui prend certes trois noms différents, présente les éléments suivants : que ce soit Osele, Valère ou Obama, ils sont d'origine camerounaise, de la tribu fang. Tous les trois ont toujours manifesté une envie exacerbée pour l'école : « Très jeune, j'eus le goût de l'école » (VBP, 36). Ils quittent tous l'Afrique pour l'Europe et se représentent comme de véritables « Enfants de la tradition ». En outre, dans le roman, le personnage est décrit comme originaire du Cameroun et notamment de la tribu fang : « leurs paroles me faisait rêver, moi le fang encore encombré par des histoires ancestrales » (JVL, 40). Les trois font leurs études secondaires et universitaires dans les établissements français : « au Collège Saint-Etienne, rue de la Pierre-Large, je fus rapidement connu » (JVL, 23). De plus, la personnalité d'écrivain caractérise presque tous les personnages de Gaston-Paul Effa. Tous les héros admirent la lecture, sont intéressés depuis toujours par les études de philosophie, rencontrent d'énormes

¹ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

² Fraisse & Bernard Mouralis, *Questions générales de littérature*, Paris, Seuil, 2001.

³ Jean Bessière, *Le roman contemporain ou la problématique du monde*, Paris, PUF, « L'interrogation philosophique », 2010.

soucis d'intégration du fait de la grande discrimination raciale qui sévit en ce moment que ce soit dans la vie sociale ou en exerçant le métier d'enseignant de philosophie nonobstant la grande fierté qui les anime. On peut ainsi lire :

Je vécu les deux, trois premières années d'enseignement de philosophie dans un bonheur désarmant, presque naïf. J'éprouvais une félicité enfantine à être devant mes élèves. Rien jamais ne pourrait ternir mon enthousiasme. Qu'il y eût des enseignants dégoutés par leur métier, cela me semblait inconcevable... Mon Dieu ! Que je suis heureux d'être enseignant de philo ! Me disais-je, je ne concevais pas que ce bonheur ne dure autant que la vie. (*JVL*, 66)

Tels sont quelques éléments qui caractérisent ces trois héros de Gaston-Paul Effa. En quoi permettent-ils de justifier le statut d'autofiction de la littérature effaenne ?

Il faut revenir dans la propre biographie de Gaston-Paul Effa. En réalité, Gaston-Paul Effa, est camerounais d'origine. De la tribu fang-béti du Cameroun, il mène ses études au Collège Episcopal Saint Etienne de Strasbourg, établissement catholique au sein duquel il avait été envoyé par ses premiers formateurs missionnaires installés au Cameroun pendant la période coloniale. Aujourd'hui, il officie en qualité d'enseignant de philosophie. Bien que travaillant en France, ses débuts ont été parsemés d'embuches partagés entre le rejet, la disgrâce, le racisme tout comme ceux de Valère, Obama ou Osele qui ont des déclarations quasi similaires qui lèvent le voile sur ces différents maux qui marquent et singularisent la société française. Lorsque ces derniers se rendent compte de l'erreur commise en reniant leur terre d'origine voici, les différentes paroles prononcées :

D'abord, celle d'Obama :

Impossible d'échapper à soi-même. Comprendre cette phrase est de ce qui me manqua. Bien plus encore, la possibilité de la formuler claire et nette. Sans doute, ne voulais-je pas comprendre. Il y a une idée derrière chaque mot, chaque image. Cette parole me bouleversait, me retournait comme un gant. Dans le désordre que suscitait en moi l'apparition du chat noir, qui annonce une conscience malheureuse, j'eus envie de tout avouer. (*JVL, ibid.*)

Ensuite, Osele en bon « enfant de la tradition » passe par des tournures ou des proverbes qui ont été relevés plus haut. Et cet extrait permet de le mettre en évidence :

Il ne faut pas oublier d'où tu viens. Tu sais, même portée par le vent, une feuille finit toujours par retomber à terre... le séjour d'un tronc d'arbre dans l'eau ne le transforme pas en crocodile. N'oublie jamais ton voyage. Et tout ce que tu fais, fais le pour l'honorer ». (*NET* : 64-65)

En fin Valère :

Je ne suis même pas sûr, pas plus d'une seconde en tout cas, d'avoir jamais éprouvé ce remords. Imagine-t-on même que tout ce que je conte là n'est que pure fiction ? Il faut bien rire un peu, non, peut-on être de cet avis quand bien même rirait-on noir, ou jaune ? Quoi qu'il en soit, on n'en finira jamais avec ce qui a fait de nous, ce que nous sommes. (*VBP*, 231)

De ces trois déclarations extraites de différents textes et prononcées par des héros différents, se dégage la volonté de Gaston-Paul Effa de mettre en mot sa propre philosophie celle d'un encrage culturel qui ne souffre d'aucun anathème. On voit bien qu'Effa s'inspire des péripéties de sa propre vie pour mettre en mots, les relations interhumaines.

Enfin, s'agissant de la mise en scène de l'inter-espèce, deux textes permettent de lire une certaine autofiction. Dans *La Verticale du cri*, on observe sur le plan de la sonorité, un rapport intrinsèque entre le héros Epha et Effa l'écrivain. L'œuvre permet de mettre en évidence la religion africaine : l'animisme. Ici Epha est envoyé en Afrique après une longue période d'absence pour renouer avec ses ancêtres et réapprendre les valeurs ancestrales en fermant ses oreilles et comprendre le langage de la nature. Dans sa production, il passe de l'autofiction à l'autobiographie. Parmi les derniers romans de Gaston-Paul Effa, *Le miraculé de Saint-Pierre* se positionne comme le texte autobiographique par excellence. Les conditionnalités « du pacte autobiographique » y sont perceptibles. Et Lejeune les présente comme suit :

La définition met en jeu des éléments appartenant à quatre catégories différentes : 1. Forme du langage : a) récit / b) en prose. / 2. Sujet traité : vie individuelle, histoire d'une personnalité. / 3. Situation de l'auteur : identité de l'auteur (dont le nom renvoie à une personne réelle) et du narrateur. / 4. Position du narrateur : / a) identité du narrateur et du personnage principal, / b) perspective rétrospective du récit. / Est une autobiographie toute œuvre qui remplit à la fois les conditions indiquées dans chacune des catégories¹.

En effet, il y a effectivement confusion entre l'auteur, le narrateur et le personnage. L'un passant parfois pour l'autre comme c'est le cas dans ces passages : « Gaston-Paul Scruta le ciel » (*MSP*, 156), « Revenant depuis toujours sur la charge secrète des mots, comme s'y prendrait l'amant ou le scribe nostalgique, Gaston-Paul Effa s'était rendu chez Georges Aurach. Dans son petit atelier au milieu des arbres, où il attendait la transmutation, Georges, le dernier des alchimistes, l'avait reçu » (*MSP*, 156). Par ailleurs, l'œuvre raconte l'histoire contenue dans la même œuvre. Le lecteur peut par endroit s'égarer car l'œuvre parle d'elle-même, de l'histoire de l'irruption de la montagne de pelée de 1902. Comme on peut l'observer dans ce passage :

Et tandis que j'écrivais, je continuais à t'écouter d'une oreille, et de l'autre, je m'écoutais moi-même, retrouvant, grâce à l'incroyable histoire du Miraculé de Saint-Pierre, la matière d'expériences anciennes- comme songes et sentiments – que je me remémorais et qui constitueraient les éléments d'une fraternité singulière... » (*MSP*, 101)

¹ Philippe Lejeune, *op.cit.*, p. 14.

L'extrait suivant permet d'étayer davantage cet autoreprésentation : « ...et Gaston-Paul Effa pour son dernier roman, le *Miraculé de Saint-Pierre*, aux éditions Gallimard. Bonne lecture et à la semaine prochaine. Séraphine inscrivait le titre au dos de l'enveloppe, éteignit le téléviseur, avant d'éponger le sol. Cette fois, elle ne manquerait pas le rendez-vous avec l'heure qui blesse ». Tel est le dernier segment du préambule à la première partie, le texte incipit qui permet de comprendre que l'œuvre en question parle d'elle-même et de son auteur. Et c'est à juste titre que Philippe Lejeune affirme que « C'est dans le nom propre que personne et discours s'articulent avant même de s'articuler dans la première personne »¹.

Enfin, un autre texte permet de mettre en lumière le retour au pays natal de Gaston-Paul Effa. En effet, ce texte de 121 pages retrace le voyage de l'écrivain de la France pour la ville qui l'a vu naître. Le texte retrace les différents changements observés pendant 21 ans d'absence. C'est à dessein que l'éditeur écrit :

Après vingt-et-un an de séjour en Europe, l'auteur retourne à Yaoundé sa ville natale. Dans la chaleur nocturne et l'odeur de la poussière a pu se glisser la visitation bénie de la reine des villes. Il parcourt à pied la ville aux sept collines où une espèce de vénération, d'adoration sacrée se fait jour » (*YI* : quatrième de couverture).

Il retrace tour à tour, les différentes phases de ce voyage :

Dans les premiers jours de juin je quittai ... Douala pour Yaoundé. Mon cœur se serra lorsqu'à la gare, on me fit monter dans un wagon encombré de marchandise, de régime de bananes, de sacs d'arachides, de macabos, d'ignames, de chèvres, de lapins, de cages avec des poules... » (*YI* : 7)

Dans cet extrait, le « je » renvoie effectivement à Gaston-Paul Effa. Et il poursuit en rappelant que

Ce même voyage, je l'avais fait en sens inverse à cinq ans, lorsque les religieuses m'avaient emmené à Douala, au couvent du St Esprit. C'était la saison des pluies, j'étais resté tout le temps debout à la vitre ouverte, à tenter de saisir encore quelques images de mon village : longues minutes à regarder un arbre, magnifique hévéa, près de Pouma, palmiers à huile bordant certaines petites routes de Matomb. (*YI* : 9)

C'est donc finalement le texte de la nostalgie car dit-il : « après vingt et un ans d'exil en France, je reviens au centre-ville, au pied de la cathédrale, j'y suis ramené à mon insu par une habitude perdue de mon enfance ». D'autre part, l'écriture de Gaston-Paul se nourrit de l'hybridité linguistique.

¹Lejeune, *op.cit.*, p. 22.

5.4- L'hybridité linguistique ou l'usage d'un marqueur linguistique de l'entre-deux

L'hybridité linguistique est l'alternance entre deux langues distinctes. Plusieurs textes fictionnels francophones sont en réalité des productions caractérisées par l'alternance ou le mélange dans la même séquence (sans traduction dans la plupart des cas) de diverses langues nationales et étrangères, occidentales en l'occurrence. Cette technique est caractéristique de l'écriture du vivre-ensemble dans la fiction francophone postcoloniale contemporaine. Notons que la dimension linguistique intéresse au premier chef, la critique postcoloniale. Pour Jean-Marc Moura, on ne peut se passer de « l'intérêt que présentent les théories postcoloniales pour la recherche dans le domaine des littératures francophones »¹. La théorie postcoloniale à ce niveau permet d'analyser les dimensions au même titre que les données interactives perceptibles dans les fictions postcoloniales. Cette critique par la démarche qui est la sienne,

Considère donc des modes d'écriture d'abord polémiques à l'égard de l'ordre colonial avant de se caractériser par le déplacement, la transgression, le jeu, la déconstruction des codes européens tels qu'ils ont voulu s'affirmer dans la culture concernée. Il s'agit ainsi de mettre en évidence la singularité de littératures émergentes par rapport au canon occidental et de rendre justice aux conditions de production et aux contextes dans lesquels s'ancrent ces littératures².

Dans cette dynamique constructive et déconstructionniste des savoirs, mieux du canon occidental sur l'écriture, l'hybridité linguistique s'analyse donc comme une marque formelle postcoloniale de l'écriture des actions humaines et des rapports entre nature et culture. D'un texte à l'autre, on observe cet élan et cette volonté de passer d'une langue occidentale à une autre langue parlée au sein des anciennes colonies ou nationales tout simplement comme le témoigne le passage suivant :

Il pouvait même se dire, assez exactement, qu'il en avait épuisé tous les recoins, qu'il en connaissait tous les bars, toutes les filles qui entonnaient discrètement à son passage une improvisation créole pour lui faire honte :

Sé mwen, ki té ka lavé
Ripassé, rèprisé :
I té névè di swè
Ou mété mwen dèwo
I ch mwen anlè bwa mwen ;

¹ Jean-Marc Moura est ainsi repris par Nathalie Schon, Compte rendu de [*Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Textes réunis par Jean Bessière et Jean-Marc Moura. Paris, Honoré Champion, coll. Colloques, congrès et conférences sur la Littérature comparée, n°1, 2001, Études littéraires africaines, (16), (on ligne), <https://doi.org/10.7202/1041571ar>, généré le 15 septembre 2022.

² Jean Marc Moura, repris par Nathalie Schon, *ibidem*.

*Matla mwen anlè tet mwen
Doudou ou ka lésé mwen
Mwen pa ni pèsonn pou pran swen mwen (MS, 30).*

Dans cet extrait, on voit que l'écrivain passe de la langue française à la langue créole dans le même passage et n'en propose d'ailleurs aucune traduction. C'est le même constat dans le passage suivant :

(...) pour qu'il puisse de nouveau s'abimer, se perdre en elle, redonner à leur amour l'aura et la fraîcheur du premier matin. – Sakré wonmyé (tafiatè) pas an viré isiya anko, sale ivrogne, tu ne devrais plus jamais revenir ici, c'est le mot qu'Ursule lui lança dans un douloureux ressentiment (*MSP*, 33).

Bien d'autres passages¹ sont observables dans *Le Miraculé de Saint-Pierre*, qui est par ailleurs, le roman dans lequel il y a répétition de cette hybridité linguistique. Ce qu'il faut retenir à ce niveau, c'est que l'hybridité analysée sous le volet linguistique est une conséquence de la rencontre culturelle. En effet, la langue étant le véhicule d'une culture, c'est donc tout logiquement qu'elle voyage avec les peuples qui les articulent pour le besoin de la communication. Son exploitation en tant qu'outil rhétorique ou style trahit la volonté de l'écrivain à produire une littérature qui rend compte de par la forme, du contact entre les peuples, et bien sûr, de ce qui en résulte. Dans cette perspective, Edouard Glissant montre que l'usage libre de la langue ou « le multilinguisme », permet de se défaire du vieil oripeau. C'est donc à juste titre qu'il écrit : « il apparaît maintenant que la seule la pratique libre et consciente des langues par les peuples, c'est-à-dire pour eux la juxtaposition « essentielle » de la langue et du langage, c'est-à-dire pour eux la liberté de choisir »². Dans cet extrait, il fait allusion au fait que la langue française partant de la poussée impérialiste est entrée en « relation multilingue au monde »³. Cette logique correspond à la démarche et à la pensée d'Achille Mbembe. Pour lui, les nouvelles techniques d'écriture dans la langue française apportent une nouvelle saveur aux productions littéraires contemporaines. Il affirme à ce sujet « qu'il n'y a qu'à voir, de ce point de vue, la saveur littéraire d'un Sony Labou Tansi ou d'un Ahmadou Kourouma - pour ne citer que ces quelques morts »⁴. Il poursuit son analyse en démontrant que « loin d'envisager le pouvoir de figuration des langues autochtones ou de la piéger, ces dernières (les littératures contemporaines) ont tiré profit du procès de

¹Le lecteur peut ainsi consulter les pages 39, 44, 62, 91, 170 du roman parmi tant d'autres.

² Edouard Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p. 554.

³ Edouard Glissant, *op.cit.*, p. 555.

⁴ Achille Mbembe, « Francophonie et politiques du monde » *op.cit.*, p. 3.

d'indigénisation du français »¹. Le penseur parle d'*indigénisation* car elle porte les marqueurs ou les stigmates des peuples indigènes comme on l'a vu plus haut avec les cas du créole. Il conclut ainsi en disant que « de cet entremêlement, est en train de naître une culture baroque caractéristiques des grandes métropoles africaines »². D'autre part, le rapport entre le vivre-ensemble et le multilinguisme sous forme d'alternance est perçu à partir du moment où on voit un lien de causalité entre la langue, la culture et les individus. Pour mieux cerner cette pensée il convient notamment de « penser les lettres francophones en tant que lettres postcoloniales »³ qui dans le fond est une « façon de dire que le texte africain se définit aussi par son caractère interculturel »⁴.

Dès lors que les Hommes intègrent dans leur idiosyncrasie, la notion de respectabilité culturelle et linguistique, l'harmonie se crée inéluctablement. Prenant le cas du créole et des accointances entre la France et les Antilles notamment la Martinique, Glissant réitère que « la donnée fondamentale du multilinguisme devrait être la libération du locuteur par rapport à tout assujettissement linguistique possible. (Par conséquent : « l'égalité » entre les langues en rapport) »⁵. De l'exploitation et de l'alternance entre diverses langues, on peut y lire une volonté de l'écrivain à produire une littérature qui promet non seulement l'égalité, mais surtout le statut de tout individu qui embrasse les cultures différentes et parlent différentes langues dont il fait montre d'une certaine maîtrise. C'est à juste titre que, définissant la créolité, Jean Barnabé & alli. affirment :

La créolité n'est pas monolingue. Elle n'est pas non plus d'un multilinguisme à compartiments étanches. Son domaine c'est le langage. Son appétit : toutes les langues du monde. Le jeu entre plusieurs langues (leurs lieux de frottements et d'interactions) est un vertige polysémique. Là, un seul mot en vaut plusieurs. Là, se retrouve le canevas d'un tissu allusif, d'une force suggestive, d'un commerce entre deux intelligences. Vivre en même temps la poétique de toutes les langues, c'est non seulement enrichir chacune d'elles, mais c'est surtout rompre l'ordre coutumier de ces langues, renverser leurs significations établies. C'est cette rupture qui permettra d'amplifier l'audience d'une connaissance littéraire de nous-mêmes⁶.

¹ Achille Mbembe, *ibidem*.

² Achille Mbembe, *ibidem*.

³ Jean-Marc Moura, « Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone », in *Littératures postcoloniales et francophonie*, *op.cit.*, p. 149.

⁴ Pierre-Suzanne Eyenga Onana, « Une saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferments de la haine post indépendance aux ferments d'un vivre-ensemble systématisé », *op.cit.*, p. 41.

⁵ Edouard Glissant, *op.cit.*, p. 560.

⁶ Jean Barnabé & al., *l'Eloge de la créolité*, Paris Gallimard, 1989 (1990).

C'est le constat qui se dégage de cet extrait de *À La Vitesse d'un baiser sur la peau* : « Diop ne m'embrassa pas comme d'habitude et me répéta seulement : « - Négabè néga tigè, le fer peut couper le fer. Il me serra la main avant de se toucher le cœur comme le font les musulmans » (VBP, 60). Contrairement aux passages supra cités, ici l'écrivain propose la traduction française de l'extrait en langue créole. Son écriture oscille ainsi entre traduction et non traduction. Comme on peut une fois de plus le remarquer dans cette déclaration de Valère :

Je l'appelais de tous ces doux noms, ces noms meurtris, du fond de mes os, de mon sang, de mon thorax, qui montaient vers elle : mamie dodi, mon petit sachet de cendres, *a nyango ya nongo dongo*, ma petite fumée, enveloppe-moi, *mami mudì mu kolo* ! Je ne lui cachais pas maintenant mon excitation et le poids que j'attachais à ce voyage ». (VPB, 118)

Dans ce cas, il s'agit de l'alternance entre la langue française et la langue douala, langue nationale parlée dans la Région du Littoral, notamment dans le Département du Wouri au Cameroun. Valère est originaire de cette localité et c'est de là qu'il prend son envol pour Strasbourg. Autre interprétation qu'on peut faire de cette autre alternance est valorisation de la culture camerounaise, de ses valeurs car le jeune Valère tente d'obtenir l'approbation de sa grand-mère et le fait dans une langue maternelle. L'écrivain veut ainsi conserver l'affect du moment en restituant les faits dans les langues qui ont été utilisées en ce moment. À partir de ce constat, on voit clairement que la langue joue un rôle capital dans la définition des canons de la littérature. Ceci dit, la critique postcoloniale permet « donc d'examiner dans les écritures francophones, les diverses modalités (éventuellement les régularités) d'adaptation de la langue du Centre dans un discours conçu comme plus adéquat au lieu colonisé ou périphérique »¹.

La réalisation des œuvres littéraires dans l'hybridité linguistique permettrait à coup sûr, de diminuer tout au moins la liste aussi longue des réprobations formulées pour ce qui est des littératures africaines en général. Elle traduit les réalités, exprime les sens, les us et les valeurs spécifiques à un peuple. On peut donc penser avec Pascale Casanova que les écrivains africains pour se produire et se positionner non pas dans un champ littéraire africain, mais un sous-champ (tout aussi paradoxal) de la littérature française, ont été astreint à tort ou à raison à « perpétuer, ou de transformer, ou de refuser, ou d'augmenter, ou de renier, ou d'oublier, ou de trahir leur héritage littéraire (et linguistique) national »². L'hybridité linguistique et

¹ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, op.cit., p.83.

²Pascal Casanova, *La république Mondiale des lettres*, Paris, Points essais, 2008, p. 71.

l'oralité permettent d'éviter de produire au sens d'Ambroise Kom une littérature qui « vit et même s'épanouit en exil. Publiée, distribuée et consacrée presque exclusivement par des instances d'ailleurs, installées ailleurs, on pourrait en arriver à s'interroger sur son identité réelle »¹.

¹ Ambroise Kom, "littérature africaine et les paramètres du canon" in *Etudes françaises*, vol. 37, N°2, 2001, p. 33.

Conclusion

En définitive, la fiction produite par Gaston-Paul Effa s'offre comme une tribune de la redynamisation stylistique en rapport avec le vivre-ensemble. Ainsi, à partir du décryptage des œuvres fictionnelles, on se rend à l'évidence que l'écriture des relations *inter* et *trans* culturelles se nourrit de plusieurs approches. Celles-ci intègrent l'intermédialité qui, dans l'ensemble, est un processus créatif et interprétatif puisqu'elle touche plusieurs aspects de la vie artistique et médiatique. D'autre part, l'inter-généricité obéit à la même démarche car elle rend le texte littéraire africain plus fluctueux et offre des pistes de lectures d'une postulation narrative des réalités et de pérennisation des données qui rentrent dans les valeurs africaines ; d'où l'exploitation des contes, des légendes des chants et des mythes qui, sous d'autres aspects, participent de la déconstruction de la logique dominatrice occidentale en vue effectivement, de la construction d'un meilleur vivre-ensemble qui se nourrit d'une communication effective entre les cultures, « les races » et les langues d'où l'inter langue. En dernier ressort, l'écriture d'Effa s'inspire significativement de sa propre vie. Puisqu'étant un migrant, et ayant émergé et bénéficié des formations opposées à plus d'un égard, ses textes sont emprunts de son propre parcours qui sert, et le décryptage l'a montré, de base et de muse de son écriture des rapports interhumains. À ces éléments, se juxtaposent les données rhétoriques qui participent d'une écriture interspécifique.

**CHAPITRE SIXIÈME : LES MODALITÉS TEXTUELLES ET
RHÉTORIQUES DE LA NARRATIVITÉ DE L'INTER-ESPÈCE**

Introduction

Les écrivains contemporains écrivent leurs œuvres en ayant recours aux conventions de plusieurs genres et de plusieurs figures. La littérature de Gaston-Paul Effa est faite pour le cas de la présente réflexion, des romans qui entremêlent une propre fiction à des éléments liés à l'oralité africaine, à l'intertexte et à la poéticité pour développer les rapports entre l'Homme et son milieu naturel. Ces éléments pris dans leur ensemble, permettent de clarifier voire de déterminer le style propre à chaque écrivain. Ceci étant, l'objet de ce chapitre est de décrire le style adopté par Gaston-Paul Effa pour produire des œuvres de fiction qui portent sur la narrativité de ce qu'il convient de qualifier d'altérité écopoétique pour désigner les liens qui se tissent dès lors que l'espèce humaine va à la rencontre de son milieu naturel en parlant notamment de la faune et de la flore déjà que la démarche écopoétique accorde une grande plus-value à la poétique textuelle du traitement et de l'inscription de la nature dans la fiction. Pour ce faire, l'étude va s'appesantir tour à tour sur les faits de style du ressort de la dynamique orale en littérature, la description, la poéticité et l'intextualité en tant approche fluctueuse de l'analyse des productions postcoloniales contemporaines.

6.1- De l'intertextualité comme modalité narratologique de la relation Homme-Nature

L'étude et l'analyse des textes de la littérature francophone contemporaine notamment permettent de voir qu'il existe entre ces derniers, un ensemble de rapports soit par allusion, par citation ou par parodie. C'est dire effectivement qu'un texte antérieur, participe de l'écriture voire du succès de l'autre grâce à ce que Kristeva a qualifié « d'intertextualité » qu'il convient prioritairement d'en cerner la quintessence.

6.1.1- De la mise en contexte du concept d'intertextualité

L'intertextualité se définit comme la présence d'un texte dans un autre. Autrement dit, c'est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres, qui l'ont précédée ou suivie. En effet, pour produire les œuvres, les Hommes de lettres puisent le plus souvent dans d'autres textes pour donner corps et sens à celle produite. Julia Kristeva montre clairement que « le mot « texte » est un croisement de mots où on lit au moins un autre mot (texte) »¹. Gérard Genette donne au terme intertextualité, le sens de la présence effective d'un texte dans un autre. Il s'agit de « tout ce qui (...) met un texte en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes »². Il précise ainsi que cette présence d'autres textes consultés et repris peut prendre la forme de la citation, de l'allusion, de la parodie ou du pastiche. C'est la raison pour laquelle Vincent Jouve affirme que « tout texte – on le sait au moins depuis Bakhtine – se construit explicitement ou non, à travers la reprise d'autres textes. Aucune œuvre n'est créée ex nihilo »³.

Avec Michael Riffaterre, l'intertextualité s'inscrit effectivement dans la sphère de la stylistique en devenant une notion, un concept pour la réception. Il précise à juste titre que l'intertexte est « le phénomène qui oriente le lecteur du texte, qui en gouverne éventuellement l'interprétation, et qui est le contraire de la lecture linéaire »⁴. La figure intertextuelle rentre ainsi dans l'ordre de la figure ponctuelle. Ce point permet de mettre en lumière, la convocation des citations du ressort de l'oralité qui participe de la stylistique de l'inscription de la nature dans la fiction.

¹ Julia Kristeva, *Séméiotikè*, Paris, Seuil, 1969, p. 84.

² Gérard Genette, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p.7.

³ Vincent Jouve, *La poétique du roman*, Paris, Armand Colin, p. 116.

⁴ Michael Riffaterre, « L'intertexte inconnue », in *Littérature*, N° 41, 1981, p.5.

6.1.2- De la dynamique intertextuelle : la place de l'oralité dans l'écriture de l'inter-espèce

L'oralité renvoie à la propriété de ce qui est oral, c'est-à-dire ce qui se transmet par la voix. Au sein des études littéraires et culturelles, l'oralité est le canal à travers lequel, les peuples transmettent les sentiments, les émotions, les normes, les valeurs, les us, les coutumes, les visions du monde. En effet, il convient de reconnaître que les sociétés africaines sont par essence orales en raison de l'application tardive des techniques de l'écrit déjà anciennes au sein des sociétés dites occidentales. L'éducation et la formation de l'esprit privilégiaient la voie orale ; c'est d'ailleurs ce qui fait dire à Amadou Hampaté Bâ, écrivain malien (1900-1991), ex-membre du Conseil Exécutif de l'UNESCO : « en Afrique un vieillard qui meurt c'est une bibliothèque qui brûle ». Au sens où l'entend Raphaël Ndiaye, « la tradition orale représente la somme des données qu'une société juge essentielles, retient et codifie, principalement sous forme orale, afin d'en faciliter la mémorisation, et dont elle assure la diffusion aux générations présentes et à venir »¹. Au fil du temps, on a assisté à l'émergence des formes plus vivantes : la néo-oralité (chanson, théâtre populaire). À partir de ses nouvelles formes, singularisées par leurs esthétiques d'abord et leurs aspects performatifs et communicationnels par la suite, on peut légitimement penser comme Clément Dili Palai², qu'on assiste à l'ère « des Mutations de l'oralité ». L'oralité sort ainsi de sa sphère classique pour parvenir à un méta niveau qui suscite des intérêts et des enjeux encore plus nombreux. La compréhension et l'analyse des textes écrits africains devront donc tenir compte des formes d'oralité notamment des proverbes exploités pour inscrire la nature dans la fiction effaëne.

Les proverbes sont définis comme étant des ditons devenus populaires. Selon Dominique Zahan, ils représentent la partie la plus typique de la tradition orale. C'est une façon d'éduquer profondément sans pour autant utiliser un nombre conséquent de mots. Il entre dans la catégorie de forme stable puisqu'il n'évolue pas avec le temps. Dans les extraits ci-après, il s'agit de relever quelques proverbes qui font références au monde faunesque. Tel est le cas dans le roman JVL : « Tu sais, me dit-elle, la larme à l'œil, tu sais, il n'est pas possible d'échapper à soi – même, même en partant à l'autre bout du monde. **Le séjour d'un**

¹Raphaël Ndiaye, « Tradition orale : de la collecte à la numérisation », lors de la conférence de l'IFLA Council and General du 20 au 28 août 1999 à Bangkok.

²Dili Palai est le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Maroua, spécialistes des littératures orales africaines. C'est idée est développée dans son ouvrage :

tronc d'arbre dans l'eau n'en fait pas un crocodile »¹ (*JVL* : 17). Il s'agit là du discours que Lala la sorcière prononce à Obama, le jeune africain décidé à poursuivre ses études en France dans l'optique de fuir ses origines africaines. Il est question pour cette dernière de rappeler au jeune homme que peu importe son séjour en France, il demeurera un Nègre. Le même proverbe est employé dans *VBP* toujours pour signifier la nécessité à rester attaché à ses racines. Cette pensée est ainsi reprise par le protagoniste de l'intrigue le jeune Valère appelé à poursuivre ses études en France : « Mon obsession de ne plus apparaître comme l'étranger à fuir était encore si forte en moi que j'oubliais que l'on ne renie pas si facilement ses origines, que **le séjour dans l'eau d'un tronc d'arbre ne le transforme pas en crocodile** »² (*VBP*, 138). La même interpellation est formulée dans *NET* par l'emploi d'autres proverbes : « et les Moineaux, les pigeons, et les corbeaux, *tous ces* oiseaux ne chantent que parce qu'ils sont heureux de rejoindre leur nid le soir venu » (*NET*, 64). Tant que cela n'est pas respecter, il faut s'attendre à porter des stigmates et assumer en même temps, les conséquences qui peuvent en résulter car, « si tu as décidé de te baigner dans la mare aux caïmans, tu sais qu'un jour, tu seras mangé ». (*NET*, 129) L'oralité s'imprègne des valeurs spécifiques de la société pour servir de base de l'enseignement traditionnel. Ce proverbe permet à Valère de se souvenir de son statut d'« Osele » c'est-à-dire l'âne. Ainsi, pour se rappeler de ses responsabilités déjà ignorées jusque-là Effa fait dire à son héros :

C'est toi qui portes sur tes épaules la vie de la tribu. Un âne, ça ne se fatigue pas. Dans les déserts, chez nous, il peut parcourir des centaines de kilomètres sous le soleil, avec des bagages pour toute la famille, sans boire ni manger. Et tu veux oublier ce que tu es ? si le chasseur écoutait ses misères, il n'inviterait personne à partager le gibier. Et chaque fois qu'il y aura des larmes dans ta famille, c'est toi qui les essuieras. (*NET*, 65)

En somme, les textes littéraires d'Effa sont perçus comme de textes hybrides à partir du mélange de l'écrit et de l'oral. C'est en principe un choix du romancier en fonction des enjeux et des jeux concurrentiels qui se jouent désormais dans le champ littéraire africain. L'oralité se voit mutée de sa voie traditionnelle pour reprendre corps dans le texte littéraire. On peut lire à ce niveau, un double enjeu. Au-delà du renouvellement formel, on voit que le texte littéraire permet finalement à l'oralité de reprendre corps, à subsister à la désuétude et de participer d'une nouvelle esthétique. C'est à juste titre que Dili Palai affirme :

L'oralité autrement appelée tradition orale, est au carrefour de diverses disciplines des sciences humaines et sociales dont les plus en vue sont la sociologie, l'anthropologie,

¹Nous soulignons.

² Nous soulignons.

l'histoire, les arts visuels, les arts musicaux, la linguistique et la littérature. Dans ces deux derniers cas, l'oralité se manifeste comme un acte de langage et comme un sujet littéraire, au vu de sa richesse esthétique¹.

On observe ainsi un rapport entre la zoophilie, le vivre-ensemble et l'oralité notamment les proverbes. L'écrivain africaniste qu'est Effa, part des expériences du ressort de la faune pour écrire sur une amitié, sur les imbrications entre l'Homme qui n'est pas le seul être vivant à honorer et l'espèce animal. Cela crée pour ainsi dire, une sorte de zoopoétique, à l'émergence d'une nouvelle esthétique qui se pose en termes de « métissage et de complémentarité »² entre l'écrit et l'oral. Cette volonté manifeste repose sur le fait que « l'oralité irrigue leurs écrits, l'objectif étant de « défendre et d'illustrer les langues et les cultures africaines, jusqu'alors occultées ou méprisées par l'Occident »³

Les proverbes sont construits sur la base des données plus ou moins réelles ou des expériences des temps immémoriaux et permettent une sensibilisation de la masse. Les intrigues effaennes trahissent une grande présence des proverbes. Ils constituent une marque esthétique à partir du moment où l'écrivain exploite les réalités de la nature pour non seulement présenter certains faits mais d'avantage pour sensibiliser. Pour faire rappeler aux personnages qu'il y a des choses dont on ne saurait s'en départir, notamment la culture et la tradition nonobstant certains pratiques liées à l'assimilation ou à l'acculturation, le romancier fait dire à Osele : « la pluie a beau tomber, un jour le soleil finit par effacer toute trace d'eau » (*NET*, 14). En clair, cet extrait à un double statut. Premièrement il fait allusion à la puissance reconnue à certains phénomènes météorologiques notamment la pluie et son antipode qui est le soleil. On voit bien se profiler en arrière-fond une perspective de bipolarisation, une écriture des « opposites »⁴. En le faisant dire à son personnage, il devient une citation dans le texte exploité. Le narrateur pour renchérir et insister sur la force du soleil, affirme : « le soleil finit toujours assener son grand coup de bambou » (*NET* : 18). Par symbolisme, le soleil représente l'identité africaine, qui selon le romancier est au-dessus de l'identité française que se forge le personnage. Valère conclut en ces termes : « quoi qu'il en soit, on ne finira jamais avec ce qui a fait de nous ce que nous sommes » (*VBP*, 231). Gérard Genette a donc raison quand il écrit parlant de l'intertextualité qu'il s'agit « d'une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes (...) c'est la pratique traditionnelle de la citation (avec guillemets, avec ou

¹ Dili Palai, Clément, *Oralité africaine : les enjeux contemporains d'une métamorphose*, Yaoundé, Clé, 2015, p. 7.

² Dili Palai, *op.cit.*, p. 67.

³ Bernard Mouralis, (2004), « littératures africaines, oral, savoir », in *Semen*, cité par Dili Palai, *op.cit.*, 2004, p.67.

⁴ Edmond Cros, *op.cit.*, p. 66.

sans référence précise) sous une moins explicite et moins canonique »¹. On comprend dès lors Julia Kristeva quand il affirme que « tout texte est une mosaïque de citations »². En clair, ces intertextes remplissent pour la plupart une double fonction. Premièrement la fonction argumentative parce qu'ils font référence à un texte reconnu faisant autorité et servent de justification à un propos ou une attitude. Par exemple les citations *VPB* : 231 et *NET* : 14, justifient pourquoi il ne faut en aucun cas, tenter de renier sa culture. Deuxièmement la fonction éthique car ces renvois intertextuels témoignent de la culture du narrateur (culture africaine, traditionaliste), renforce son ethos c'est-à-dire sa crédibilité : son statut d'enfant de la tradition et surtout d'être qui honore et intègre les valeurs de la nature. C'est ainsi qu'il déclare : « la nature nous enseigne que qu'au moment de faire un don, il faut consulter son cœur, que la charité cesse d'être une vertu si elle est faite au préjudice de devoirs plus sacrés et plus pressants » (*NET*, 93). À partir de cette exploitation du langage de la nature par le romancier, on convient avec Barthes que « tout texte est un tissu nouveau de citations révolues »³.

La particularité de ces derniers est qu'ils intègrent tous au moins un élément du ressort de la nature d'où l'affirmation selon laquelle, l'œuvre de Gaston-Paul Effa est une production interspécifique⁴. Par ailleurs, d'autres proverbes sont convoqués n'intégrant prioritairement pas les données de la faune ou flore mais participant à coup sûr, à l'instruction des masses, ils sont ainsi cités en pas de page⁵.

Les proverbes occupent une place de choix dans les œuvres de Gaston-Paul Effa. En fonction des données culturelles et historiques, on reconnaît à chaque peuple ses proverbes. Pour le cas d'espèce, nous avons par exemple les proverbes qui emmènent les individus à prendre conscience de leur humaine condition. Les proverbes sont de véritables écoles de la vie en ceci qu'ils se fondent sur les faits réels et vécus. L'oralité s'imprègne des valeurs spécifiques de la société pour servir de base de l'enseignement traditionnel. L'analyse de

¹ Gérard Genette, *Palimpseste, op.cit.*, p. 8.

² Julia Kristeva, *op.cit.*, p.85.

³ Roland Barthes, « Théorie du texte », in *L'Encyclopaedia universalise*, 22, 1975, p. 371.

⁴ Cet adjectif est en effet un néologisme pour caractériser la spécificité de la fiction effaenne qui se fonde sur les réalités de diverses espèces vivantes.

⁵ « La bouche du juste annonce la sagesse. Nous avons trente –deux dents, autant de chemins passant la frontière des lèvres » (*JVL* : 13), « chaque vie est une légende. A chacun d'écrire la sienne » (*JVL*: 132), « chez les fangs, un proverbe dit que l'enfant qui désobéit à ses parents a les deux pieds coupé », « la vie est un chemin de la souffrance » (*JVL* : 79), « il ne faut pas donner la main à n'importe qui, le matin, car la main prolonge les événements de la nuit, et l'on peut ainsi hériter de la malchance d'autrui ».

Roland Barthes au sujet de l'intertextualité est révélatrice. En effet, il précise pour élucider que les citations ne relèvent pas nécessairement de l'influence, mais de toute présence qui peut provenir parfois de l'anonymat. Il affirme : « l'intertextualité ne se réduit évidemment pas à un problème de source ou d'influence ; l'intertexte est champ général de formules anonymes, dont l'origine et rarement repérable, de citations inconscients ou automatiques, données sans guillemets »¹. Dans cette optique, s'inscrivent logiquement les proverbes qui sont pour la plupart, des textes anonymes. Pour ce qui est de la fiction effaenne comme on peut le constater, ils sont évidemment employés sans guillemets.

En effet, les proverbes qui sont évoqués participent du génotexte puisque celui-ci « opère avec les catégories conceptuelles et correspond à une énonciation non grammaticalisée, en ce sens que cette énonciation n'est pas encore mise en formule »². Leurs différentes réalisations prennent effectivement corps à partir du moment où ils deviennent structure dans les « différentes réalisations phénotextuelles d'un même texte »³. De leur emploi, on observe diverses « latences sémantiques ». Par exemple en analysant l'évocation du mythe au moment où le personnage s'apprête à retrouver la terre de ses ancêtres, vu la montagne de problèmes rencontrés sur le sol français, estime qu'il serait donc victime de ce mythe, donc de la malédiction. Par ailleurs le texte de Gaston-Paul Effa « situe ses propres régularités »⁴ on l'a vu avec la répétition des proverbes et parfois du même proverbe d'un roman à l'autre. En rappelant par exemple que « la durée d'un tronc d'arbre dans ne le transforme pas en crocodile », le romancier estime et rappelle ainsi aux personnages que nul ne peut renier sa tradition, son identité. C'est donc à dessein que Edmond Cros affirme qu'entre le génotexte et le phénotexte, « fonctionnent ce que j'appelle les divers codes de transformation, c'est-à-dire, le processus de génération du système signifiant »⁵

En somme, cette forme d'oralité convoquée par Effa permet effectivement de valoriser les animaux et les plantes qui, et nous l'avons dit, sont des vivants, respirent donc possèdent une âme. Dans le fond, il s'agit de produire une littérature africaine à l'africaine. Ceci est d'autant plus vrai que « l'oralité irrigue leurs écrits, l'objectif étant de « défendre et d'illustrer les langues et les cultures africaines, jusqu'alors occultées ou méprisées par l'Occident »⁶. L'exploitation de l'oralité permet ainsi à l'écrivain de produire une littérature africaine sur le

¹ Roland Barthes, *op.cit.*, p. 372.

²Cros, *op.cit.*, p. 56.

³ Cros, *ibidem*.

⁴ Cros, *op.cit.* p. 59.

⁵Cros, *op.cit.*, p. 57.

⁶Bernard Mouralis, « littératures africaines, oral, savoir », in *Semen*, cité par Dili Palai, *op.cit.*, 2004, p.67.

vivre-ensemble entre homme–animal–Végétal. Ces formes d’oralité participent à la formation de l’esprit des lecteurs. Nombreux sont les écrivains qui produisent des œuvres qui permettent de lire une inscription faunesque. Pour ces derniers, il s’agit de publier des œuvres qui « portent la double marque d’être inspirées par l’étude directe de la nature et de valoir esthétiquement »¹. En effet, l’écriture littéraire permet de rattacher l’humain au vivant, de lui faire réinfuser et de mieux révéler l’animal à partir d’un certain nombre d’outils reconnu à la lecture zoopoétique et éco-poétique des textes notamment les aspects de la poéticité.

6.2- De la *poéticité* comme modalités rhétoriques de la *biophilia*

La mise en forme des harmonies entre l’Homme et nature dans le récit n’est pas mimétique c’est-à-dire une copie servile de la société. Il s’agit d’une formalisation qui obéit aux canons des productions fictionnelles. C’est dire qu’elle s’opère à travers le déploiement des détours, d’installer au sens de Pierre Popovic, « une distance sémiotique à l’intérieur et à l’égard de cet imaginaire social »². Dans ce point, il s’agit comme énoncé plus haut, de faire une « herméneutique sociale des textes »³ qui se fonde de manière abyssale sur l’analyse des outils formels, des figures de style.

Elles désignent les différents procédés lexical, syntaxique ou de pensée exploités par un locuteur pour rendre son discours plus évocateur, plus vif et plus convaincant. Ces procédés s’écartent de l’usage ordinaire de la langue pour donner une expressivité toute singulière au propos. L’écriture environnementale se perçoit en effet sous deux axes : politique et poétique proprement dit en recelant des formes d’expression du ressort de la rhétorique. C’est ce qu’on peut retenir de cette citation de Nathalie Blanc & Alli. :

Le premier (axe) fait rentrer la littérature dans l’ère du soupçon écologique. En effet, les modes traditionnels d’évocation de la nature, telles que la pastorale et la personnification (prosopopée, anthropomorphisme), sont révélateurs des idées que les hommes se font de la nature, de ce fait, et au moins depuis la période romantique, ces modes jouent un rôle ambigu dans l’esthétique littéraire. (...) Dans cette approche, le texte littéraire est considéré comme un document culturel, historique ou politique parmi d’autres et sa spécificité esthétique est reléguée au second plan, en faveur de son contenu « écologique » que le critique s’efforce d’évaluer. (...) N’est-ce pas précisément l’écriture qui permet la modalisation de l’interaction humaine avec

¹Jacques Delamain, « Préface à la collection des livres de la nature », in Ernest Thompson Seton, *La Vie des bêtes pourchassées*, Paris, Stock, 1926, p.6.

²Pierre Popovic, « La Sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d’avenir », in *Pratiques*, N° 151/152, 2011, p. 30.

³Pierre Popovic, *op.cit.*, P.16.

l'environnement ? C'est surtout à cette dernière qu'est dédié l'axe poétologique de la mouvance écocritique¹.

Dans ce point de la recherche, l'accent est mis sur le deuxième axe, celui poétologique qui s'incarne dans la zoopoétique en étudiant les outils du style qui sont les modalités esthétiques propres au texte parmi lesquelles la comparaison, l'accumulation, la personnification et l'hyperbole.

6.2.1- La figure de la comparaison

Perçue par Claire Stolz comme une figure microstructurale dont les singularités sont entre autres, son interprétation à l'intérieur du micro texte, leur isolement sur des éléments précis du discours, sa disparition voire sa modification si les éléments formels sont changés, la comparaison est une figure lexicale qui consiste à établir un rapport d'analogie entre un comparant et un comparé par le biais d'un outil de comparaison. On peut voir dans *VC* lorsqu'Obama Epha, le protagoniste affirme : « maintenant, je saisis mieux qui était mon père, un homme qui avait un œil en trop. Comme Hölderlin le disait d'œdipe, un homme capable de planer au-dessus de tous les hommes comme l'aigle, et de comprendre sans efforts le langage des cœurs et des choses » (*LVC*, 99). Le narrateur-personnage présente son père en établissant une analogie entre ce dernier (le comparant) et l'aigle qui (le comparé). Il convoque ainsi les vertus reconnus à l'aigle pour décrire son père dans une visée analogique. Dans ce même sillage, en décrivant son Afrique natale, Osele dans *NET*, affirme :

Moi, Osele, j'avais quitté le pays où l'air a la couleur de l'amande, où les féticheurs marchent sur les pierres chaudes comme des chèvres sauvages. J'avais grandi sous les baobabs, les cotonniers, à l'ombre bleue des palétuviers. Mon pays n'avait pas de frontières. (*NET*, 98)

Ici, il y a une comparaison entre les féticheurs africains et les chèvres pour désigner leur puissance qui surpasse celle du simple commun des mortels. D'autre part, l'image de certains animaux est convoquée pour justifier certaines situations de la vie. Tel est le cas dans l'extrait ci-après :

Comme le caméléon, un œil tourné vers le passé et l'autre vers l'avenir, j'accédais à la transparence, à la netteté de la vision intérieure, à l'accord extrême avec le monde. Je voyais à la fois le haut et le bas, l'avant et l'arrière, sans bouger la tête, sans remuer les paupières. (*NET*, 125)

¹Nathalie Blanc & al. , *op.cit.* , pp. 17-19.

Dans cet extrait, il est établi une analogie entre les nouvelles attitudes du personnage dans sa nouvelle posture d'exilé rebelle, acculturé qui a décidé de tourner le dos à la famille africaine et le caméléon, reptile faisant partie du sous-ordre des lézards, ayant la particularité d'avoir les yeux indépendants l'un de l'autre et une forte capacité de métamorphose notamment pour ce qui est de la coloration. Cette technique représente une donnée consubstantielle à l'analyse écopoétique comme le dit Sara Buekens :

Cette approche permet de décrire les choix esthétiques qui accompagnent leurs prises de position écologiques et de voir comment les œuvres de fiction mettent en place une véritable argumentation. Proposant une perspective attentive, aux techniques littéraires qui invitent le lecteur à l'adhésion, l'écopoétique met l'accent sur le travail de l'écriture : il s'agit d'analyser par exemple la signification des métaphores et la façon dont celles-ci ajoutent un sens supplémentaire aux descriptions du monde naturel ; de voir comment les auteurs expriment le rapport entre l'homme et l'environnement par le biais des procédés d'anthropomorphisme, de personnification et de zoomorphisme. Très souvent, ces procédés permettent de donner une voix au monde aussi bien animal que végétal et d'interroger la place de l'homme dans les écosystèmes¹.

Pour ce cas, l'accent est mis non pas sur les métaphores, mais sur les comparaisons, pour mettre en scène les réalités du monde faunesque comme c'est le cas dans ce passage :

Les chats, comme les rats et les éléphants, ont ce pouvoir extralucide de voir la mort arriver à travers les choses et les êtres. Ils se glissent dehors, dans les champs, reniflent partout. Ils cherchent qui est passé par là. Ils regardent alentour sans cesse, leurs petites narines humides s'ouvrent et se referment devant la vérité qu'ils cernent. (DPH, 92-93)

Dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa, on repère une nette (r)évolution stylistique qui se nourrit davantage de l'accumulation.

6.2.2- La figure de l'accumulation

L'accumulation est une figure syntaxique qui consiste à saupoudrer dans une période, un grand nombre de détails qui développent l'idée principale et la rendent plus frappante. Dans la mise en mots des interactions entre l'Homme et les bêtes, qu'elles soient domestiques ou sauvages, les accumulations au même titre que les proverbes participent de la narration de la personnalité et de l'originalité du style de l'écrivain au plan de la création. Dans *La*

¹Sara Buekens, « l'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *Elfe XX-XXI* (on line), 8/2019, mis en ligne le 10 Septembre 2019, consulté le 4 décembre 2021. URL: <https://journals.openedition.org/elfe/1299>; DOI: <https://doi.org/10.4000/elfe.1299>.

Verticale du Cri, la symbiose entre Tala la féticheuse et les animaux est exprimée dans l'accumulation suivante :

Pendant qu'elle chantait, les macaques, les babouins et les petits chimpanzés se pressaient à son cou, attirés par les notes familières, qu'une intime et longue fréquentation leur avait reconnaître, mais que seule une faille brutale dans le cours de la vie découvre et relève dans leur évidence. (*LVC*, 11)

L'écrivain passe par l'accumulation des bêtes qui forment une sorte de champ lexical de la faune pour les inscrire dans le discours afin de mettre en exergue l'idée que les actions humaines (le chant de la féticheuse) peuvent, d'une manière ou d'une autre, intéresser d'autres espèces, les amenant à sceller avec l'Homme, une certaine alliance. Cela est d'autant plus vrai que le narrateur poursuit :

À tour de rôle, chaque espèce venait rejoindre la femme en signe de communion : des apparitions étrangères, fantomatiques, des oiseaux gendarmes, des moineaux et certains perroquets du Gabon perdaient de l'altitude pour planer au-dessus d'elle. Ils saisissaient sans doute là un halo de sens qui était pour eux comme un signe de reconnaissance. On aurait dit que l'aube soulevait les branches de rousseurs fauves dans la pure splendeur de la couleur et de la lumière (*LVC*, 11).

Cet extrait au-delà du fait qui accumule les espèces animales dans la même séquence, se complète de la comparaison pour justifier et présenter davantage la « communion » qui se tisse entre l'Homme et l'animal dans une forêt en raison de la personne et du type de pratique qui s'y opère. La nature se présente comme un lieu d'expression des harmonies. Chaque espèce se retrouvant et corroborant au sens strict du terme, avec l'autre dépendamment des tribulations qu'elles soient d'ordre physique ou métaphysique. Cet anthropomorphisme est une fois de plus mis en relief dans ce passage :

Quelle était donc cette voix qui arrêta la nature, comme soumise malgré elle au rayonnement d'une cérémonie majeure ? Même les criquets, surpris dans leur bavardage, se, taisaient, éprouvant, au fond de leur solitude et dans l'agitation qui les poignait, la paix immobile qu'apporte l'intuition d'être en harmonie avec le monde. Les fourmis, les cafards, les termites même s'immobilisaient. La respiration insaisissable et multiforme d'un univers alerté exigeait que tout se tienne là, sur un attentif qui-vive. (*VC*, 12)

On peut dès lors reprendre Boris Cyrulnik, qui affirme que « communiquer avec un animal ne nécessite pas forcément l'usage de la parole. Nombreuses sont les passerelles sensorielles

qui permettent d'aller l'un vers l'autre pour apprendre à se connaître, à se côtoyer et à se parler »¹. Au-delà des accumulations, l'écrivain exploite la personnification pour marquer la présence animale dans sa prose littéraire.

Dans le corpus, l'accumulation est également centrée sur la présentation du paysage. En effet, l'herméneutique sociale des textes fictionnels pour ce qui est des questions liées à la nature, accorde une plus grande importance au paysage. Ce dernier est présenté par Michel Collot comme suit :

Le paysage n'est pas seulement un milieu naturel, mais un bien culturel, auquel sont attachées de multiples valeurs et significations, qui concernent aussi bien l'individu que la collectivité. Ses enjeux sont économiques et sociologiques, tout autant qu'affectifs : écologiques au sens large d'une écologie symbolique².

Cette définition englobant le culturel semble plus complète comme le témoigne ce passage : « dans le pays où rougeoyait l'hibiscus, où chaque arbre, chaque rocher, chaque rivière abritait un esprit vénérable, où l'eau était sacrée, vivaient les Hommes Intègres de la tribu des Etenga » (*Le Cri*, 13). Le paysage ici n'est pas une simple nature, mais représente un lieu de culture à partir du moment où le romancier dit que chacun de ces éléments incarnait un esprit ; il s'agit de l'animisme qui est une religion africaine. Et le narrateur poursuit : « chaque poussière, chaque éclat, d'onyx, chaque fraîcheur d'étoile mettait en fusion avec le monde. Enclos dans la gangue minérale, dans la goutte d'eau, la mousse ou le lichen, le mystère de l'impossible mort rayonnait » (*Le Cri*, 13). C'est le même élément de la *poéticité* qui est exploité dans ce passage : « il est dans la terre en orbite autour du soleil, dans les vallées, les usines et leurs routes, dans les champs de maïs et les déserts, dans les visages que tu croises » (*DPH*, 75). Dans ce passage, le « il » renvoie à l'instance suprême : Dieu. Pour Effa, il est dans tous les éléments de la nature. Il en fait tout un listing dans cet extrait :

Il est dans les feuilles qui tombent en octobre, dans les soleils qui montent et les lunes qui se couchent, dans les gens qui passent et ceux qui s'arrêtent, dans les beaux temps et les intempéries, dans les cortèges d'insectes immobiles, dans les chants d'oiseaux inaudibles, dans la mer qui gonfle. (*DPH*, 75)

Une fois de plus, il s'agit d'une écriture de la *naturophilie* certes, mais une *biophilia* qui entend vanter les mérites d'une certaine tradition et mise en exergue dans le paratexte : l'animisme. Dans *Le Miraculé de Saint-Pierre*, on lit ce qui suit :

Ils marchaient entre les arbres, entre les mirabelliers et les pruniers, et l'alchimiste poursuivait en comparant l'humain à un arbre dont les fruits sont la connaissance, dont

¹Boris Cyrulnik, *op.cit.*, p. 115.

² Michel Collot, *La Pensée-paysage : Philosophie, arts, littérature*, Arles, Actes Sud, 2011, p.9.

l'ombre protège et dont les racines puisent, non pas dans la terre, mais dans la sève du ciel. (*MSP*, 35-36)

On en remarque dans l'extrait ci-après : « la pique de la pluie, le souffle du vent, les murmures des oiseaux tracent sur nous d'imperceptibles signes » (*NET*, 18). D'autres éléments de la *poéticité* exploités par Effa sont les figures de métaphore et d'hyperbole.

6.2.3- Les figures de métaphore et d'hyperbole

Du grec *hyper* c'est-à-dire *par-dessus* et de *ballein* qui signifie *jeter*, l'hyperbole est une figure de raison qui procède de l'exagération et parfois de l'emphase pour amplifier les termes d'une phrase en vue de mettre en valeur un personnage, un objet ou une idée. Dans les textes d'Effa, elles sont beaucoup plus exploitées sous l'angle péjoratif, pour fustiger avec véhémence, les conséquences des crises environnementales. Dans *MSP*, on lit : « Saint-Pierre était rayé de la carte » (*MSP*, 41). Ici, l'écrivain amplifie en le disant car, il ne s'agit guère que l'espace appelé Saint-Pierre n'est plus existant, mais simplement que la catastrophe a eu raison des éléments de la nature, de l'environnement pris dans son sens large. Cette idée se renchérit du passage cité *in extenso* : « que faut-il avoir mérité pour connaître pareille désolation ? L'île naguère hospitalière refusait désormais tout abri et devenait illisible par excès d'entailles et de sentes et n'offrait plus que cette mémoire pétrifiée. Des blocs en promontoire, des sommets en pierriers, par maigres champs et drailles caillouteuses » (*MSP*, 41). L'on emprunte de ce fait l'expression « esthétique du chaos » à Boulard pour qualifier le vocabulaire utilisé dans cette accumulation avec des expressions telles que « désolation », « illisible », « pétrifiée ». Pour lui,

L'écriture post-apocalyptique, dans nos fictions de l'Anthropocène, installe l'intrigue dans un univers du chaos et de la destruction. Cette emprise de l'imaginaire de la ruine sur l'écriture de projection révèle une esthétique du chaos qui oscille entre l'évocation de la trace de ce qui fut et le souvenir de ce qui sera plus¹.

La métaphore est une figure rhétorique d'analogie, qui se distingue de la comparaison par la non-utilisation d'un outil linguistique de comparaison. Elle établit donc les rapports de similitude entre un comparant et un comparé. Elle repose au sens de Jean Jacques Rousseau Tandia, « sur un transfert, une transmutation du sens »². Ce transfert sémantique est perceptible dans cet élément : « la pluie est le langage universel permettant de passer de ce

¹Boulard, *op.cit.*, p. 202.

²Jean Jacques Rousseau Tandia, « Approche stylistique de la description dans *Les Confessions* de Jean Jacques Rousseau » in *Nkà Lumière*, N°8, 2009, pp. 187-188.

monde à l'autre. La pluie. L'arbre » (*JVL*, 85). Il y a transfert sémantique au niveau de « la pluie est le langage universel » car le romancier attribue à la pluie un autre sens. Elle n'est plus ce phénomène météorologique, mais est en revanche perçue comme un langage. C'est dire que sa seule présence pendant un moment donné exprime quelque chose de pertinent sur le plan culturel. L'autre métaphore est exprimée par le nom du personnage Madame La Verdre. Pour Louis, héros de *Cheval-roi*, son simple nom est évocateur dans la mesure où sa compagne est supposée incarnée en elle une certaine vertu car dit-il : « La Verdre, l'appel des éléments dans ce nom était plus fort que toute passion, et bien au-delà de l'amour propre » (*CR*, 168). Les éléments de ce nom sont donc le paysage, la beauté de la flore, l'équilibre, la gaieté, la joie, bref la vie en elle-même. De ce fait, tout en rappelant l'importance de la charge sémantique dans ce nom métaphorique, le narrateur affirme : « le nom de famille appelait, en soi, un ordre des événements et une perspective singulière dans la conduite de sa vie ». (*CR*, 168). Les études antérieures menées sur l'inscription de la Nature dans la fiction élucident et analyse la principale figure de la personnification.

6.2.4- La figure de la personnification

Il convient de commencer par signaler que pour Schoentjes, « il est manifeste qu'il existe une littérature s'écrivant en sympathie avec la nature et la protection de l'environnement et qui fait appel à la personnification »¹. Ici, il s'agit de donner parole, ou de faire parler les plantes pour ce cas précis. La personnification fait partie des figures macrostructurales qui se singularisent par leur pragmatisme et leur capacité à avoir comme support, une ou plusieurs figures microstructurales. Selon Moulinié, il s'agit de

Personnifier des choses abstraites, des inanimés ou des animaux, ce qui apparaît dans la mesure où les termes qui réfèrent à cette réalité sont employés sujet ou plus largement, en construction syntaxique avec des adjectifs, adverbes ou compléments quelconques impliquant aussi une relation personnelle humaine, ou encore dans une situation d'allocation qui en fait des interlocuteurs².

On lit dans *NET* : « -J'ai quelque chose à vous annoncer, dit le doyen. Et la lune, au-dessus de leurs têtes, se pencha pour l'écouter. La colline, les forêts, les nuages et le vent les cernaient de toute part » (*NET*, 43). Dans cet extrait tous les êtres sont attentifs pour suivre le discours du Doyen du village. Aux éléments inanimés du paysage, l'écrivain attribue des

¹ Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 127.

² Georges Moulinié, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 269.

caractères humains. Comme c'est également le cas dans ce petit extrait : « L'herbe partout à perte de vue. La haute herbe murmurait » (*CR*, 180). Ceci montre que dans une Afrique traditionnelle, la distance entre l'humain et le non humain est loin d'être tangible. Nous y reviendrons dans la dernière partie de la production. « La nature nous enseigne qu'au moment de faire un don il faut consulter son cœur. Que la charité cesse d'être une vertu si elle est faite au préjudice de devoirs plus sacrés et plus pressants. » (*JVL*, 93). On remarque dans ce cas précis que la nature devient le messenger, le guide de l'Homme. Dès lors, elle revêt les habits d'un être exceptionnel et devient le lieu de la réincarnation. C'est elle qui donne un sens à l'existence humaine, c'est par et dans elle que l'Homme se réincarne après son départ pas nécessairement sa mort car Effa fait dire à son personnage que : « l'homme ne meurt pas. Il passe. Illuminés, métamorphosés, eux-mêmes changés et à eux-mêmes révélés par ce bouleversant éclair qui vient de les traverser. Les villageois comprennent que celui qui les a quittés est retourné au souffle du vent, au murmure de l'hirondelle au tremblement des feuilles de bananier » (*Le Cri*, 31).

C'est à dessein qu'Effa, d'un texte à l'autre, fonde les expériences humaines sur les réalités de la Nature, car la Nature ayant un langage, il convient de l'interpréter pour mieux cerner le sens et le cours de l'histoire et de l'existence terrestre humaine. Il affirme donc à ce sujet : « Fais attention à tout ce que tu vois, arbres, plantes, fleurs, feuilles, oiseaux, insectes, odeurs, car les odeurs se voient de même qu'elles s'entendent » (*DPH*, 111). La personnification dans l'ordre sibyllin des choses concourt à porter dans les œuvres de fiction, les êtres inanimés et les animaux sur un tréteau pour faire de la littérature, un lieu d'expression des éléments de l'écosystème. C'est l'instar du cheval qui s'exprime pour fustiger le sort qui lui est réservé dans *Cheval-roi* :

Toi qui as de l'oreille, je vais te raconter à quoi aboutit la folie des hommes. Hier, comme je mangeais mon herbe, je vis s'arrêter une voiture d'où sortirent deux hommes qui s'approchèrent de moi et me contemplèrent. Tels des tailleurs, ils me jaugèrent, prirent mes mesures...L'un me toucha et je craignais le pire. J'avais déjà vu un vieux copain avoir affaire à un type pareil qui vint le chercher quelque temps après lui avoir flatté l'encolure. Plus tard, on rapporta son licol et je ne susse jamais ce qu'il était advenu de lui. (*CR*, 172)

Dans cet extrait, l'animal explique tel un être humain, la scène de déportation d'un autre animal qu'il qualifie de copain pour l'abattoir. En réalité et comme on peut le constater, la méchanceté au fil des années a façonné de si grandes palissades qui maintient le plus souvent l'animal à l'écart et participe à ce que lui soit réservé un destin peu réconfortant souvent sous le prisme du mépris condescendant. Pour Jean Giono, « il en a fallu de nos méchancetés

entassées pendant des siècles pour la rendre (solitude existentielle de l'animal) aussi solide »¹. En outre, « l'expression des émotions animales nous fait donc comprendre toute la mesure de l'horreur guerrière : le cheval est choqué, il ressent une intense souffrance physique et morale »² affirme Nicolas. Le cheval de Louis décrit sa souffrance interne et son ressenti en ces termes :

À l'aube, j'entendis un camion passer devant mon pré. C'était le type de la veille qui revenait. Je me demandais ce qu'il allait faire de moi. Je me souvins une nouvelle fois de ce qu'il était advenu de mon copain. J'avais peur, mais j'étais trop faible et trop vieux pour résister. Je marchais maladroitement, j'avais mal aux reins. Et me voilà déjà dans le camion. (CR, 172)

À partir de la phrase nominale « et me voilà déjà dans le camion », l'animale est certain de son destin. Et dans un style empalé de désolation et de tristesse, il dit « J'ai passé mon temps à manger, à espérer, à me refaire une santé, à me promener les enfants sur mon dos et me voilà en train de faire le dernier voyage dans le couloir de la mort » (CR, 172). Dans *Le cri*, qui est le roman qui parle de l'imaginaire de la catastrophe dans un village appelé pays des Homme Intègres, le romancier choisit de donner la parole à l'animal qui prédit et annonce :

Le ramier se mit à parler : « je vis les paumes roses d'Imah au contact grossier des manches de pioche, d faucille et de hache. La chaleur brulante des champs de maïs infestés de moustiques, vase de poussière, dans lequel Doumé plonge jusqu'à la taille pour sentir ses os se briser. Son dos et ses épaules se déformer en une attitude de soumission aussi immuable que celle des statuettes d'ébène. Je vois le taro cru et la bouillie de maïs qui répugne à leur palais. Je vois Doumé uriner des ruisseaux de sang, bruler d'une fièvre douloureuse, sombrer dans des délires et des cauchemars fous, à travers lesquels le jour et la nuit, le sommeil et la ville se confondent. (Le Cri, 121)

Cette personnification participe de la volonté de l'écrivain à montrer que l'Homme n'est pas le seul à pouvoir détenir une capacité suprême, une grande spiritualité pour pouvoir témoigner de certaine réalité. Effa choisit ainsi de donner la parole à l'animal pour mieux exprimer et prédire le tort qui va s'abattre et les souffrances qu'endurent les deux jeunes qui ont quittés le village. C'est donc accorder à l'animal, une grande puissance au même titre que l'Homme car pour Effa, « tout parle. Écoute » (DPH, 68). L'animal poursuit sa prédiction dans *Le Cri que tu pousses ne réveillera personne* :

¹Jean Giono, « La grande barrière » in *Solitude de la pitié*, 1932, p .531.

²Nicolas Picard, *Le grimoire animal. L'existence des bêtes dans la prose littéraire de langue française 1891-1938*. Littératures, Université Sorbonne Paris Cité, 2019. Français.

Je vois qu'on le transforme sous une paille de fanes de maïs qu'il a partagé avec Imah, que l'on soigne les morsures de chien à ses jambes, pour qu'il puisse retourner au travail. Je vois Imah qui crie que Doumé a été mordu par un chien enragé (...) Je vois leur peau sèche et fissurée, dissimulée sous des vêtements grossiers et informes. Je vois leur bande hirsute et dépenaillée fuir les coups de bâton ... (*Le Cri*, 122)

Dans cette logique, Nicolas Picard affirme : « elles (les bêtes) ressentent de vives douleurs physiques, une peur angoisse, une terreur intense et ont conscience de leur propre mort »¹. Autrement dit, à l'aune de cette personnification qu'on considère la souffrance de l'animal qui exprime au sens de Florence Burgat², « l'inquiétude de la vie animale » ; inquiétude qui est hautement tributaire des tendances anthropocentriques de l'espèce humaine. Effa écrit à ce sujet :

Toute violence faite aux animaux est une violence faite aux humains et à la nature tout entière. Lorsque l'on parvient à se dégager de l'enlèvement dans lequel nous maintenons l'esprit, on atteint une attitude qui accède du même coup à une contemplation globale et sereine qui permet au sage de se relier à la profondeur des choses ; d'éprouver leur essor, d'embrasser l'univers tout entier. (*DPH*, 53-54)

Somme toute, la figure de la personnification donne la parole aux êtres inanimés pour mieux exprimer leur peine mieux que les humains au même titre qu'ils font des prédictions sur la propre vie des Hommes. Reconnaissons que la lecture zoo poétique rentrant dans une sorte d'écopoétique renferme la description comme outil de la narration.

6.3- De l'esthétique de la description

La description est un procédé linguistique qui exploite les données de la grammaire pour présenter les traits caractéristiques d'une personne, de quelque chose, d'une idée ou d'un animal. En effet, elle est selon Jean Milly,

Un procédé d'énonciation tendant à représenter les objets (au sens le plus général : choses, personnes, états, situations) par l'énumération de leurs propriétés. Elle se distingue du récit proprement dit, qui représente des successions d'actions et d'événements. On préfère parfois le terme de descriptif³.

Sur le plan grammatical, pour décrire et inscrire la nature dans le récit, l'écrivain fait appel à l'imparfait, au plus-que-parfait et au présent de l'indicatif, qui sont les temps par excellence de la description. Dans le passage suivant, « ils marchaient entre les arbres, entre

¹Picard, *op.cit.*, p. 223.

² Lire à ce sujet l'article de Florence Burgat, « l'inquiétude de la vie animale », in *Art* qui présente dans toute sa globalité, la souffrance endurée par les bêtes dans les différentes ramifications.

³Jean Milly, *Poétique des textes*, Paris, Nathan, 1992, p. 139.

les mirabelliers et les pruniers, et l'alchimiste poursuivait en comparant l'humain à un arbre dont les fruits sont la connaissance, dont l'ombre protège et dont les racines puisent», on note verbes conjugués à l'imparfait en l'occurrence « marchaient », « poursuivait » pour ne citer que ceux-ci, et « puisent », « tracent » pour le cas du présent de l'indicatif. Le plus-que-parfait intervient aussi dans d'autres descriptions comme l'illustre cet extrait :

Moi Osele j'avais quitté le pays où l'air a la couleur de l'amande, où les féticheurs marchent sur les pierres chaudes comme des chèvres sauvages. J'avais grandi sous les baobabs, les cotonniers, à l'ombre bleu des palétuviers. Mon pays n'avait pas de frontière. On pouvait s'élancer, courir, sauter, regarder au-delà le ciel ; il n'y avait ni barbelés à franchir, ni cris policiers, ni courses-poursuites. (NET, 98)

Les verbes conjugués au plus-que-parfait sont entre autres, « avais quitté », « avis grandi ». Pour ce qui est de l'imparfait, on cite « avais », « avait », « pouvait ». Enfin pour les verbes au présent, on cite « a », « marchent ».

Il convient dès lors de noter que la description se fonde toujours sur les adjectifs qualificatifs comme « chaudes », « sauvages », « immobiles », « inaudibles ». Ces extraits ont la particularité d'être construits sur la base de ce que Schoentjes appelle « la fidélité descriptive qui est la première exigence de cette littérature »¹. Ce mélange de temps du passé et du présent permet à l'écrivain de mettre en exergue les propriétés de l'élément qui fait ainsi l'objet de description dans le but de présenter une certaine exactitude dans le l'acte descriptif. Pierre Larousse écrit à ce sujet précise que « d'après *la poétique de* quelques contemporains, la description ne serait que l'image exacte, la photographie de l'objet décrit »². C'est le même constat qui se dégage de ce passage de Yaoundé instantanés :

Ciel et lac enchantent le paysage ; reste une autre faveur d'au-delà, les arbres, les merveilleux arbres. Partant ils interpellent, somment le voyageur, rares isolés en pleine ville, comme dans le quartier Bastos ou s'élèvent des jardins aux haies d'hibiscus, de bananiers et de flamboyants ou encore en bordure du lac Central, réunis en chaos, formant des forêts aux couleurs singulières. (YI, 43)

Le nouvelliste a recours aux termes appréciatifs qui lui permettent d'idéaliser le paysage : « merveilleux », « enchantent », « flamboyants », « singulières ». Ils expriment par le même fait, la joie qui est la sienne en parcourant la ville. Cette expressivité des merveilles de la nature se voit dans ce passage : « le mont Fébé, 1000 mètres d'altitude. Ce qui gîte là nous dépasse infiniment. La vue sur Yaoundé accroît le prestige de la colline. Les yeux médusés admirent dans la roche l'issue placide muette, glorieusement immobile » (YI, 55-56).

¹Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 43.

²Pierre Larousse, *Larousse du XIXe siècle*, *op.cit.*, p. 8.

La particularité de cette description est qu'elle alterne objectivité et subjectivité. L'objectivité est symbolisée par la hauteur et le réalisme des lieux décrits ; la subjectivité par l'emploi du vocabulaire axiologique : « prestige », « admirant », « placide », « glorieuse ». En disant que « rien ce soir ne pourrait me paraître plus beau, mieux accordé à ma rêverie que le nœud ferroviaire de Douala-Yaoundé » (*YI*, 15), l'expressivité de la nature est entendue dans cette perspective comme une gloire. Effa fait ainsi dire à son personnage, « je m'enchantais du bruit du vent » (*JVL*, 21). Il est donc évident que l'écrivain de la contemporanéité ne passe sous silence la splendeur, la beauté qui selon lui, constitue le charme du paysage. Il affirme « sur les routes, belles pourtant, entre ces grandes collines vertes au-dessus desquelles virait lentement un corbeau » (*VDM*, 29). Somme toute, le procédé descriptif occupe une place de choix dans la fiction effaenne. Michel Adam et André Petitjean insiste sur la description expressive qui se singularise par les marques de l'expressivité du locuteur qui, dans ce cas, reflète à proprement parler, la vision de l'individu peu commun, l'âme même de l'écrivain¹. C'est la raison laquelle, dans la considération manifestée vis-à-vis de la nature, Effa affirme « le caillou, le brin d'herbe, la petite fleur ont une âme qu'il faut apprendre à entendre, car c'est elle qui est la plus proche de toi » (*DPH*, 74-75). Cette phrase est prononcée pour justifier une fois de plus, la thèse selon laquelle Dieu est perdu dans l'herbe. Le paratexte des œuvres de Gaston-Paul Effa (du moins pour une bonne frange) trahit leur caractère interspécifique.

6.4- Du rôle du paratexte dans l'écriture du vivre-ensemble

6.5-

Genette élabore le concept de *paratexte* pour signifier l'ensemble d'éléments qui entourent et déterminent la mise en forme d'une œuvre littéraire. En effet, le paratexte est l'ensemble des éléments textuels ou graphiques d'accompagnement d'une œuvre. C'est donc un ensemble d'éléments qui sont associés à un ouvrage écrit (pour le cas d'espèce) afin de faciliter la compréhension de ce dernier par le lecteur. Ce point de la recherche vise à montrer comment le paratexte participe de l'écriture d'un nouveau vivre-ensemble et partant favorise l'émergence d'une épistémologie africaine à partir du moment où il en fait une certaine promotion. L'analyse à ce niveau s'intéresse notamment à *l'épitéxte* entendu comme l'ensemble d'éléments textuels et visuels en l'occurrence la *titrologie* et l'image.

¹ Jean Michel Adam & André Petitjean, *Le Texte descriptif*, Paris, Nathan, 1989.

6.4.1- De la titrologie

La titrologie participe de l'inscription faunesque en littérature. En réalité, les titres de certains textes permettent d'apprécier toute l'importance que les écrivains accordent aux entités qui rentrent dans la mise en exergue de la relation Homme-Nature. Certes, Max Roy fait remarquer que « un titre ne fait pas un livre encore moins une œuvre »¹, toutefois, il poursuit en estimant qu'« on s'en détache difficilement, et plus encore avec le temps »². Le critique signifie ainsi qu'il est quasi impossible de se détacher ou se séparer complètement du titre d'une œuvre car, celui-ci implique des enjeux à la fois commercial, littéraire et idéologique. Augustine Hamon Assaah affirme que : « la forte visibilité des animaux dans le paratexte traduit une volonté idéologique et éthique de la part de l'artiste, de réhabiliter les bêtes et par extension, leurs homologues humains, les démunis »³. Claude Duchet éclaire sur la valeur du titre en disant que :

Le titre du roman est un message codé en situation de marché, il résulte de la rencontre d'un énoncé romanesque et d'un énoncé publicitaire, en lui se croisent, nécessairement littérarité et socialité : il parle de l'œuvre en terme de discours social mais le discours social en terme de roman⁴.

Plusieurs titres ou sous-titres des textes de Gaston-Paul renseignent sur ce contenu et parmi ceux qui font figurer la faune, se positionne *Cheval-roi* qui, au sens de plusieurs critiques, a connu un écho flamboyant grâce à son esthétique qui exploite suffisamment les données de la faune comme l'atteste aussi l'image de l'œuvre sur laquelle on observe la présence d'un cheval dument décoré (Voir annexe 3). Augustine Assaah fait savoir que le retentissement mondial de *Cheval-roi* tient « en partie à l'exploitation esthétique des images faunesques »⁵. En dernier ressort, on peut dire avec Assaah que « du reste, un héros donc en vedette, les bêtes, appelées à tirer l'humanité d'embarras, jouissent d'une caractérisation différentielle hautement valorisée »⁶. « Dieu perdu dans l'herbe » obéit à la même ossature et logique à partir du moment où il renseigne déjà sur un élément non moins négligeable de la

¹ Max Roy, « Du titre littéraire et de ses effets de lecture » in *Protée*, vol 36, numéro 3, 2008, p. 48, (on line), URL <https://id.erudit.org/erudit/019633ar>, DOI <https://doi.org/10.7202/019633ar>, mise en ligne le 14 janvier 2009, et consulté le 04 avril 2022.

² Max Roy, *ibid.*

³ Augustine Assaah, *op.cit.*, p. 40.

⁴ Claude Duchet, « La fille abandonnée et la bête humaine : éléments de titrologie romanesque », in *Littérature*, Numéro 12, 1973, p. 50.

⁵ Augustine Assaah, *op.cit.*, p. 36.

⁶ Augustine Assaah, *op.cit.*, p. 39.

nature : « l'herbe ». En tout état de cause, l'on s'accorde que ces différents titres sont thématiques car leur interprétation sémantique permet de constater qu'ils renseignent sur le contenu de l'œuvre. Ce sont donc des « titres littéraux » car, ils « désignent sans détour et sans figure, le thème ou l'objet central de l'œuvre »¹. Par le titre « cheval-roi », on voit que le texte parle de l'amour des chevaux dans son ensemble et surtout du Cheval qui porte le nom Villeroi qui est véritablement traité comme un roi. *DPH* quant à lui traite de la thématique de l'animisme montrant que Dieu est partout et dans tout y compris les arbres ou les herbes qui jouent un important rôle dans la vie de chaque Homme. Par ailleurs, « la verticale du cri » de par son statut de titre thématique désigne « le contenu » de l'œuvre en montrant spécifiquement que chaque acte que les humains posent à l'égard de la nature en bien ou en mal, influent systématiquement et significativement sur leurs propres cadres de vie. C'est ce qui justifie la déclaration suivante : « À partir d'aujourd'hui, tu ne seras plus capable de détruire la nature sans te détruire toi-même ».

S'il est vrai que pour Genette « l'appareil titulaire, tel que nous le connaissons depuis la Renaissance est très souvent, plutôt qu'un véritable élément, un ensemble un peu complexe-et d'une complexité qui ne tient pas exactement à sa longueur »², il convient de reconnaître qu'au-delà de l'enjeu de désignation, il y a davantage une mise de séduction et Gaston-Paul Effa l'exploite à bon escient pour mettre en mots, les problématiques relatives au vivre-ensemble nonobstant la forme considérée. Considérons par le titre « Nous, enfants de la tradition », par cet élément paratextuel, et après décryptage de l'œuvre, il ressort que ce titre renseigne à suffisance sur son contenu puisqu'elle met à découvert les tribulations du jeune Osele incapable de se freiner véritablement du chemin dans une société française dont les valeurs toutes aussi antipodiques ne favorisent guère le plein essor, la pleine intégration du jeune africain moulé dans une tradition africaine bien ancrée. Dans cette analyse, on peut légitimement s'attarder sur le pronom personnel « Nous ». En tant que déictique, c'est-à-dire, un terme qui ne prend son sens qu'en relation avec la situation d'énonciation dans laquelle il est employé, il est dans ce cas revêtu du sceau de la généralisation ou de la globalisation, puisque représente dans cet acte d'énonciation, l'ensemble des jeunes Noirs qui sont des enfants de la tradition. Ce nous s'oppose ainsi à un « vous » qui renverrait aux autres donc les Blancs. L'enjeu de cette titrologie est la mise en exergue non seulement des Noirs mais aussi et surtout de leur tradition qui en contact avec les réalités de la société française, ne favorise pas la cohésion, donc le vivre-ensemble. À partir de ce moment émerge le racisme, le rejet, la

¹ Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Editions du Seuil, 199, p.78.

² Gérard Genette, *Seuils*, *op.cit.*, p. 54.

stigmatisation, qui dans leur « vitesse » se forge sur « la peau ». Cet autre obstacle au vivre-ensemble est mis en relief dans et par le titre « À la vitesse d'un baiser sur la peau ». Il renseigne sur le contenu de l'œuvre puisque la lecture permet de lire effectivement que les Noirs sont tous victimes du racisme. Ceci les oblige ou tout au moins certains, à vouloir forcer l'intégration et vivre au sein de la société occidentale en agissant comme des Blancs en essayant de renier leur tradition d'où le titre d'un autre roman : « Je la voulais lointaine ». En dernier ressort, la littérature de Gaston-Paul Effa porte sur le vivre-ensemble à l'africain fondé sur la culture et la religion africaine qui tient compte de ce que nous avons appelé l'altérité trilogique. À partir de la métaphore de la tradition africaine, il fait de ses titres, les lieux de la mise en exergue de la philosophie africaine qui permet de lire le vivre-ensemble entre les différentes entités auxquelles s'ajoute l'image.

6.4.2- De l'image

Certaines pages de couverture sont révélatrices dans la fiction de Gaston-Paul Effa. En effet, les images de celles-ci renseignent parfois sur la thématique développée en l'occurrence, les relations interspécifiques. L'image se définit comme la reproduction visuelle d'un objet. Au sens plus large, il s'agit d'une reproduction ou d'une représentation analogique d'un être ou d'une chose. Pour Youssouf Nasser Ndam Njoya, il s'agit de « l'ensemble de signes ayant une certaine ressemblance avec la réalité ».¹ Le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure l'entend comme « un système de signe exprimant des idées, et par là, comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires »². S'il est vrai pour Genette parlant de la *paratextualité*³ qu'il existe une relation que « le texte proprement dit entretient avec ce que l'on ne peut guère nommer que son paratexte »⁴, il est question ici de montrer comment cet autre élément paratextuel participe de l'écriture du vivre-ensemble déjà que pour Mayssa Sioufi, la paratextualité est une « éventuelle entrée en littérature en classe de langue »⁵.

¹ Youssouf Nasser Ndam Njoya, *Calixthe Beyala et la problématique de l'image de la femme dans les dessins de pages de couverture de ses romans : une analyse sémiotique et féministe*, thèse de doctorat, Université de Dschang, 2022.

² Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916, p. 33.

³ Le concept de paratextualité est développé par Gérard Genette et employé pour la première dans *Introduction à l'architexte*, Paris Seuil, 1979, repris dans *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982 et dans *Seuil*, Paris, Seuil, 1987.

⁴ Gérard Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p.10.

⁵ Le Docteur Mayssa Sioufi, « la paratextualité une éventuelle « Entrée en littérature » en classe de langue », in *Damascus University Journal*, Vol. 22, N° 4, 2006, pp. 65-94.

En effet, dans ce point, l'étude tente de percevoir certaines images de la première de couverture de la fiction de Gaston-Paul Effa comme des éventuelles entrées qui permettent de renseigner au même titre que certains éléments de la titrologie déjà expliqués, sur le contenu notamment pour ce qui est du vivre-ensemble.

Commençons cette description par l'image présente sur la première de couverture du roman *Cheval-roi* présenté en *annexe 4*. Sur cette image, on peut voir, un gigantesque cheval coloré en rouge et blanc. En se permettant une analyse sémiotique à ce niveau, on dira que la couleur rouge symbolise soit la mort, la tristesse, le sang et aussi l'amour. Revenant à la couleur blanche, elle symbolise la pureté, la neige et parfois la tristesse dans certaines communautés. À partir de cette lecture sémiostylistique, on se rend compte après lecture, que le roman décrit l'amour que certains personnages ont pour les chevaux. Certains personnages tuent effectivement des chevaux alors que d'autres en l'occurrence le héros Louis les adore et les protège. On peut conclure que le cheval sur la première de couverture représente Villeroi le cheval prodigue. Par cette image, l'éditeur renseigne à suffisance sur la thématique : la relation Homme-nature au sens large et plus spécifiquement, la fraternité entre l'Homme et l'espèce animale. Il ressort donc de cette première lecture que l'imaginaire de la couverture d'une œuvre littéraire n'est pas fortuite encore moins rocambolesque. Bien au contraire, affirme Nasser Ndam Njoya,

En tant que media, elle établit une correspondance doublement orientée, dans le domaine du visible et du lisible. Dans une relation de réciprocité de sens à l'idée auquel se fait son appréciation esthétique, l'illustration de couverture cristallise le contenu du livre sous l'ordre de l'adaptation en tant que rallonge de la pensée à interpréter de l'auteur et de l'artiste¹.

Par et dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa, on se rend ainsi à l'évidence qu'il y a une cristallisation du contenu du roman à partir de l'image et c'est donc une tâche parfois titanesque du dessinateur qui, « dans sa démarche s'inspire de l'idée générale présente dans les esprits pour matérialiser graphiquement ou picturalement ses dessins, les adaptant au contexte du livre »².

Par ailleurs, l'image présente en *annexe 3* mérite qu'on y accorde une attention toute aussi particulière. Dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa, la dimension ontologique de l'être africain est présentée comme un vivant qui ne se définit que par rapport à sa capacité à non seulement comprendre le langage de la nature, mais surtout, sa capacité et sa détermination à tisser avec d'autres espèces de la Nature, une certaine hospitalité légendaire. Ce vivre-

¹ Youssouf Nasser Ndam Njoya, *op.cit.*, p.36.

² Youssouf Nasser Ndam Njoya, *op.cit.*, p.37.

ensemble s'en racine dans la religion africaine : l'animisme. Une herméneutique de l'image de *Le Dieu perdu dans l'herbe* présente clairement un masque africain symbole de cette philosophie négro-africaine. Pour mieux comprendre cette symbiose trilogique Image-Fiction – Philosophie, reprenons *in extenso*, Youssouf Ndam Njoya pour qui, en tant que symbole, « l'image relève de l'expression de l'être (aspect religieux), mais aussi d'une activité de saisie scientifique du sens unit dans un même élan de conception artistique, éthique (bien), esthétique (beau) et logique (vrai), le rapport image-symbole »¹.

L'image traverse ainsi sa simple dimension inspiratrice pour intégrer la dimension communicative si l'on s'en tient à la théorie de l'herméneutique négro-africaine développée par le Père Engelberg Mveng. Pour ce prêtre jésuite en effet, le masque africain comme on peut le voir sur la première de couverture communique et présente les mérites et les valeurs de la culture africaine. C'est donc à juste titre qu'on peut conclure qu'il s'agit pour Gaston-Paul Effa par le truchement de cette image, de la « cristallisation des textes par des dessins afin de communiquer des valeurs culturelles »². Comme démontré dans les deuxième et troisième chapitres, *Le Dieu perdu dans l'herbe* est prioritairement sinon, essentiellement fondé sur la religion africaine. Par les nouvelles consacrées aux proverbes africains ou à l'initiation, le texte présente presque toutes les facettes de l'animisme, qui enseigne au reste du monde, que Dieu réside partout y compris dans les herbes : « il est dans les feuilles », « dans les cortèges d'insectes immobiles, dans les chants d'oiseaux inaudibles... » (DPH : 75). Pour comprendre la valeur esthétique-sémantique de cette image en première de couverture, il faut emprunter à l'herméneutique négro-africaine pour dire avec Engelberg Mveng que « le génie négro-africain transforme l'objet en signe, ce signe ou le symbole sont lisibles à l'œil de l'initié. L'art nègre crée donc un véritable langage écrit »³.

En définitive, du ressort des modalités de l'écriture du vivre-ensemble, le paratexte y occupe une place non négligeable. Les titres, l'image voire la coloration constituent dans le fond et sur la forme des entrées d'une meilleure herméneutique textuelle. Pour les titres, il s'agit beaucoup plus des *titres thématiques*. Revenant à l'image et la coloration qui l'accompagne, elle renseigne à suffisance sur le contenu à partir du moment où et selon Youssouf Nasser Ndam Njoya, « toute image, qu'elle soit harmonisée ou non constitue un prolongement du contenu du livre initial dans une perspective de proximité »⁴.

¹ Youssouf Nasser Ndam Njoya, *ibidem*.

² Youssouf Nasser Ndam Njoya, *op.cit.*, p. 40.

³ Engelbert Mveng, *L'Art et l'artisanat africain*, Yaoundé, Eds. Clé, 1980, p.32. Cette idée est davantage expliquée dans *L'Art d'Afrique noire*, Paris, Maison Mame, 1964.

⁴ Youssouf Nasser Ndam Njoya, *op.cit.*, p.41.

Conclusion

En somme, la tâche qui incombait dans ce chapitre était celle de la description du comment la relation Homme-Nature est-elle prise en charge ou mise en mots dans l'imaginaire de Gaston-Paul Effa. Partant, ce décryptage a permis de montrer qu'Effa a une manière spécifique d'écrire sur cette thématique. Il exploite pour le besoin de la cause, les moyens d'expression du langage propre à plusieurs catégories génériques. L'on retient dès lors que le style de cet écrivain se nourrit des éléments de la *poéticité* en l'occurrence les figures *macro* et *micro* structurales que sont la personnification, métaphore, hyperbole, accumulation. Du ressort de la grammaire, la posture écopoétique a ainsi permis d'apprécier la dimension descriptive qui est une donnée singulière qui participe fondamentalement de l'écriture environnementale dans l'ensemble et de celle de Gaston-Paul Effa en particulier. D'autre part, l'écrivain de la diaspora qu'est Effa a recours à l'oralité africaine. Dans cette redynamisation de l'oralité vivante, donc de sa métamorphose pour reprendre Clément Dili Palai, Effa exploite l'esthétique des proverbes en tant que sagesse populaire notamment africaine pour donner sens aux thématiques développées. Cette modalité textuelle favorise et permet par le même fait de réussir la symbiose entre l'écrit et l'oral dans une dimension intertextuelle. Ceci montre enfin de compte que parlant de Gaston-Paul Effa, il a un style qu'il convient de qualifier d'hétérogène.

Conclusion partielle

L'imaginaire littéraire francophone contemporaine a ceci de particulier qu'elle se défait davantage des dictats de la métropole sur le plan littéraire. En s'inscrivant aux antipodes des assignations thématico-formelles, les écrivains francophones expriment leur liberté dans le choix des thèmes et du style approprié pour leur mise en forme. Ainsi, dans l'un ou l'autre cas, l'écrivain n'oublie pas son statut d'artiste en ceci que ces différentes thématiques sont mises en mots suivant une esthétique qui recèlent à la fois, les données singulières de l'oralité africaine, les éléments de la poéticité ainsi que de la narrativité. Au total, de cette partie, plusieurs observations sont faites. Effa par le choix minutieux des outils lexicaux et grammaticaux montre que le monde est régi par la loi de la bifurcation ce qui ne favorise pas la collégialité au plan international. Aussi le recours à l'inter artialité dans toutes ses différentes ramifications à savoir l'inter-généricité, l'intermédialité, l'inter langue et l'intertextualité trahissent la grande culture littéraire et artistique de l'écrivain. En outre, l'écrivain camerounais de la diaspora se fonde sur sa propre vie pour développer avec subtilité, les relations entre les différentes espèces. Par ailleurs, bien que produisant des œuvres romanesques, la poéticité y occupe une place de choix à partir du moment où ces données notamment les figures de style permettent de circonscrire et d'inscrire l'univers faunesque et de la flore dans le texte littéraire avec certaines figures en l'occurrence la personnification et l'accumulation. Au demeurant, son écriture est hybride car intègre simultanément les acquis de l'écrit et de l'oral, un style qui convoque les acquis d'autres espèces. De ces constats, plusieurs interrogations se dégagent : quels sont les enjeux d'une telle production qui intègre toutes les composantes de l'écosystème ? Si la littérature n'est pas la sociologie, la zoologie, la géographie encore moins l'anthropologie quelle est la plus-value sur la plan éthique et épistémologique d'une écriture du vivre-ensemble qu'on peut qualifier de rhizome ?

**TROISIÈME PARTIE : DE LA FICTION À LA SOCIÉTÉ : LES
ENJEUX ÉPISTÉMO-ÉTHIQUES DU VIVRE-ENSEMBLE**

À partir d'aujourd'hui, tu ne seras plus capable de détruire la nature sans te détruire toi-même. Le moindre insecte que tu écrases sous tes pieds te rappellera que tu es peut-être en train d'écraser un ami, un père, une mère, une épouse, un enfant tôt parti et que tu étais encore en train de pleurer¹

Gaston-Paul Effa

¹Gaston-Paul Effa, *Le Dieu perdu dans l'herbe*, *op.cit.*, quatrième de couverture.

Introduction partielle

Le texte de fiction en tant qu'activité humaine s'inscrit dans un cadre social bien défini et comporte des éléments génétiques¹, historiques, factuels qui conditionnent son sens en impliquant un cadre référentiel. Les deux premières parties à dominance descriptive ont permis de mettre en relief ces éléments qui entrent en jeu dans la compréhension du vivre-ensemble. Qu'il s'agisse des faits fictionnels du ressort de l'intertextualité ou de ceux de la relation Homme-Nature dans la dualité comme dans la convergence, ils relèvent certes de l'idiosyncrasie, de l'imagination ou alors du génie créateur de l'artiste écrivain. Toutefois, leur herméneutique permet de dégager un sens qui se dissimule de/dans/par leur combinaison. L'ambition dans cette dernière partie de la recherche est de sortir du texte pour envisager la vision du monde qui se dégage des éléments sociaux convoqués par Gaston-Paul Effa. Pour ce faire, il sera question de faire ressortir les enjeux de la double perception du vivre-ensemble dans la prose effaenne. Dans le premier chapitre, l'interprétation portera sur les enjeux épistémologiques du vivre-ensemble tel qu'analysé dans la littérature en s'intéressant particulièrement à la muse de production et leurs mises. Par ailleurs, il va s'appesantir sur la théorisation du vivre-ensemble en faisant l'état des lieux de la définition du vivre-ensemble pour en dernier ressort, proposer une redéfinition plus intégrale. Le dernier chapitre quant à lui s'inscrira dans la logique de la *content analysis*², pour présenter les enjeux éthiques du vivre-ensemble en mettant en avant les atouts de l'inter et de la transculturalité ainsi que l'inter- espèce et nous sortirons par le dernier chapitre qui mettra à découvert, la vie réelle du monde portée par Gaston-Paul Effa.

¹ Lire Edmond Cros, *La Sociocritique*, ouvrage qui reprend les fondamentaux de cette méthode et explique la démarche de Cros fondée sur le génotexte et le phénotexte.

² « L'analyse du contenu (sens) » notre traduction, Edmond Cros, *op.cit.*, p. 83.

**CHAPITRE SEPTIÈME : ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA
FICTIONNALISATION DU VIVRE-ENSEMBLE**

Introduction

L'épistémologie étudie la formation et la structure des concepts et de théories scientifiques en ayant la science pour objet d'étude analytique et réflexive. Chaque domaine scientifique se distingue des autres à partir de ses concepts, ses méthodes son objet. Il convient de marteler que la science n'étant pas une donnée statique, les chercheurs produisent permanemment un discours réflexif et critique qui permet d'élaborer de nouvelles bases de données permettant de mieux constituer et de mieux comprendre un champ scientifique propre voire autonome. Le domaine de la littérature notamment d'expression française, n'échappe aucunement à cette donne scientifique. S'il est vrai qu'ici on parle de la redéfinition du vivre-ensemble qui, dans l'espace africain, intègre dans sa philosophie, toutes les espèces vivantes, ce chapitre est donc consacré à une lecture critique des particularismes qui structurent le champ de la littérature africaine. Dès lors, du ressort de l'inter-espèce qu'est-ce qui peut permettre à la littérature africaine de se constituer en un champ ou tout au moins un sous-champ littéraire qui ne subit plus les dictats de la métropole ? Autrement dit, quels sont les traits caractéristiques de la prose d'Effa dont les enjeux sont observables pouvant favoriser une certaine authenticité de la littérature africaine, et comment l'auteur s'y prend-t-il ? Pour répondre à ces questions, il sera question de parler entre autres, des miss épistémologiques des éléments qui participent de l'imaginaire du vivre-ensemble et de sortir par une théorisation du vivre-ensemble qui permettra d'en proposer une nouvelle définition et favoriser une réelle « extranéité épistémologique »¹.

7.1- Essai de redéfinition du vivre-ensemble à l'aune de la fiction francophone

Les problématiques relatives au vivre-ensemble sont de nos jours nombreuses tant elles touchent tous les secteurs de la vie sociale et presque tous les champs épistémologiques. Dans l'ensemble, le vivre-ensemble, en tant que fait social, reste dans une réelle dynamique et aujourd'hui, on est en droit de repenser les éléments ou les faits qui le structurent. Ainsi, à la question de savoir « qu'est-ce que le « vivre ensemble » ? Louis Dupont pense que c'est « une manière de concilier le rapport citoyenneté / identité dans un espace de réalisation

¹ Jacques Chatue, *Epistémologie et sciences du développement. Questionnement sur une imposture théorique* », Yaoundé, Editions Clé, p.117.

et par rapport à l'horizon des valeurs universelles de la modernité »¹. Ce point de la recherche ambitionne de proposer une théorie du vivre-ensemble en le redéfinissant à l'aune des analyses menées sur l'œuvre de Gaston-Paul Effa. Pour se faire, il faut premièrement passer en revue, quelques théories et auteurs dont les travaux permettent de cerner sous un certain angle, la question du vivre-ensemble. En effet, il faut reconnaître que nombreuses sont les recherches déjà élaborées dont les résultats favorisent une compréhension du vivre-ensemble notamment sous l'angle des liens sociaux ou simplement des relations interhumaines. Il s'agit en l'occurrence des travaux sur la créolité, de la citoyenneté mondiale des penseurs tels qu'Achille Mbembe, Edouard Glissant et d'Edgar Morin.

7.1.1- La question du vivre-ensemble sous l'angle de la *créolisation*

Le terme créolisation est développé dans la littérature antillaise et suppose que des éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être équivalents en valeurs pour que ce processus s'effectue réellement². Il s'agit ici de dépasser tous les imaginaires des peuples qui établissent un rapport dominant-dominé entre les cultures mises en relation où certaines seraient inférieures ou supérieures à d'autres. C'est admettre de toute évidence que le vivre-ensemble, perçu sous l'angle de la créolisation, demande pour se manifester, une « relation » ou mieux, une mise en commun des cultures. C'est dans cette veine que Edouard Mokwe a dirigé un collectif publié en 2019 qui exploite les pensées de Glissant et Césaire pour mieux affiner le vivre-ensemble³. Le chercheur à ce sujet affirme qu'« en ce qui concerne la créolisation dans la conception glissantienne, c'est la mise en contact de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit au monde, avec pour résultat une donnée nouvelle »⁴. De la rencontre des cultures, naissent au sens de Glissant, des « inextricables » et des « inattendus » qui désignent « avant même de les définir, la réalité ou le sens du Tout-Monde »⁵.

La société du vivre-ensemble recherchée par les Hommes est une société par essence « créole ». Glissant affirme à ce sujet que « j'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies »⁶. Ces éléments convoqués par le penseur pour signifier la créolité

¹Louis Dupont, « Pluralité culturelle et modernité » in *Géographie et culture*, N° 58, 2006, pp.99-117.

²Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17.

³ Edouard Mokwe, *Les pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, Lincom Studies, *Language and Literature*, 2019.

⁴ Edouard Mokwe, *op.cit.*, p. 2.

⁵Edouard Glissant, *Philosophie de la Relation*, Paris Gallimard, 2009, p. 28.

⁶ *Glissant, Traité du tout monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 194.

s'enracine dans ce qui appelle « La poétique de la relation » qui s'inscrit de ce fait dans une politique exempte de toute ambiguïté : le renouvellement des imaginaires et les visions du monde car, « l'identique et l'universel ont produit les désastres que l'on sait (l'esclavage, la colonisation, la domination impérialiste, la haine de soi telle qu'elle est décrite dans *Peau noire, masques blancs* de Fanon »¹. Le projet de Glissant consiste essentiellement à accorder une plus-value au métissage dans tous les domaines de la vie culturelles dans le but de rapprocher les peuples, les cultures et les continents. La Relation, à la fois processus et idéal des liens, dressée sur les identités, est la véritable acception du creuset à reconnaître dans la quête réciproque, la rencontre finalement des cultures entre-elles.

Le vivre-ensemble est ainsi défini dans une logique de valorisation des facteurs qui fondent et structurent les identités culturelles qui, à un certain moment donné de l'histoire, sont rentrées en contact. Dans *Eloge de la créolité*, Jean Barnabé & al. affirment clairement que « nous nous déclarons créoles »². Pour ces penseurs Antillais, la créolité est l'instance suprême qu'il faut intégrer de nos jours pour pacifier les rapports entre les différentes identités nationales et transnationales. Telle qu'elle est définie, c'est

Le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité. La créolité c'est l'agrégat interactionnel et transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins que le joug de l'histoire a réunis sur le même sol³.

Pour eux, on ne peut mieux négocier un vivre-ensemble qu'en considérant les réalités, les faits conférés par l'histoire pendant des millénaires. Ces faits sont et doivent être perçus comme des « véritables forgeries d'une humanité nouvelle »⁴. Ils terminent en précisant que la créolité est tributaire « de ce formidable « migrant ». Elle est donc « un maelstrom de signifiés dans un seul signifiant : une Totalité »⁵. Sont ici mises en commun et ce, dans une logique de valorisation et de considération, tout ce qui fait sens. La métaphore de « signifiés » est conséquemment convoquée pour représenter la kyrielle des cultures qui fondent ce qu'ils qualifient de « Totalité ». Partant, on peut conclure que, définir le vivre-ensemble suivant la thèse de la créolité ou la créolisation qui est et demeure un processus, c'est considérer les faits qui structurent la nouvelle humanité. Ceci étant, on s'inscrit automatiquement aux antipodes

¹ « La poétique de la relation et ses enjeux dans la littérature francophone d'Afrique subsaharienne : cas d'Henri Lopes, Sami Tchack, Abdourahman Waberi et Fatou Diome », thèse soutenue par Guedeyi Yaeneta Hayatou, Université d'Ottawa, Canada, 2016.

² Jean Barnabé & alli, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, p. 26.

³ Jean Barnabé & alli, *ibidem*.

⁴ Jean Barnabé & alli, *ibidem*.

⁵ Jean Barnabé & alli, *op.cit.*, p.27.

des tendances qui défendent « la fausse universalité, du monologuisme et de la pureté »¹. Il s'agit pour ainsi dire de prôner dans cette conception, une véritable « poétique de la Relation »² qui, en s'enracinant dans la pluralité du dire et du faire, devient une « poétique du divers »³. Somme toute, le vivre-ensemble est défini comme une dynamique constante qui libère l'humain du monde ancien des frontières, pour l'inscrire dans une autre humanité qui promeut le rhizome. C'est dans cette même veine que s'inscrit Achille Mbembe.

7.1.2- De la définition du vivre-ensemble suivant la conception de la *Plasticité*

La plasticité selon Mbembe correspond au mélange, à la rencontre entre les identités culturelles au plan international. Définir le vivre-ensemble suivant cette logique, revient à convoquer la transculturalité qui elle-même découle de la « transculturation » élaborée par l'anthropologue et ethnologue cubain Fernando Ortiz. Elle désigne les contacts entre plusieurs cultures, entre des identités culturelles plurielles et remet en question l'idée de l'autonomie des cultures. Ainsi, parler du vivre-ensemble revient à se situer au-delà de l'interculturel accéder à un méta niveau propice à une plus-value interculturelle. Pour Mbembe, l'heure est « à la traversée des espaces ». Ce rapprochement oblige dialogue, conversation sociale. C'est l'approche que tous les Hommes pourraient développer dans un contexte de mondialisation au sein duquel, il doit avoir un rapport d'osmose entre la culture apprise et celle acquise. On est dans un galvaudage que de chercher à créer des palissades dans le monde.

On voit bien que l'idée sous-jacente est celle du cosmopolitisme. Il s'agit à la fois d'un état d'esprit, d'une manière de vivre du « cosmopolite » c'est-à-dire, celui qui se considère non pas comme membre d'un Etat, d'une Nation ou d'un pays, mais comme un citoyen du monde. Puisque le sujet vivant est d'emblée ouvert au monde, il doit pouvoir se sentir membre de ce monde quel que soit son lieu d'appartenance. Tout individu appartient à l'ensemble de l'humanité puisque « le sentiment d'appartenance à la société du genre humain ne passe pas nécessairement par l'abstraction des différences individuantes » rappelle Mbembe dans une publication de *Paquot*⁴. Dorénavant, il n'y aura plus d'évènements qui

¹Jean Barnabé & al., *op.cit.*, p. 28.

²Nous citons Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op.cit.*

³ Nous citons Edouard Glissant, *Introduction à la poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

⁴ Catherine Coquio in « L'épreuve du monde et l'unité du monde. Achille Mbembe, entre Carl Schmitt et Frantz Fanon à propos de : Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, Éditions de la Découverte, 2016, 184 pages ». <http://www.info/publications-de-coquio-catherine-20833.htm> (on line) Consulté le 01^{er} avril 2018.

soient le propre de telle ou telle communauté d'individus. Mbembe parle de « mémoire du monde » en affirmant qu'

Aujourd'hui encore, il n'est pas clair aux yeux de tous, que l'esclavage des Nègres et les atrocités coloniales font partie de la mémoire du monde ; encore moins que cette mémoire, parce que commune, n'est pas la propriété des seuls peuples qui ont été victimes de ces événements, mais de l'humanité dans son ensemble ; ou encore que tant que nous serons incapables d'assumer les mémoires du « Tout-Monde », il sera impossible d'imaginer ce que pourrait être un monde véritablement universel.¹

On pourrait donc parler du vivre-ensemble en intégrant « la mémoire du monde ». Cette mémoire collective deviendrait un préalable majeur voire le préalable *sine qua non* à un partage véritable de l'humanité. Ceci étant, comment peut-on affirmer le partage du monde en instaurant des répartitions du point de vue des événements si tant est qu'il n'existe qu'un seul monde, qu'une seule humanité ? Les Hommes, où qu'ils se trouvent, doivent partager tous les moments qu'ils soient bons ou mauvais. Un fait qui se déroule en Afrique doit concerner tous les autres continents et vice versa. Le discours de Mbembe est une forme d'interpellation des humains à « une nouvelle humanité plus « planétaire », à une poétique de la terre et à un monde fait de chair de Tous et au sein duquel, chaque sujet humain peut de nouveau être porteur de sa parole, de son nom, de ses actes et de son désir »². Dès l'introduction de *Politiques de l'inimitié* : « L'épreuve du monde », le penseur évoque sa critique des nationalismes ataviques qui progressent dans un contexte de repeuplement de la Terre à la faveur des nouveaux cycles de circulation des populations. Dans l'humanité « universelle », « planétaire », se positionnent non plus les nationalismes ataviques mais bien au contraire, le métissage ou l'hybridité. Ainsi, dans l'ultime but de construire une société du vivre-ensemble qui s'étend au-delà des nationalismes ataviques au sein desquels « le principe de l'égalité est battu en brèche aussi bien par la loi de l'origine commune et de la communauté de souche que par le fractionnement de la citoyenneté et de sa déclinaison en citoyenneté « pure » (celle des autochtones) et en citoyenneté d'emprunt (celle-là qui, d'ores et déjà précarisée, n'est à l'abri de la déchéance) »³. Ceci permet d'embrayer sur la conception Morinienne de la terre-partie.

¹Mbembe, *op.cit.*, p. 104.

²Mbembe, *op.cit.*, p. 145.

³ Achille Mbembe, *op.cit.*, p. 10

7.1.3- De la définition du vivre-ensemble à partir de *La Terre-patrie*

Les travaux d'Edgard Morin notamment son ouvrage¹ en collaboration avec Anne Brigitte Kern, définissant les rapports de l'Homme sur la planète terre permet de définir et situer le vivre-ensemble dans une mouvance d'interaction « d'un cosmos à l'autre »². En précisant que ladite planète est une « Terre de vie »³, il précise que les relations devraient se fonder sur un saut qualitatif et quantitatif régi par une « nature computationnelle-informationnelle-communicationnelle »⁴. Ces facteurs sont déterminés par une certaine « unité anthropologique »⁵. Pour le penseur en effet, il ne devrait logiquement avoir aucune raison qui amènerait les Hommes à vivre dans les inimitiés puisque, affirme-t-il :

Si diverses soient ses appartenances de gènes, de sols, de communautés, de rites, de mythes et d'idées, Homo sapiens a une identité fondamentalement commune à tous ses représentant. Qu'il soit issu ou non d'un ancêtre unique, il relève d'une unité génétique d'espèce qui rend l'inter-inter fécondation possible entre tous les hommes et femmes, quelle que soit leur race.⁶

Cette assertion a ceci de particulier qu'elle revient sur le concept de race qui représente l'un des soubassements de la pratique de l'inimitié, obstacle majeur au vivre-ensemble. Sa singularité tient aussi de ce qu'elle reconnaît certes qu'il y a et peut y avoir, des disparités cosmogoniques, culturelles mais, le déterminant majeur réside dans la réalité unificatrice : « l'unité génétique » qui devrait amener les Hommes à s'inscrire viscéralement, aux antipodes « de types dominants d'attitudes, de comportements, d'agressivité, de débonnarité »⁷. Le vivre-ensemble suivant cette tendance apparaît comme la voie *sine qua non* sinon messianique qui aiderait à sortir des « différences nées de la diversité des langues, des mythes, des cultures ethnocentriques (qui) ont occulté aux uns et aux autres l'identité bio-anthropologique commune »⁸. En revenant sur les concepts d'ennemi ou d'étranger qui « apparaît aux archaïques comme dieu ou démon »⁹, il montre clairement et interpelle les humains à une reconnaissance réciproque de la vraie et réelle qualification identitaire : « son unité diversité »¹⁰.

¹ Edgard Morin, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 2010.

² Edgard Morin, *op.cit.*, p. 54.

³ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 63.

⁴ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 65.

⁵ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 74.

⁶ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 74.

⁷ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 77.

⁸ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 77.

⁹ Edgard Morin, *ibidem*.

¹⁰ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 79.

En conclusion, le vivre-ensemble se définit ici dans la sphère de la fédération de la terre car « la civilisation de la civilisation requiert l'intercommunication entre les sociétés et plus encore leur association organique à l'échelle planétaire »¹. Pour lui, « fédérer la terre » devient pour ainsi dire une finalité sans précédente et sans la moindre équivoque à partir du moment où, en s'inscrivant dans la même optique qu'Homi Bhabha, « la nation a épuisé sa fonction historique d'émancipation des peuples colonisés ou subjugués »². Définir et appliquer le vivre-ensemble selon Morin, c'est renégocier les rapports de manière à ce que chaque habitant possède « la carte d'identité terrienne »³.

7.1.4- Le vivre-ensemble selon Jacques Chatué

Dans la logique de Chatué, la dimension spatiale est une donnée singulière de la conception du vivre-ensemble. En tant que tel, il pense notamment que le vivre-ensemble se définit d'abord en terme de territoire et de nation. À juste titre, l'épistémologue écrit : « le vivre-ensemble, ce besoin d'un habiter-ensemble, et même d'un exploiter-ensemble territorialisé ». Dans sa conception, le facteur déterminant est l'élément « ensemble ». Tout devra se faire ensemble. Ceci dit, il pose quelques voies et moyens pour parvenir, construire et définir un réel vivre-ensemble en ces termes : « l'un des moyens d'y parvenir est de dire la richesse du territoire en tant que richesse commune »⁴. Ce qui intéresse dans cette citation du philosophe, c'est le principe de l'en-commun c'est-à-dire le fait de tout envisager dans une collégialité. Vu sous cet angle, « l'on pourrait habiter un territoire comme on habiterait une maison. C'est-à-dire comme *un mien collectif* et un *notre individuel*, tenus pour constitutif d'un *soi collectif* »⁵. Trois expressions sont d'une importance capitale dans cette explication du philosophe. S'il est vrai *a priori*, qu'elles semblent antagoniques, il convient de préciser qu'elles permettent significativement de cerner la pensée philosophique de Chatué. *Le mien collectif* signifie que ce qui est à moi appartient aussi à la société, mieux à la communauté; ce qui appartient à la communauté m'appartient en retour d'où le *nôtre individuel* et en les globalisant, on se situe dans un *soi collectif*. Dès lors, Chatué affirme: « la pensée du territoire rappelle au philosophe à quel point le mien peut, analogiquement, tenir lieu d'être-associé, dans une co-ontologie de haute portée axiologique »⁶.

¹ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 155.

² Edgard Morin, *ibidem*.

³ Edgard Morin, *op.cit.*, p. 55.

⁴ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus, op.cit.*, p. 70.

⁵ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus, op.cit.*, p.59.

⁶ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus, ibidem*.

En outre, le facteur nation occupe également une place de choix dans la compréhension du vivre-ensemble chez Jacques Chatué. Il dit à ce sujet que : « c'est par la nation que devient possible un vivre-ensemble qui soit aussi un gouverner-ensemble, un gouverner participatif »¹ auxquels s'ajoutent inexorablement le « penser ensemble » si tant est que

Dès lors qu'il est question de penser ensemble en zones grises, il convient de rester attentif au fait qu'il s'agit de pensées *philosophiques*, aux sens où l'entendait Descartes, comme quête rationnelle et désirante de savoirs rationnels et normatifs, c'est-à-dire motivés par des objectifs de vérité et de puissance. Car, pas plus que le vivre-ensemble fondé sur les vertus œcuméniques de l'idéologie ou de l'amour (Gotthold Ephraïm Lessing, Nathan le sage), le penser-ensemble ne peut se séparer de l'attention à la vérité et à la vertu²

Ainsi, la volonté de la construction d'un lien social se traduit au-delà la dynamique, en termes de stratégies. En effet,

Nous sommes, de par notre indéniable et très singulière victimité, poussés à la lucidité extrême qui doit se traduire en termes stratégiques. Elle enjoint à l'auto-organisation *a minima*, d'où seulement pourra s'envisager la problématique du « Que-faire-ensemble », qui, elle, dépend moins d'une métaphysique de l'être-ensemble induisant le vivre-ensemble d'imposition culturelle, que de la seule nécessité, toute naturelle, de la *commensurabilité* circonstanciée³.

Somme toute, Jacques Chatué pense que ce n'est aucunement en termes éthiques et surtout « raciaux qu'il convient de poser la problématique de notre affirmation »⁴. Sa compréhension du vivre-ensemble met en avant le penser-ensemble, l'habiter-ensemble, et l'exploiter-ensemble qui se traduisent dans et par le territoire et la nation puisque c'est par et dans la *territorialité de la philosophie* et partant le sens de son rapport aux intérêts premiers de la nation, en tant qu'intérêts de survie et d'affirmation /résistance »⁵. Cette pensée fondée sur la *réticularité*, embrasse à plus d'un égard, les théories développées quand il aborde la question de la transculturalité fondée sur « la Nouvelle anthropologie ». En réalité, « il est question – écrit le penseur-d'unifier les sciences humaines en unifiant l'homme lui-même. Ce qui consiste à faire de nous des êtres en image des autres : inertes ou vivants, physiques ou psychiques, naturels ou culturels et notamment technologiques »⁶. Et c'est à partir de cette conception de Jacques Chatué que cette recherche entant redéfinir le concept de vivre-ensemble.

¹ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, *op.cit.*, p.76.

² Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, *op.cit.*, p. 77.

³ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, *op.cit.*, p. 140.

⁴ Jacques Chatué, *ibidem*.

⁵ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, *op.cit.*, p. 11.

⁶ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, *op.cit.*, p. 131.

7.1.5- Pour une redéfinition du vivre-ensemble

Dans ce point, il est question de redéfinir le vivre-ensemble à l'aune de la fiction francophone notamment celle de Gaston-Pal Effa. Il revient et convient dès lors de répondre à la question suivante : qu'est-ce-que le vivre-ensemble ? La présente étude se donne pour modeste ambition d'y apporter des éléments de réponse. En effet redéfinir le vivre-ensemble à notre entendement, c'est partir de l'existant : l'interculturalité et de la transculturalité pour intégrer *l'inter espèce* qui à son tour, a pour fondement, la *biophilia* et la *zoophilia* si tant est que « tous les êtres sont inter-reliés et communiquent entre eux par Dieu »¹. Signalons à ce niveau que dans la dimension philosophique de Simondon, on reconnaît la théorie d'un *en soi des choses*. En le reprenant Chatué écrit notamment que

Pour notre philosophe internaliste de la technique, il faut s'efforcer, en l'occurrence, d'entrer en symbiose avec le mouvement de ce qui constitue tout être : la relation. À partir d'elle, il devient possible de surmonter les oppositions aussi bien méthodologiques qu'ontologiques : par exemple celles de l'explication et de la compréhension, comme aussi celles de l'individuel et du collectif, sans oublier celles, interspécifiques, de la nature et de l'homme, du naturel et de l'artificiel, de la nature et de la culture.²

Ceci dit, ce point de la recherche, envisage le vivre-ensemble non pas comme une donnée statutaire et callée, mais comme une dynamique, une construction dans le fond comme dans sa conception épistémologique. S'il est vrai que pour Jacques Chatué que « dans toutes les sciences, dans tous les champs intellectuels, c'est au philosophe qu'incombe l'art du re-travail des concepts »³, notre ambition n'est pas de nous substituer aux philosophes épistémologues, mais simplement de partir des analyses faites en amont pour redéfinir le vivre-ensemble.

La dynamique est un concept employé prioritairement en mécanique signifiant l'étude du mouvement dans ses rapports avec les forces qui le produisent. Relevant de la didactique, il prend le sens d'un procès qui considère les choses dans leur mouvement, leur devenir. Philosophiquement parlant, la dynamique désigne tout système qui, dans l'explication de l'univers, admet l'existence des forces irréductibles à la masse et au mouvement. Dès lors étudier la dynamique d'une notion comme celle du vivre-ensemble, c'est questionner sa vitalité, son aspect évolutif du point de vue scientifique car il n'y a de savoir que ce qui peut être enseigné et qui évolue au fil du temps. Il est donc question d'étudier les différentes facettes du vivre-ensemble, et voir comment son apperception est active et évolutive,

¹ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, op.cit., p. 133.

² Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, op.cit., p. 132.

³ Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus*, op.cit., p.70.

intégrant la fusion voire l'incorporation d'autres facteurs plus ou mieux connus dans le champ épistémique des études littéraires et culturelles.

Primo, entant que concept, il représente une réalité sociologique qui sous-tend les harmonies entre les différentes composantes de la société. En réalité, le vivre-ensemble est un fait social puisqu'il obéit aux critères de l'extériorité, de la contrainte, de la généralité et de la régularité. En tant que tel, il n'a de sens que dans un contexte de pluralité puisque pour Francine Saillant, « la recherche du vivre ensemble demeure une quête permanente, dans une aspiration à mieux prendre en compte la diversité qui caractérise nos sociétés »¹. Toutefois, à ce niveau, il ne s'agit pas de la diversité vue uniquement sous une dimension culturelle, donc de la multiplicité des Hommes, mais d'une diversité en termes de pluralité des espèces. Redéfinir ce concept c'est emprunter l'une des voies possibles pour « dépasser les perspectives identitaires et leurs dérivés communautaristes »² pour en principe, réinsérer dans les habitudes, une nouvelle dynamique de vivre avec l'animal et le végétal de manière à ce que chacune de ces espèces puisse garantir à l'autre, une certaine stabilité.

Par ailleurs, il s'agit de renégocier les rapports de l'Homme avec son milieu naturel afin qu'il adopte premièrement envers son semblable humain, sans que les attitudes ne se fondent sur une émulation ethnique, religieuse, nationale ou raciale, une réelle fraternité, solidarité et respect de la différence. Deuxièmement, il s'agit de revoir les tendances anthropocentriques qui confèrent à l'Homme, une suprématie et lui consacrent une fausse rationalité qui l'amène à manifester du mépris vis-à-vis des espèces animale et végétale estimant que celles-ci sont des vivants inférieurs et sans âme. C'est la raison pour laquelle en redéfinissant le vivre-ensemble, nous pensons qu'il y a dès lors matière d'exécuter un turbin ou un labeur de déconstruction et d'approfondissement pour une réflexion collective plus abyssale qui aiderait à penser une meilleure stabilité sociale et sociétale. Ceci revient à reconnaître non seulement la cohabitation des sociétés, mais aussi et surtout, la multiplicité des rapports sociaux qui permettent aux différentes instances de faire société.

Au demeurant, on peut se poser la question suivante : qu'est-ce qui viendra désormais en esprit quand on évoquera la notion de vivre-ensemble ? Pour y répondre, il faudra la mobilisation des langages humain, animal et végétal. Car, comme on l'a vu avec Effa dans sa prose fictive, « tout parle. Tout écoute ». Dans la démarche du vivre-ensemble, il y en a, somme toute, toute la reconnaissance et le respect des « substances naturelles (qui) sont tous les corps observables sur la surface de la Terre. Modelés sur les dessins primitifs du créateur, ils

¹Francine Saillant, *op.cit.*, p. X.

² Francine Saillant, *op.cit.*, p. 2.

forment trois règnes, dont les limites semblent se confondre dans les Zoophytes »¹. En intégrant d'autres espèces dans la redéfinition du concept de vivre-ensemble, on sensibilise sur un nouveau style de vie en « donnant les moyens à chacun de développer et d'exprimer les intuitions fondamentales qui sont les siennes au sujet de la valeur absolue de la nature ».² Par cette nouvelle acception, qui montre que la vie sur terre est systématique, il est question de montrer que « nous devons concevoir les besoins vitaux des écosystèmes et d'autres espèces comme nos propres besoins. Voilà qui annule tout conflit d'intérêts et qui nous permet d'atteindre la réalisation de soi et la plénitude »³. Tout acte conscient ou pas appliqué à d'autres espèces par l'Homme impacte sa propre vie « car la vie est comme un océan où toutes les vagues se mêlent et se confondent. Un coup porté en un lieu donné se répercute jusqu'à l'extrémité opposée de la terre »⁴. Dans la quête permanente du vivre-ensemble, il ya voyage dans « les mondes inconnus »⁵ : les mondes animal et végétal qui restent un mystère pour beaucoup. Par cette redéfinition, le concept de vivre-ensemble devient une notion non plus politique, mais une dynamique, un objet réel de recherche.

7.2- Mises des traits caractéristiques du vivre-ensemble dans la fiction

De la lecture des œuvres effaennes, il ressort clairement que d'un texte à un autre, il ne se lasse de présenter les atouts d'une société africaine singularisée par les rapports d'osmose entre l'Homme et d'autres éléments de la nature. Cette littérature a donc recours, entre autres, à l'oralité et à l'écriture de soi. Pour mieux comprendre une telle production, il est nécessaire d'analyser leurs enjeux fondamentaux. Ceci permet sur le plan épistémologique, d'interpréter ces déterminants littéraires qui concourent à sortir les littératures africaines francophones en l'occurrence de l'imposture et de la domination littéraire : il s'agit ni plus ni moins de « la tentative et la tentation de redéfinir les sciences à partir de critères contextuels qui se veulent clairement extérieurs à ceux imposés par le monde occidental »⁶. Cela passe nécessairement par l'analyse d'une écriture hybride qui intègre l'oralité.

¹Ariane Debourdeau, *op.cit.*, p. 32.

² Arne Naes, *Ecologie, Communauté et style de vie*, *op.cit.*, p. 23.

³Arne Naes, *op.cit.*, p. 35.

⁴Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Lausanne, Rencontre, 1968, p. 558, cité par Arne Naes, *op.cit.*, p. 35.

⁵ Jacob Von Uexkull, « Mondes animaux et monde humain » in *Les Grands textes fondateurs de l'écologie*, *op.cit.*, p. 97.

⁶Jacques Chatue, *op.cit.*, p.117.

7.2.1- Les enjeux de l'oralité

L'alternance entre l'écrit et l'oral ou mieux l'intégration de l'oral dans l'écrit à une plus-value à plusieurs niveaux notamment la production d'une littérature authentique et la quête du lectorat. Le concept de littérature authentique, est formé de deux mots « littérature » et « authentique ». Ainsi, bien que ne faisant pas unanimité entre les chercheurs, la littérature peut être définie comme toute production écrite ou orale traduisant une pensée. Charles Dubois la définit comme la pensée accédant à la beauté. En effet, il est reconnu qu'il n'existe pas de productions *ex nihilo*, c'est-à-dire à base de rien. Dès lors, la littérature se veut d'être une réflexion sur la vie, sur les réalités d'une société exprimées et réalisées par la voie écrite ou orale. En tant qu'art, elle vise le plus souvent une dimension esthétique. Ce produit de l'imagination a pour but ultime, d'amener le lecteur à éprouver du plaisir en même temps qu'il le moralise. S'inscrivant dans cette logique, Jean Paul Sartre¹ affirme qu'on n'est pas écrivain pour avoir opté de dire certaines choses, mais surtout pour avoir choisi de les dire d'une certaine manière. Le concept « authentique » quant à lui, vient du grec « authentikos » qui signifie, ce « qui fait autorité ». Ainsi, la notion d'authenticité connote l'autonomie, l'existence qui a sa signification en elle-même. Jokilehto et King affirment que : « *l'existence* de satisfaire à la définition rigoureuse de ce qui est authentique peut être comprise comme la nécessité d'être dans le vrai, c'est-à-dire que le bien proposé pour inscription (...) doit véritablement être ce que l'on prétend qu'il est »². Dans la perspective de ces auteurs, la conception d'une œuvre d'art est hautement tributaire de la véracité mise en exergue permettant de définir ainsi son importance et sa pertinence. Nous définissons ainsi « la littérature africaine authentique » comme une production littéraire qu'elle soit écrite ou orale en langue locale ou non fondée sur les réalités sociales et réalisée par le moyen d'outils du ressort de l'Afrique. Il convient de rappeler qu'ici, nous courons le risque du paradoxe à partir du moment où les langues peuvent ne pas être celles nationales. Mais reconnaissons avec Achille Mbembe que les langues occidentales, le français en l'occurrence, devra être considérée comme « langue africaine »³.

¹ La conception sartrienne de la littérature est exprimée dans le classique *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Seuil, 1948.

² Jokilehto & King, « Authenticité et intégrité » in *Authenticité et intégrité dans Great Zimbabwe*, 2000, pp. 30-32.

³ Achille Mbembe, « Francophonie et politique du monde », *op.cit.*, p.2.

Les textes africains intégrant l'oralité participent donc d'une épistémologie de l'Afrique, de « l'idée-clé d'une Afrique se pensant en sujet de sa propre pensée »¹. Ceci permet pour ainsi dire, aux lecteurs d'avoir de nouvelles « approches littéraires de l'oralité africaine »². C'est dans cette même veine que l'oralité se voit mutée de sa voie traditionnelle pour reprendre corps dans le texte littéraire. On peut lire à ce niveau, un double enjeu. Au-delà du renouvellement formel, on voit que le texte littéraire permet finalement aux différents genres oraux de reprendre corps et de subsister à la désuétude. Au sens où l'entend Dili Palai,

L'oralité autrement appelée tradition orale, est au carrefour de diverses disciplines des sciences humaines et sociales dont les plus en vue sont la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, les arts visuels, les arts musicaux, la linguistique et la littérature. Dans ces deux derniers cas, l'oralité se manifeste comme un acte de langage et comme un sujet littéraire, au vu de sa richesse esthétique³.

Ainsi, les différentes formes d'oralité (chant, conte, mythe, proverbe, légende) mise en exergue dans les chapitres précédents montrent qu'on assiste à l'émergence d'une nouvelle esthétique qui se pose en termes de « métissage et de complémentarité »⁴ entre l'écrit et l'oral. Cette volonté manifeste repose sur le fait que « l'oralité irrigue leurs écrits, l'objectif étant de « défendre et d'illustrer les langues et les cultures africaines, jusqu'alors occultées ou méprisées par l'Occident »⁵. Au sein des romans comme nous l'avons vu plus haut, l'auteur se passe parfois pour un conteur, un moralisateur, un enseignant à partir de l'oralité. Dans ce cas, ce n'est pas d'abord la réalité sociale qui est mise en exergue, mais cette réalité sociale est perçue à partir de l'esthétique elle-même. Avec l'oralité, le texte littéraire africain semble se constitué en lui-même.

Par ailleurs, les enjeux de l'oralité se lisent aussi sous l'angle d'une quête de légitimité, d'un repositionnement dans le champ littéraire voire d'une « re-canonisation ». Le canon est l'ensemble des paramètres définitionnels de la littérature. Autrement dit, c'est l'ensemble de qualités permettant de définir une littérature. Il est constitué de l'espace d'écriture, des instances de production, de consommation et de légitimation et bien sûr, de la langue. Le champ littéraire africain et camerounais en particulier souffre de plusieurs

¹ Jacques Chatue, *op.cit.*, p. 129.

² Baumgardt Ursula & Ugochukwu Françoise (dir.), *Approches littéraires de l'oralité africaine*, Paris, Karthala, 2005.

³ Clément Dili Palai, *Oralité africaine : les enjeux contemporains d'une métamorphose*, Yaoundé, Clé, 2015, p.7.

⁴ Dili Palai, *op.cit.*, p. 67.

⁵ Bernard Mouralis, « littératures africaines, oral, savoir » in *Semen*, 18 cité par Dili Palai, *op.cit.*, p. 67.

anathèmes notamment son atomisation, sa dépendance, son expatriation et en fin de compte son authenticité est remise en question. À ce sujet, Yves-Abel Feze affirme :

L'un des handicaps à l'appréhension claire et complète de la littérature camerounaise est, sans nul doute, outre le fait de s'écrire en deux langues (l'anglais et le français), d'être produite aussi bien à l'intérieur du triangle national (on parlera alors de littérature endogène) qu'à l'extérieur de celui-ci¹.

En élaborant une épistémologie de la littérature africaine en général et camerounaise en particulier, il est possible de théoriser l'oralité qui peut, à partir de ce moment, lui servir de soubassement ou de marqueur identitaire et d'authenticité.

D'autre part, il importe de lire un enjeu concurrentiel de la part des écrivains. Pour David N'Goran, les écrivains sont dans une logique d'authenticité en vue de se repositionner dans le champ littéraire comme de véritable spécialiste. C'est donc à dessein que la plupart des écrivains contemporains se singularisent par une écriture hybride. Dans un article consacré à l'auteur : « Oralité, tradition, champ littéraire africain » le critique montre en effet que l'exploitation des traditions et de l'oralité au sein des textes africains se dresse sur un double intérêt. À ce sujet, il affirme que le premier réside dans une recherche de légitimité. Les auteurs tiennent à montrer qu'ils sont qualifiés pour ce type de productions. Dans cette perspective, ils tiennent un discours sur la pratique littéraire. Par la suite, il s'agit de présenter l'écrivain dans une figure de l'élite, suggérant ainsi que la manipulation de ces motifs n'est pas à la portée de tout un chacun.

En dernier ressort, tout ce qui fait la part belle de la société africaine devrait au-delà même de la simple oralité, œuvrer à la théorisation d'une nouvelle littérature africaine. Cette dimension épistémologique permettrait de revisiter le rapport de l'infériorisation à la fois anthropologique et social, mais aussi et surtout, littéraire à partir du moment où elle permet à l'écrivain, de se créer une autre langue hybride dans le fond et sur la forme qui lui permet de rendre compte de la société dans laquelle il vit, d'assurer sa liberté expressive, donc de se libérer viscéralement de l'imposition de la métropole par le simple truchement de ce qu'il est convenu d'appeler le canon littéraire. Jean-Marc Moura précise clairement que :

La langue ne précède pas l'œuvre postcoloniale. L'écrivain y négocie un code langagier, propre à sa culture et à son individualité. On peut en l'occurrence parler, avec Lise Gauvin, de surconscience linguistique puisqu'écrire est un véritable acte de langage, le choix d'une langue d'écriture engageant de fait toute conception de la

¹ Yves- Abel Feze, « La réception endogène des écrivains camerounais de la diaspora ou les limites du champ littéraire national » in *Ethiopiennes*, 2011, N° 86, p. 1.

littérature. À cause de sa situation, l'auteur francophone est condamné à penser la langue¹.

Il conviendrait dans ces littérature d'accorder un point d'honneur comme l'a fait Effa, aux valeurs communautarismes africaines singularisées par l'esthétique et la scénographie du conte afin de montrer que les peuples dits primitifs loin de leurs prétendues formes tératologiques, des modes de pensée prélogiques, des formes politiques dépassées, des institutions arriérées ou des technologies archaïques et donc inefficaces, ont des savoirs et des valeurs endogènes, une ambiance sociale caractérisée par la fraternité, la solidarité et la concorde. Puisqu'il s'agit de sortir de cette tératologie, la scénographie y joue ainsi un important rôle. Pour mieux comprendre cette dimension scénographique et son enjeu qui intègre toutes les sphères anthropologiques et spatiales, citons *in extenso* Jean-Marc Moura :

Une étude de la poétique postcoloniale se concentre non sur la situation d'énonciation de l'œuvre, concept linguistique et transféré au plan sociohistorique, mais sur la situation d'énonciation que s'assigne l'œuvre elle-même (situation que l'œuvre présuppose et qu'en retour elle valide) ; et dont l'ensemble des signes déchiffrables dans l'œuvre peut être appelé la scénographie. Celle-ci articule l'œuvre et le monde et constitue l'inscription légitimant d'un texte. Par la scénographie l'œuvre définit les statuts d'énonciateur et de co-énonciateur, l'espace et le temps à partir desquels se développe l'énonciation qu'elle suppose. La scénographie est elle-même dominée par la scène littéraire, qui confère à l'œuvre son cadre pragmatique, associant une position d'« auteur » et une position de « public », et imposant le rituel discursif propre à tel genre. Loin d'être un message contingent, la scénographie ne fait donc qu'une avec l'œuvre qu'elle soutient et qui la soutient. Elle est un dispositif qui permet d'articuler l'œuvre sur ce dont elle surgit : vie de l'auteur, société, culture, dispositif proprement littéraire et s'il est vrai que la littérature est un discours dont l'identité se constitue à travers la négociation de son droit à venir au monde, à énoncer comme il le fait. On perçoit tout l'intérêt d'une étude postcoloniale de la scénographie. Les littératures francophones s'inscrivent dans une situation d'énonciation (réelle) où coexistent des univers symboliques divers dont l'un a d'abord été imposé et a reçu le statut de modèle².

Cette citation aussi longue a ceci de particulier, qu'elle permet de comprendre de manière simpliste et spécifique, le rôle que le renouvellement linguistique joue dans les littératures francophones postcoloniales. Somme toute, « il s'agit ainsi de mettre en évidence la singularité de littératures émergentes par rapport au canon occidental et de rendre justice aux conditions de production et aux contextes dans lesquels s'ancrent ces littératures »³. En

¹ Jean Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *op.cit.*, p.119.

² Jean Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *ibidem*.

³ VERNAY Jean-François (2019), « Entretien avec Jean-Marc Moura : du postcolonialisme en littérature », *op.cit.*, p.2.

utilisant une langue qui n'est pas conforme au canon de la métropole, le texte renseigne par l'art de la représentation sur l'écrivain lui-même, le lectorat, la société de référence, les cultures qu'elle porte et la dimension littéraire elle-même qui reste moins négligeable auxquels s'associe inéluctablement, la propre vie de auteur puisque ces textes sont vus comme de nouvelles écritures de soi.

7.2.2- Les enjeux de l'écriture de soi

Telle qu'analysée, l'écriture de soi permet d'affirmer une certaine identité. En s'inspirant de sa propre vie, partagée entre d'une part, la tradition africaine et la culture occidentale d'autre part pour réaliser l'autofiction et l'autobiographie, Effa fait de son texte, la vitrine de la rencontre culturelle et des mécanismes de la tradition africaine qui permettent de redéfinir les rapports entre l'humain et les autres êtres vivants. Trois techniques sont ainsi mis en exergue, premièrement le choix de raconter ou de narrer en utilisant uniquement le « je » sans nommer la personne, deuxièmement, en choisissant des héros qui, sur le plan intellectuel, moral et physique, incarnent la personne et la personnalité de l'écrivain, et troisièmement, en optant pour un narrateur extra diégétique. Dès lors, les différents éléments décrits dans les pages précédentes en rapport au vivre-ensemble en l'occurrence la tradition, le voyage, le choc culturel, le rejet, le métissage, l'hybridité pour ne citer que ceux-ci représentent chacun pour sa part, un tournant, une étape de la vie de Gaston-Paul Effa.

De plus, en produisant des textes sur sa propre personne et personnalité, fils de féticheur, et partisan de l'animisme, son texte devient nettement un symbole, un lieu de recueillement pour des africains en perte de repères dans une Afrique meurtrie par les affres de la colonisation et de la domination culturelle. On comprend donc Lejeune quand il parle de l'autobiographie en termes de « genre référentiel, elle est naturellement soumise en même temps à l'impératif de ressemblance au niveau du modèle »¹. Le monde référentiel ici permet d'étayer à suffisance la mise en mots de la grande corrélation qui existe au sein des sociétés africaines entre les humains et les non humains. Le lectorat est ainsi invité à lire le texte de Gaston-Paul Effa avec un certain recul et abnégation. C'est dire qu'il doit « lire les romans non seulement comme des fictions renvoyant à une vérité de la « nature humaine »² mais davantage comme des éléments « révélateurs d'un individu »³. À partir de ce moment, il s'agit

¹ Philippe Lejeune, *op.cit.*, p.40.

²Lejeune, *op.cit.*, p. 42.

³ Lejeune, *ibidem*.

de trouver ou d'apporter selon le cas, un sens à l'existence ou à sa propre existence et de voir que « le texte est un objet moral ; c'est l'écrit en tant qu'il participe au contrat social ; il assujettit, exige qu'on l'observe et le respecte »¹. Dès lors, il laisse une trace de lui, de ce qu'il a lui-même vécu afin que son texte serve entre autres de trace, de séquelle, de boussole, de repères historiques partant, de lieux d'archivages historiques afin de sensibiliser la masse des lecteurs sur les réalités excitantes et ici, il s'agit du racisme dont sont victimes les Noirs même dans leur volonté d'assimilation, de l'hospitalité qui caractérise les Africains, de la tradition qui ne peut en aucun cas être renvoyé aux calendes et enfin, les mérites de la philosophie africaine qui en fin de compte, interpelle l'Homme à sortir de l'anthropocentrisme ou de l'orgueil car « l'orgueil, c'est le fait de fuir les choses simples et de croire que l'on est fait pour les plus grandes » (*DPH*, 69). Somme toute, la vie de l'écrivain permet ainsi de produire une littérature d'un autre genre fondée sur l'inter-espèce donc sur le vivre-ensemble.

¹ Edmond Cros, *op.cit.*, p. 45.

Conclusion

En définitive, ce chapitre portait sur les enjeux épistémologiques du vivre-ensemble. Ce faisant, il a permis de voir que la mise en commun de toutes les espèces dans les textes d'Effa présente certains traits caractéristiques que sont l'oralité, l'hybridité linguistique, l'autofiction et l'autoreprésentation. La symbiose de ses éléments qui permettent à l'écrivain camerounais de la diaspora de produire des textes interspécifiques ont des enjeux dans le champ épistémique des littératures africaines. Entre autres, il s'agit de la production d'une littérature authentique, la quête de légitimité voire la ré-canonisation et le repositionnement dans le champ littéraire. L'analyse montre également l'intérêt que l'écrivain accorde à sa vie personnelle qui lui permet de mettre en exergue la symbiose l'Homme, l'Animal et le Végétal. En dernier ressort, le chapitre a proposé une théorie du vivre-ensemble. On a exploré les travaux de Mbembe, Glissant et Morin qui permettent une définition du vivre-ensemble dans la logique *inter* et/ou *trans* culturelle. Au demeurant, on a redéfini le vivre-ensemble en montrant clairement qu'il s'agit de la pacification et des harmonies entre les espèces humaine, animale et végétale. Partant de cette théorie du vivre-ensemble, comment cela se matérialise-t-elle sur le plan éthique et pour quels buts ?

CHAPITRE HUITIÈME : ENJEUX ÉTHIQUES DE L'ÉCRITURE
EFFAENNE DU VIVRE-ENSEMBLE

Introduction

La lecture de l'œuvre de Gaston-Paul Effa montre que l'espace de fiction est dichotomique. Dans le premier qui est la société africaine, on observe une certaine fraternité non seulement entre les membres de la communauté, mais aussi les personnages étrangers qui y migrent ; ils s'intègrent aisément car l'accueil qui leur est réservé est d'une cordialité sans précédent. Pourtant, au sein de la société occidentale, les personnages africains qui s'efforcent même à s'assimiler peine à s'intégrer significativement et par ricochet, sont victimes des « politiques de l'inimitié » sur certains aspects notamment racial et discriminatoire notamment. À partir de ce constat, on peut légitimement questionner la pertinence d'une telle production artistique. Si les personnages occidentaux qui migrent vers l'Afrique s'en sortent plus que victorieux et enrichis de leur aventure et ceux originaires d'Afrique sont rejetés ; n'est-ce pas un moyen pour l'écrivain de présenter les mérites d'une Afrique dont la philosophie sur le plan éthique est la fraternité ? Le but recherché dans ce chapitre est donc d'apporter des éléments de réponse à cette problématique en présentant les enjeux sur le plan éthique du vivre-ensemble à partir du modèle fraternel africain qui intègre *illico presto*, les valeurs d'autres espèces dans son mode de vie. Pour ce faire, il va s'atteler à présenter tour à tour, les éléments qui, selon Achille Mbembe et Glissant, sont des fondamentaux pour la cohésion sociale au plus haut niveau au même titre qu'il va présenter les atouts de l'interculturalité et enfin l'inter-espèce comme un mode de vie.

8.1- Du Vivre-ensemble et la sublimation de l'axiologie africaine

Dans la prose de Gaston-Paul Effa, on voit sa volonté de montrer que les Hommes doivent développer une nouvelle éthique de la vie qui tient compte de certaines données existentielles notamment la mobilité qui représente une nature humaine. En effet, dans tous les textes qui servent de corpus, il y a toujours une mobilité qui caractérise les personnages de l'Afrique pour l'Europe et vice versa. Il convient pour les Hommes de voyager et de se partager le monde, car tous y sont de simples passants. La fugacité, la vulnérabilité et la nature qui sont communs aux êtres doivent les astreindre dans une « pratique de re-symbolisation » « resubjectivante » rendant possible une « rencontre authentique avec d'autres » qui s'oppose d'ailleurs viscéralement à la fausse rencontre coloniale¹. Dans cette mesure, il importe d'analyser, entre autres, le partage du monde, l'éthique du passant, la relation à autrui et la politique du semblable. Ces aspects seront convoqués pour montrer leurs mises perpétuelles sur le plan éthique ; c'est-à-dire ce que l'on pourrait gagner en appliquant un certain mode de vie. Puisque que selon Faustin Mvogo, l'éthique doit faire l'objet d'une quête. Elle est un objet de conquête. Il s'agit ainsi « d'amener les gens à tourner le dos à l'immobilisme, à l'injustice, à l'iniquité, aux exclusions »².

8.1.1- De l'éthique du passant

La mort est le premier dénominateur commun à tous les Hommes nonobstant leur statut dans la société. Cette fatalité, ce destin commun est considéré par Mbembe comme un appel fort évocateur. Puisque tous sont destinés à mourir, il faut par-delà les divergences, les intérêts, cultiver une philosophie qui permet à tous de reconnaître cette nature, cette finitude : « *l'éthique du passant* ». L'Homme est donc appelé à voyager et à rentrer en contact avec d'autres semblables. On peut ainsi lire : « après vingt et un ans d'exil en France... » (YI, 28) S'il est donc vrai que tous les humains ont un séjour limité sur terre, il résulte important voire impératif de vivre de manière à s'accepter mutuellement, à reconnaître et à accorder la même importance qu'on s'accorde à l'autre. Ainsi, lorsque Achille Mbembe pose la question : « pourquoi envers et contre tout, dois-je malgré tout veiller sur autrui (...) ? »³. C'est en vertu de « la reconnaissance réciproque de nos communes vulnérabilité et finitude »⁴.

¹Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p.12.

²Faustin Mvogo, op.cit., p. 193.

³Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p.9.

⁴Mbembe, *ibidem*.

« L'éthique du passant » se veut aussi d'être la possibilité pour tous les individus de transcender le cadre de naissance pour s'intégrer dans d'autres sphères. C'est ce qui justifie cette déclaration du narrateur : « j'ai laissé s'écouler vingt et un ans avant de revenir à Mvog - Ada » (YI, 32). En principe, s'affirmer ou « devenir - homme - dans - le monde n'est ni une question de naissance ni une question d'origine ou de race. C'est une affaire de trajet, de circulation et de transfiguration »¹. Le lieu qui a vu n'importe quel individu naître relève d'un simple « accident ». En tout état de cause,

Traverser le monde, prendre la mesure de l'accident que représente notre lieu de naissance et son pesant d'arbitraire et de contrainte, épouser l'irréversible flux qu'est le temps de la vie et de l'existence, apprendre à assumer notre statut de passant en tant que ceci est peut-être la condition en dernière instance de notre humanité, le socle à partir duquel nous créons la culture – telles sont peut-être, finalement, les questions les plus intraitables de notre époque, celles que nous aura léguées Fanon dans sa pharmacie, *la pharmacie du passant*².

On peut donc comprendre Effa quand il affirme : « je n'ai pas connu mon pays. J'avais à peine quatorze ans lorsque je le quittais » (VDM, 7). Il convient de marteler que cette « éthique du passant » épouse à plus d'un égard, d'autres approches déjà développées par les chercheurs. En effet, Calixte Beyala s'affirme être de part tout et de nulle part. Dans sa logique il n'est point question d'affirmer appartenir à un pays quelconque mais simplement de s'affirmer comme « *citoyen du monde* » où que l'on se trouve. Gaston-Paul Effa précise qu'il est important de voyager mais à chaque fois, il faut se souvenir néanmoins de ses origines. Ainsi, pour lui, « partir n'est pas un problème » (DPH, 165). Le comble dans ce qu'il qualifie « d'immigration », c'est effectivement « de ne plus revenir » (DPH, 165). En bref, il s'agit là d'un champ déterminant pour les *cultural studies* déterminées à présenter l'identité postcoloniale qui se résume à ce que Bhabha qualifie de « *in between* ». Le constat n'est pas différent du point de vue purement littéraire en ceci que les écrivains se réclamant de la quatrième génération³ contrairement à leurs devanciers de l'engagement qui se focalisent sur

¹Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 176.

²Mbembe, *ibidem*.

³ Cette génération d'écrivains de la période postcoloniale sont majoritairement signataire du manifeste *Pour une littérature monde en langue française*. Ce Manifeste de 44 auteurs vient ainsi mettre fin aux assignations thématiques et formelles, à la relation centre – périphérie qui jusque-là était perceptible dans la littérature francophone subalterne de la littérature française. Pour Jacques Chevrier par exemple, on observe un renouvellement viscéral au sein de la littérature africaine francophone. Renouvellement observé sur deux plans thématique avec le développement de nouveaux thèmes (dialogue de cultures, identités culturelles, intégration) et esthétique avec de nouvelles façons d'écrire (le recyclage de l'oralité, le racontage, les alternances français, anglais et langues locales). Lire par exemple, *Les soleils des*

le volet politique centré sur l'Afrique et ses problèmes de succession, de guerres civiles, sont déterminés par « l'intérêt que leurs œuvres accordent à la migration et aux questions identitaires liées à leurs statuts d'homme de partout et de nulle part »¹.

Les expériences d'autres lieux que l'on traverse sont déterminantes pour pouvoir mieux appréhender celui dans lequel on est né. Il est donc nécessaire que les Hommes les traversent. Au demeurant, pour pouvoir vivre normalement dans le monde, il ne suffit pas de traverser « la multiplicité de lieux », mais davantage de les

Traverser de manière aussi responsable que possible, comme les ayants droit que tous nous sommes, mais aussi dans un rapport total de liberté et là où il le faut, de détachement. Dans ce processus qui implique de la traduction, mais aussi du conflit et des malentendus, certaines questions se dissoudront d'elles-mêmes. Emergeront alors, dans une relative clarté, des exigences sinon d'une possible universalité, du moins d'une idée de la Terre comme ce qui nous est commun, notre commune condition².

C'est alors qu'on peut comprendre sans embâcle Mbembe lorsqu'il titre son article « l'identité n'est essentielle, nous sommes tous des passants »³. Le vivre-ensemble analysé sur le plan international se fonde effectivement sur cette traversée des espaces, cette circulation des Hommes à travers le monde sans qu'ils ne soient perçus comme un loup pour l'épanouissement d'autres Hommes qui habitent ces dits lieux. À cette éthique du passant, s'ajoute le communalisme.

8.1.2- Du communautarisme : une éthique de la vie

Le vivre-ensemble est un chemin, un engagement collectif. Fondé sur le dialogue, il touche tout ce qui relie les êtres vivants, leur permettant de « faire société », du local au mondial. En effet, parler du vivre-ensemble c'est affirmer cet engagement, c'est penser la société de façon collégiale, c'est vivre dans le communautarisme. Par communautarisme, il faut retenir le sens d'un système de vie et de regroupement social, fondé sur la communauté,

indépendances de Kouroumah, *Moi Taximan* de Gabriel Kuitcheu Fonkou, *l'Africain* de Jean Marie Gustave Le Clézio (qui, bien qu'étant français, développe les thèmes de la littérature francophone).

¹Amougou Louis Bertin in « Migration, questions identitaires et mythe de la dépolitisation de la littérature africaine diasporique : une lecture de l'œuvre de Waberi », in *Nkà, Lumière, revue interdisciplinaire de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines*, Université de Dschang, N° 8, 2009 p. 17.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p. 178.

³ Cet article a été publié en 2017 in *Revue Monde* par Achille Mbembe dans le but de repréciser son approche des identités postcoloniales. Pour lui en effet, il ne s'agit plus de parler de la Postcolonie mais beaucoup plus du Monde qui est et doit être traversé par tous nonobstant les rétrécissements et les « enclos » qui se construisent chaque jour. Lire aussi « c'est l'univers tout entier qui est ma patrie ».

le groupe. Il s'agit de faire ensemble, de penser ensemble. Le communautarisme s'inscrit ainsi aux antipodes d'un « environnement social délétère aux allures d'apocalypse fratricides »¹. En reprenant Dominique Mvogo, on voit que le communautarisme se décline et se construit sur la base de l'éthique de l'être-ensemble comme un « impératif de la refondation de notre monde pour l'instauration d'une vie saine, digne de l'homme (qui) nécessite le respect minimum de règles communes auxquelles chacun doit se soumettre »². En effet, dans la fiction, appliquer le vivre-ensemble sous le modèle africain fondé sur le communautarisme est un atout majeur de la stabilité. Tout en le justifiant GPE affirme : « oui c'est cela que je veux écrire, que je dois écrire, ce rassemblement d'enfants autour du patriarche. Ils écoutent, ils l'écoutent » (YI : 101). Il inscrit le communautarisme sous le label d'un théâtre de conte. De plus, il s'adosse sur les éléments basiques que sont le respect de la famille, de la personne humaine, le partage des peines, l'absence des classes sociales, de stratification sociale entre autres. Si les sociétés occidentales sont par essence individualistes, celles africaines sont collectivistes et dans la perspective de GPE, il s'agit d'insister sur cette valeur africaine afin qu'elle puisse intégrer la sphère mondiale. Son imaginaire devient donc un lieu par excellence d'expression d'un ancrage culturel, et de la fierté qu'il faut manifester en tant qu'Africain, bref un livre d'enseignement de vraies valeurs de la vie communautaire. L'Africain s'étonne et s'inquiète de voir le prochain seul comme c'est le cas dans *Cheval roi*. Lorsque le jeune Louis en exil en Afrique se retire et reste seul, c'est toute la communauté qui s'en offusque et manifeste par le même fait, ses inquiétudes. C'est le constat qui se dégage de l'extrait suivant :

Le même regard d'haineux, chaque fois qu'il s'isolait dans sa case, le même profond et irrécusable sentiment d'être perdu pour les Fons, d'être exclu, séparé et comme mort à demi. Un mort vivant, jamais cette expression ne leur avait paru plus vraie, d'une atroce justesse. (CR, 117)

Pour ces peuples, un être humain qui vit séparé des autres cesse d'être un humain. C'est pourquoi le chef affirme : « Le village est inquiet de te savoir seul » (CR, 121).

Par ailleurs, le communautarisme s'adosse sur le principe de la solidarité agissante entre les membres de la communauté. Le communautarisme devient ainsi l'une des « valeurs

¹Pierre Suzanne Eyenga, « Le sentiment anti-griot : une déclinaison de la rancœur nobiliaire. Quelles voix(es) pour le vivre-ensemble inter-castes dans Le Ministre et le griot ? », in Diakaridia Koné & Aboudou N'golo, *op.cit.*, p. 164.

²Dominique Mvogo, *Le devoir de solidarité. Pour une éthique de l'être ensemble*, Yaoundé, UCAC, 2009, p.74.

culturelles négro-africaines »¹ en ceci que « l'Homme africain s'est inspiré de ce prérequis social que lui offre la société toute entière afin de se forger un mode de vie ainsi que des comportements denses de significations éducatives et véhiculant un certain nombre de valeurs »². Ces significations denses se s'aperçoivent dans cet extrait de *CR* :

Les villageois étaient venus à ma rencontre. Ils étaient précédés par des mules chargées de provisions, des chariots trainés par des bœufs, remplis de meubles, d'ustensiles, simples accessoires de la vie, ils avaient compris que le fils prodigue était de retour, qu'il fallait l'aider à se relever de la chute et à s'installer sur ses terres. (*JVL*, 121)

Pour Effa, les peuples de l'Afrique dans leur axiologie, ne tachent de s'ouvrir pour accueillir l'autre dans sa philosophie communautaire qui reste une éthique de vie. C'est dans cette même veine qu'il faut situer et comprendre Djibo Hardi quand il écrit que « la mentalité africaine est une mentalité qui donne réellement au cœur de l'homme cette tendresse qui en fait un cœur humain »³. Dans une telle démarche et considération, l'égoïsme et toutes les données individualistes ne sont plus à l'ordre du jour car « l'intérêt de la société conduit à la subordination de l'individu au groupe »⁴. Ceci justifie clairement la conception effaenne de la notion de solidarité. Elle se décline comme suit :

Chacun est en charge de tout le monde chacun, entendons-nous, où qu'il soit, quoi qu'il fasse, porte un peu de l'autre soi. Je me sens obligé, même si je n'en ai pas les moyens, de venir en aide aux autres, car pour nous, si un seul homme souffre, c'est toute la communauté des vivants qui est souffrante. (*DPH*, 104)

Dans cet extrait, GPE détaille et justifie la pratique de la solidarité comme une donnée substantiellement liée aux vivants. En convoquant la métaphore de la dent cariée, il réitère : « C'est comme dans une bouche, une dent cariée qui peut contaminer la bouche entière. Je le sais et reconnais que je ne suis pas obligé d'aider, mais je me sens concernée, en tant qu'être humain » (*DPH*, 104).

Il est important que le monde applique ce mode de vie qui embrasse à plus d'un égard la théorie de « l'en-commun » élaborée par Achille Mbembe. La logique de Mbembe consiste à interpeler les Hommes à une plus grande solidarité, convivialité, fraternité, partage déjà que « l'en – commun présuppose un rapport de coappartenance et de partage – l'idée d'un monde qui est le seul que nous ayons et qui, pour être durable, doit être partagé par l'ensemble de ses

¹Djibo Hardi, « Les valeurs culturelles négro-africaines », in *Mélanges*, Paris, Présence Africaine, 1967.

²Koné Diakaridia & Aboulou N'golo, *op.cit.*, p.7.

³Djibo Hardi, « Les valeurs culturelles négro-africaines », *op.cit.*, p. 88.

⁴ Djibo Hardi, *op.cit.*, p. 89.

ayants droit, toutes espèces confondues »¹. Au centre de ladite théorie, se retrouve l'esprit de partage, le sens de l'ouverture sur l'autre, la considération de tous les vivants. Vivre en vase clos devient de plus en plus impossible dans ce monde où la globalisation galopante rapproche les peuples et les cultures en imposant à ces derniers, des valeurs à reconnaître. Effa semble faire comprendre que l'Africain intègre ces valeurs à partir du moment où tous les personnages étrangers qui arrivent en Afrique sont accueillis de la plus belle des manières. Cela se voit dans ce cas dans ce passage : « Il le savait bien, qu'il tentait de lire, c'était qu'il aspirait à être seul, à vouloir se retirer, ce que les Fons acceptaient très mal, eux qui avaient fait une règle de la vie en communauté » (*CR*, 106). Qu'il s'agisse des Missionnaires blancs dans *VPB* ou dans *NET*, les Africains les accueillent et tissent avec eux, des rapports conviviaux. C'est sans doute la raison pour laquelle, le romancier dit : « le père blanc devenait plus noir que les Noirs » (*NET*, 84). C'est à juste titre qu'Achille Mbembe affirme :

Que nous le voulions ou non, les choses aujourd'hui et dans l'avenir sont telles que l'apparition du tiers dans le champ de notre vie commune et de notre culture ne s'effectuera plus jamais sur le mode de l'anonymat. Cette apparition nous condamne à apprendre à vivre exposés les uns aux autres. Nous disposons des moyens de retarder cette montée en visibilité. Mais au fond elle est inéluctable. Il nous faut au plus vite, faire symbole de cette présence de telle manière qu'elle rende possible une circulation de sens.²

Il est vrai, les différentes dispositions du monde actuel ne favorisent pas cette ouverture, cette exposition. Autrui continu à être perçu comme un danger au plein épanouissement du tiers. Toutefois, l'auteur de *De la postcolonie*, précise clairement que nul ne peut désormais renier la présence d'autrui dans sa sphère et les Africains ont le plus souvent, cette tendance à embrasser le Tiers sans le juger. C'est l'exemple tiré de *Cheval roi* : « Le Chef des Fons avait accueilli le jeune Volontaire du Progrès » (*CR*, 91). Le narrateur poursuit : « le lendemain de son arrivée à Gogonou, il n'était plus seul, une foule que mémoire d'homme n'avait connu l'entourait, s'offrant à lui » (*CR*, 96). De toute évidence, « l'en commun a pour trait essentiel la communicabilité et la partageabilité. Il suppose un rapport de coappartenance entre de multiples singularités. C'est à la faveur de ce partage et de cette communicabilité que nous produisons l'humanité »³. Du ressort de la « partageabilité », les sociétés africaines en font la part belle. Partant du roman effaen, on voit que les Africains offrent leur hospitalité et leur solidarité aux des personnes étrangères ; « ayant deviné ce que les trois étrangers voulaient lui dire, Makaya leur offrit l'hospitalité » (*Le Cri*, 47), écrit Effa.

¹Mbembe, «Francophonie et politique du monde», *op.cit.*, p.58.

²Mbembe, «Francophonie et politique du monde», *op.cit.*, p.5-6.

³Mbembe, « Francophonie et politique du monde », *op.cit.*, p. 6.

En dernier ressort, le monde qui vient, sera, comme le dit Glissant, un « Tout-monde ». Au sein de ce dernier, doit régner le partage des singularités. Toutefois, le « Tout-Monde », ne signifie pas aliénation. Il y a néanmoins l'interférence de la « trace » définie comme « ce qui nous met, nous tous, d'où que venus, en relation »¹. Il précise à ce sujet qu'« il n'est pas nécessaire de se renier pour s'ouvrir à l'autre »². On peut comprendre davantage cette théorie à partir de la métaphore de la ville. Sennett définissait la ville comme étant le lieu privilégié de cet en-commun, car elle se présente comme un milieu humain dans lequel des inconnus se rencontrent. Dans son essai *Condition de l'homme moderne*, Arendt, montre que tous les Hommes aspirent aux mêmes valeurs notamment celles de la justice, de la liberté. Elle estime que « si les Hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparés l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux »³. L'espace public, par ailleurs cadre du vivre-ensemble, devient le « domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines qui existe partout où les hommes vivent ensemble »⁴. Et cela doit être appliqué au sein de toutes les sociétés notamment celle occidentale qui est dominée par la séparation et la loi des appartenances. Dans la logique de la philosophe, tous lieux du vivre-ensemble se dressent sur l'armature des relations qui, dans la logique de Mbembe, correspond à l'esprit de partage. Au demeurant, vivre-ensemble, c'est assurer sa position en tant que membre d'une communauté, d'un groupe et les actions des uns et des autres doivent permettre le bon fonctionnement de celle-ci. Il s'agit donc de faire preuve d'esprit d'écoute. En outre, c'est partager et accueillir les nouveaux, ne pas laisser l'autre de côté, réfléchir ensemble ; donc maintenir une très bonne relation avec autrui.

8.1.3- La relation à autrui comme un *appel de la fraternité*

Pour Jacques Derrida, il faut construire une « éthique de l'hospitalité ». Pour lui en effet,

L'hospitalité comme accueil devrait être immédiate ; le passage vers le politique, vers des décisions responsables requiert du temps pour l'analyse. L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse

¹Edouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p.18.

² Edouard Glissant, *op.cit.*, p.154.

³Arendt, *op.cit.*, p. 234.

⁴ Arendt, *op.cit.*, p. 241.

arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom¹.

Les analyses faites plus haut montrent que le monde se présente comme un espace traversé et partagé par l'ensemble des individus. En raison de ce principe qui doit être connu de tous en vue d'astreindre les humains à mieux vivre de façon harmonieuse, le type de relation entre les Hommes doit témoigner de la même volonté de vivre ensemble si tel est que, le concept renvoie à une coexistence pacifique des différentes composantes de la société. *La relation à autrui* intervient en tant que source d'enrichissement et moyen de la régénération par l'ouverture et la perméabilité à l'autre. Elle se fonde ainsi sur la valeur du métissage, faisant l'éloge de la différence, vantant les mérites du brassage, fustigeant au contraire les attitudes ethnocentriques volontiers désignées comme des postures racistes. La réserve, l'hostilité et le rejet doivent ainsi laisser le champ libre à l'accueil, la tolérance et l'amitié. Car, « chacun est l'affluent de l'autre, se gorge, se nourrit de l'autre, communiant sans jamais se dépendre de son identité » (*MSP*, 101).

Il est évident qu'à la rencontre d'un autre être humain, ce qui est rapidement perçu ce sont les différences identitaires et culturelles qui fondent l'individualité ; comme c'est le cas dans cette phrase de Madame Bloch dans *VPB* : « tout le bataclan sur les émigrés : les odeurs, le bruit, la saleté, les visites, la poisse » (*VBP*, 17). Pourtant, tous les êtres détiennent un minimum de support à la fois universel et commun : la nature humaine. Elle détermine de façon abyssale « ce que nous sommes et ce que nous pourrions être. Edgar Morin parle de « l'appel à fraternité »² qui « s'adresse à tous et à chacun »³. Pour mieux s'épanouir dans la société, il vaut mieux comprendre les autres et entretenir de parfaite relation avec eux car, exister, c'est vivre dans une société, c'est vivre parmi les Hommes. « L'appel à la fraternité ne doit pas seulement franchir les viscosité et imperméabilité de l'indifférence. Il doit surmonter l'inimitié. L'existence d'un ennemi entretient à la fois notre barbarie et la sienne »⁴. Dans cette logique, on peut comprendre Fanon qui « dans son geste soignant comme une pratique de re-symbolisation dans laquelle se jouait toujours la possibilité de la réciprocité et de la mutualité (la rencontre authentique avec les autres »⁵.

¹ Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 29.

² Edgar Morin, *Terre-Patrie, op.cit.*, p. 225.

³ Edgar Morin, *ibidem*.

⁴ Edgar Morin, *ibidem*.

⁵ Mbembe, *Politiques de l'inimitié, op.cit.*, p. 12.

Il convient que la relation avec autrui se fonde sur l'amitié et non pas sur le rejet comme on peut le lire dans cette déclaration de Madame Bloch : « Les étrangers chez nous, ah ça, non ! » (*VBP*, 128). Aristote affirme l'importance de l'amitié pour l'Homme.

L'amitié n'est pas chose qui s'improvise. Il y faut du temps et de l'habitude. (...) La volonté d'être amis peut être rapide, mais l'amitié ne l'est point, car le proverbe a bien raison : On ne peut guère se connaître mutuellement, avant d'avoir mangé ensemble des boisseaux de sel¹.

Comme on peut le voir, le vivre-ensemble ne se présente pas comme un menu fretin mais, il s'agit d'une construction qui émane de la volonté des Hommes bref, cela relève de l'habitude.

L'auteur d'*Afriques indociles* déclare à ce sujet :

Dans les traditions africaines antiques par exemple, le point de départ de l'interrogation sur l'existence humaine n'est pas la question de l'être, mais celle de la relation, de l'implication mutuelle, c'est - à - dire de la découverte et de la reconnaissance d'une autre chair que la mienne. C'est la question de savoir comment chaque fois me transporter en des lieux lointains, à la fois différents de mon lieu et impliqués en lui. Dans cette perspective, l'identité est une affaire non de substance, mais de plasticité. Elle est une affaire de cocomposition, d'ouverture sur le là-bas d'une autre chair, de réciprocité entre de multiples chairs et leurs multiples noms et lieux.²

« La plasticité dont parle Mbembe renvoie au « Rhizome » que décrit Glissant et à hybridité chez Bhabha. Ces concepts, connus et développés dans - *Les postcolonial Studies* - bien que différents du point de vue orthographique, convergent tous vers un idéal culturel qui, devrait être ou serait la caractéristique du « monde à venir » : la bonne relation avec le *Tiers*. Ainsi, l'Homme devrait adopter la démarche visant à rester « *en l'état de veille* », un état qui doit l'amener à toujours « accueillir l'inconnu et à embrasser l'inattendu ». ³ Les Hommes sont appelés à vivre et à maintenir de bonnes relations avec le semblable et non pas de les insulter comme les personnes de la société occidentale ont tendance à le faire : « les nègres sont tous des menteurs et des vauriens » (*VBP*, 179). Ceci ne doit pas en principe être un choix, ou du moins, concerner juste quelques-uns. Cette manie devra être inhérente en tout Homme en ceci que la nature humaine le prédispose *a priori*. Les humains devront en principe cesser de considérer autrui comme différent, ou comme ennemi - qui soudainement est devenu la *normos* de notre ère - mais simplement comme soi-même car « faute d'extermination, l'autre n'est plus extérieur à nous. Il est nous, sous la double figure de l'autre Moi et du Moi autre,

¹Aristote dans *Éthique à Nicomaque*, Livre VIII chapitre 3.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p. 43-44.

³Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p. 44.

chacun mortellement exposé à l'autre à soi - même »¹. Ceci implique que dans la construction de la société idéale qu'est celle du vivre-ensemble, il est nécessaire voire impératif de comprendre l'autre non pas comme simple être humain ou individu vivant dans une même société, mais comme soi-même, et les actions doivent aller au-delà de la simple manifestation de sa présence. Ceci peut s'apercevoir comme une réelle révolution. GPE écrit à ce sujet qu'

Il ne faut pas nier que le rôle de l'amour est déterminant dans cette révolution. Si je me sens obligé d'agir pour autrui, cela ne revient pas à dire que je me préfère à lui. Je ne suis pas empêché d'être moi-même mais, pour le bien-être de la société, je dois donner son médicament à un malade car, lorsque la société fonctionne bien, il y a en moi une satisfaction ou, au contraire, une souffrance intérieure. (DPH, 106)

En fin, la relation à autrui en tant que condition du vivre-ensemble à l'échelle planétaire se dresse sur la reconnaissance de la face de l'autre. Nul ne peut promouvoir la reconnaissance de la différence et œuvrer pour le bonheur de l'autre sans que soit reconnu en amont sa face. Comme le dit si bien Mbembe, « le nom se conjugue avec la face » :

Il n'y a point de reconnaissance réciproque sans réclamation de la face d'autrui comme sinon semblable à la mienne, du moins proche de la mienne. Ce geste de réclamation de la face d'autrui comme visage dont je suis *a priori* le gardien s'oppose directement au geste d'effacement qu'est par exemple la chasse à son faciès. Enfin, l'autre n'est autre qu'en tant qu'il a une place parmi nous ; en tant qu'il trouve une place parmi, en tant que nous lui faisons place parmi nous².

Reconnaître la face de l'autre revient à le considérer mais aussi et surtout, à l'écouter. Dès lors, « être à l'écoute de l'autre, c'est agir selon le bien de tous, condition de paix avec soi-même et de la sérénité » (DPH, 106). Mbembe renchérit en montrant que « la reconnaissance de l'humain que je suis dans le visage de l'homme ou de la femme qui est en face de moi, telle est la condition pour que « l'homme qui est sur cette terre » - cette terre en tant que le chez soi de tous »³. Dans le sillage de la relation à autrui, se positionne non seulement sa reconnaissance mais davantage, l'idée du partage d'un même espace, d'un même monde qui est compris comme étant un patrimoine commun. Au sens où l'entend Jean-Pierre Pinet,

¹Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 67.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, op.cit., p. 121.

³Mbembe, *ibidem*.

L'un des aspects importants pour le vivre ensemble, c'est de connaître (et reconnaître) l'histoire, les réalités vécues mais aussi le ressenti de l'Autre. C'est tout un apprentissage, pour tous, quelle que soit son origine. Mais c'est aussi à travers ce dialogue que se trouvent les points communs¹.

Dans cet apprentissage, il faut poser des actes qui « parlent de rencontres, de dépasser ses peurs, de solidarité quotidienne, mais aussi d'actes collectifs que l'on regroupe souvent aujourd'hui sous les termes « d'initiatives citoyennes »². Il est clair que dans la logique d'Achille Mbembe, les Hommes sont appelés à développer une philosophie permettant de reconnaître le semblable et de l'aimer. Toutefois, Aristote se demandait déjà s'il est possible d'envisager une amitié³ entre des « inégaux ». Spinoza dans son *Traité* présente les Hommes comme des êtres « en proie à la colère à l'envie et aux passions haineuses, ils sont tiraillés en divers sens et contraires les uns aux autres d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de puissance, d'habileté et de ruse que le reste des animaux »⁴. Pour Emmanuel Kant, « l'état de nature des peuples, ainsi que celui des Hommes isolés est un état dont on doit sortir pour entrer dans un état légal »⁵. Il s'agit d'une interpellation de Kant en vue d'une régulation des tensions et surtout une cessation des séparations car, affirme Charles- Robert Dimi, « l'individualisme, la mesquinerie, l'esprit de clocher parfaitement borné et le tribalisme peuvent tout au plus retarder les peuples dans leur conquête de la liberté »⁶. Dorénavant, il n'y aura plus d'évènements qui soient le propre de telle ou telle communauté d'individus. Il faut donc pratiquer une politique du semblable.

8.1.4- La politique du semblable : fondement de la pensée de l'errance

Le concept de « semblable » renvoie à ce qui ressemble à quelqu'un, à quelque chose d'autre. En effet, la politique du semblable renvoie à plus d'un égard, aux principes de l'altérité définie par les philosophes comme la théorie de la reconnaissance de l'autre dans sa différence, qu'elle soit ethnique, sociale, culturelle ou religieuse. De nos jours, les Hommes vivent non seulement la peur dans l'âme mais davantage, en vase clos. Les violences et la terreur sont devenues la nouvelle rationalité parce que l'autre a cessé d'être reconnu et considéré. On comprend que pour parvenir à cette société d'harmonisation des rapports entre

¹Jean-Pierre Pinet, « Vivre ensemble dans un monde qui a changé » in *Revue Quart Monde*, Rire Année 2013 on line : <https://www.editionsquartmonde.org/rqm/document.php?p=4>

²Jean-Pierre Pinet, *op.cit.*, p. 5

³Aristote, *Ethique à Nicomaque*.

⁴Spinoza, *Traité politique*, Paris, les Classiques de la philosophie, Librairie G F, 2002, p. 127

⁵Kant, *La raison pratique*, PUF, 1995.

⁶Charles-Robert Dimi, *Historicité et rationalité de la démocratie africaine*, Paris, l'Harmattan, 2007.

les individus qui la composent, il faut préalablement considérer les autres par le fait que tous les êtres constituent la même espèce, tous sont des semblables les uns aux autres si l'on renonce pour ainsi dire aux traits de la physiologie et de la psychologie qui de façon générale, sont des héritages accidentels. Ce message est clairement exprimé dans la fiction de GPE en ces termes :

Fanon ne disait-il pas que l'homme ne serait vraiment libre qu'en se libérant du complexe d'infériorité et pour cela, il faut libérer le Blanc enfermé dans sa blancheur et libérer le Noir enfermé dans sa noirceur, afin que Noir et Blanc puissent se rencontrer au-delà de leurs différences. (*MSP*, 219)

En tout état de cause, autrui qui en fait, est « l'autre moi », nonobstant la couleur de sa peau, ne doit sous aucun cas être considéré comme simple individu, comme objet qu'on peut balayer d'un revers de la main. Dans son chapitre 3 : « la Pharmacie de Fanon », Mbembe propose la manière idoine de traiter son semblable. À cet effet il déclare :

L'Autre est celui – là qui doit, chaque fois, prouver à autrui qu'il est un être humain, qu'il mérite d'être pris pour son semblable ; qu'il est, comme ne cesse de le rappeler Fanon, « un homme pareils aux autres », « un homme comme les autres », qui est comme nous, qui est nous, qui est des nôtres¹.

En réalité, affirme Mbembe,

À plusieurs égards, la question qui nous était posée hier est exactement celle qu'il nous faut poser de nouveau aujourd'hui. C'est celle de savoir s'il ne nous a jamais été, s'il est et s'il ne nous sera jamais possible de rencontrer autrui autrement que comme un objet simplement là, à portée de main².

En outre, partager le monde c'est aussi assurer et affirmer la collective mémoire de celui-ci et surtout éviter les discours tendancieux qui sont de nature à frustrer les étrangers comme le dit si bien Osele : « j'avais l'impression d'avoir été chassé du paradis, jeté brutalement dans un monde qui pourtant passait pour l'eldorado » (*JVL*, 28). Cette philosophie du vivre-ensemble ne repose plus nécessairement sur la simple « différence ou l'altérité, mais sur une certaine idée du semblable et de l'en-commun »³. Dans cette logique, il ne s'agit pas simplement de reconnaître l'Autre, il conviendrait davantage de nouer avec lui, une « poétique de la relation » de manière à développer « une politique du semblable ». En effet, « il apparaît donc, quant au fond, que le partage des singularités est bel et bien un préalable à

¹Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p. 111.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p. 58.

³ Mbembe, *ibidem*.

une politique du semblable et à une politique du monde »¹. Dans cette logique, appliquer cette « politique du semblable » revient à répondre à un certain nombre de questions : « qui est mon prochain, comment traiter l'ennemi et que faire de l'étranger »². Partant de ces différentes questions, on peut estimer que Mbembe se situe dans la même lignée de ces devanciers notamment Spinoza, Arendt et St Exupéry. Pour ces philosophes, l'Homme est comme le dit Aristote un animal politique et partant, vit dans une société d'individus. À cet égard, il ne peut s'affirmer Homme qu'à partir du moment où il signe « le contrat social » qui l'oblige à reconnaître et à traiter le semblable comme égal à lui-même. C'est à partir de ce moment qu'il devient un être plein. Spinoza démontre sans embâcle que seule la reconnaissance et la coalition permettent aux individus de se réaliser et d'accroître leur pouvoir et leur potentiel au sein de la société. Ainsi il affirme : « si deux individus s'unissent ensemble, et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leur puissance et par conséquent leur droit ; et plus il y aura d'individus ayant aussi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit »³. C'est la raison pour laquelle en sensibilisant la communauté des lecteurs, GPE déclare :

Nous mourons séparément mais vivons ensemble. Vous avez oublié le vivre-ensemble pour privilégier le vivre-séparé. De là, la tentation des uns, sur le rempart de leur jeunesse, d'être indifférents à la vie des vieux, des sains d'être indifférents à la souffrance des malades, des biens nourris d'être indifférents à l'indigence des mal nourris, comme si l'on avait des destins séparés. (*DPH*, 104-105)

Dans cet extrait, l'écrivain fustige avec véhémence et dextérité, les comportements des Hommes qui de plus en plus sont antipodiques, à la politique du semblable. En déclarant qu'on a systématiquement substitué le « vivre-ensemble » au « vivre-séparé », il interpelle les individus à plus de solidarité et de fraternité car tous sont semblables. L'heure est de cesser de penser et de croire que l'étranger, le Noir est « candidat à quelque Golgotha » (*MSP*, 91). L'autre constat qui nécessite qu'on y accorde une attention particulière, c'est que l'auteur de *Salle des professeurs* se passe effectivement pour le professeur du vivre-ensemble pour interpeler et réclame une nouvelle cordialité et convivialité, entre « la jeunesse » et « les vieux ». C'est tout logiquement qu'il affirme : « chez vous, m'a-t-on appris, les vieux meurent dans les maisons de retraite, alors que chez nous, la chance d'avoir un ancien à la maison, pour bénéficier de sa sagesse et de ses enseignements, m'oblige à aider les plus âgés ». (*DPH*, 105)

¹ Mbembe, « Francophonie et politique du monde », *op.cit.*, p. 3.

² Mbembe, *ibidem*.

³ Spinoza, *Traité Politique*, Paris, Classiques de la philosophie, librairie GF, 2002, p. 126.

Ceci étant, puisque dans la visée du vivre-ensemble se perçoivent la justice, la liberté, l'égalité, les Hommes sont plus que jamais appelés à s'unir, à se comprendre mutuellement, à coopérer de façon à défendre ces différentes valeurs qui sont dues à tous par le simple fait qu'ils sont Hommes, Mbembe pense que la configuration actuelle du monde n'obéit guère aux différents préalables à la politique du semblable. Cela émane du fait qu'« en traitant de l'humanité dans son ensemble, il faut convenir également qu'elle est aujourd'hui dans sa dispersion, pareille à un masque mortuaire – le temps est en effet loin d'être à la raison, et il n'est pas certain qu'il le soit de nouveau, du moins à court terme »¹. Partant du fait que la société actuelle obéit aux « dispositions paranoïaques, à la violence hystériques, aux procédures d'anéantissement »², il conviendrait « sur le fond d'une obligation de nous sauver ensemble » conclut Effa (*DPH*, 105).

Grosso modo, la politique du semblable se pose en termes de fondement de « la pensée de l'errance ». Cette pensée comme le dit Ismaël Mfossi, « véhicule l'idée de la tolérance »³. Cette pensée de l'errance est définie par Glissant comme une pensée qui « conçoit la totalité-monde, mais renonce volontiers à la prétention de la sommer ou de la posséder »⁴. Interpelant la communauté des lecteurs à partir de l'errance dans la littérature pour construire avec le semblable une communauté sans identité, il précise : « il ne s'agit pas de chercher en vain les frontières de l'errance. Plutôt suivre le voyage du dedans de l'écrivain, qui creuse son sillon dans l'écriture, aidé par l'inspiration et le processus créateur : la poétique »⁵. À partir de cet instant on comprend toute la symbolique de l'errance dans la littérature de GPE. Elle a ceci de particulier que ses textes parlent du moins, pour la majorité qui constitue le corpus, du voyage. On observe le voyage d'une ville à l'autre : « je quittai Douala pour Yaoundé » (*YI*, 7), « la petite fille des Blancs et Doumé revinrent au village » (*Le Cri*, 134). Dans d'autres textes (*JVL*, *NET*, *VBP*, *VDM*) s'agit du voyage de l'Afrique pour l'Europe comme l'illustrent ces passages : « j'avais été accueilli en France » (*VDM*, 7), « je quittai Douala pour Strasbourg » (*VBP*, 31), « Mon voyage... Enfin Strasbourg » (*JVL*, 19), « je quittai mon village sans un adieu ! » (*NET*, 71). Enfin, on observe le voyage de l'Europe pour l'Afrique (*VDM*, *VC*, *CR*) : « ce départ en Afrique » (*CR*, 84). Ces extraits montrent clairement que la

¹Mbembe, *Politiques de l'nimitié*, *op.cit.*, p.59.

²Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, *op.cit.*, p.59.

³ Ismael Mfossi, « Pour une intégration nationale des diversités camerounaises, à la lumière du Traité du Tout-Monde et du Tout-Monde d'Edouard Glissant », in Edouard Mokwe, *op.cit.*, p. 16.

⁴Edouard Glissant, *La poétique de la relation*, *op.cit.*, p.33.

⁵ Edouard Glissant, *Traité du tout-Monde*, *op.cit.*, p. 63.

pensée de l'errance, qui est d'ailleurs une spécificité de l'écriture effaenne permet de définir le vivre-ensemble. C'est pourquoi Glissant conclut en disant que « nous sommes plus grands, de toutes les variances du monde »¹. En dernier ressort, il convient de préciser que la politique du semblable rejette les pensées obtuses et atrophiées au même titre que les tendances visant à porter des jugements stéréotypés et des préjugés à l'égard des autres. Cette déclaration de GPE l'illustre clairement : « nous ne cessons d'être les juges implacables de ceux que nous ne connaissons pas. Un mot, un regard, la qualité d'un son ou seulement d'un silence sont pour nous des pièces à conviction dans le procès que nous allons nous inventer » (*VBP*, 9-10). Nonobstant le fait qu'aujourd'hui l'individuel semble avoir ravi la médaille au collectif, la philosophe appelle alors à porter une attention particulière au respect de la pluralité. Pour vivre ensemble, il faut sortir de sa tour d'ivoire car le seul facteur matériel indispensable à l'origine de la puissance est le rassemblement. S'il est donc vrai, que de nos jours les configurations n'augurent pas encore un développement exponentiel de ladite théorie, il ne fait nul doute que c'est sur elle que va reposer « le monde à venir », un monde dans lequel il faudra mettre tous les Hommes en commun contrairement aux pensées racistes comme c'est une fois de plus le cas dans *À la Vitesse d'un baiser la peau*, lorsque le personnage Hilda affirme : « les Noirs aiment le bruit. Mais ils n'aiment pas la musique – la grande musique – le son des tam - tams qui couvre les voix les encourage à se trémousser, à s'extasier sur ces rythmes insolites » (*VBP*, 9). Plus loin dans son discours, elle parle de « tout le bataclan sur les émigrés : les odeurs, le bruit, la saleté, les visites, la poisse » (*VBP*, 17). De ce passage on retient que « le juge n'est donc pas en nous, il est dans nos actes » (*DPH*, 106). Pour la politologue Hannah Arendt, il ne s'agit pas de parler de la nature humaine mais plutôt « des conditions de l'homme »². En effet, la société se définit par « la pluralité ». De façon plus concrète, ce n'est pas l'Homme, mais bien au contraire les Hommes qui peuplent l'univers. Ceci revient en outre à montrer sans anicroche que c'est le pluriel qui fonde le singulier. Toutefois, vivre dans un monde sans race permettrait à coup sûr d'éviter ces moments de troubles psychologiques, de violence, de haine. Constituants des pensées égoïstes et égocentriques, elles impactent négativement la société. Pourtant dans ce « monde à venir », les individus doivent transcender la simple reconnaissance de la nature humaine pour intégrer la philosophie de « l'éthique du passant » ainsi qu'ils doivent entretenir de bonnes relations avec autrui. Au total, nombreuses sont les valeurs qui sous-tendent la vision selon laquelle les Africains sont hospitaliers dans une axiologie conséquente mais sont toujours victimes du

¹ Edouard Glissant, *ibidem*, p. 63.

² Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

rejet. Tout porte ainsi à croire que GPE fait de sa littérature un lieu d'intégration culturelle et transculturel certes, mais avec des préalables à remplir.

8.2- Les enjeux éthiques de la relation Homme-Nature

La littérature romanesque de Gaston-Paul Effa peut être qualifiée comme étant une *production interspécifique*¹ car développe les relations entre différentes espèces vivantes : humaine, animale et végétale. Dans la précédente partie, la description a permis de mettre en lumière un ensemble de rapports, de relations qui existent bel et bien entre les humains et les autres composantes de l'écosystème. Aussi, cette imbrication entre l'Homme, l'Animal et le Végétal est davantage ancrée dans l'espace africain où les relations entre ces entités sont perçues sous le prisme de la convivialité, bref d'un autre type de vivre-ensemble interspécifique. Une telle production dissimule une constellation d'enjeux qui varient entre la sauvegarde de la nature, la considération de toutes les espèces, la valorisation de la tradition africaine notamment sa philosophie religieuse.

8.2.1- Pour une nouvelle éthique environnementale

Commençons ce point de la recherche par cette phrase du personnage central de *La Verticale du cri*, Talla, qu'Effa qualifie de « femme pygmée » : « nos enfants ne nous appartiennent pas » (VC, 134). Pour elle, il s'agit d'une interpellation lancée à l'endroit des peuples de la forêt sur la nécessité à préserver et conserver le patrimoine forestier en luttant viscéralement contre la « déforestation » (VC, 71). Selon Ninon Chavoz & *alli*, on peut dégager « plusieurs enjeux de l'écopoétique à partir des textes »². Pour ces derniers, il s'agit entre autres de « l'exigence de la vérité, le lien inextricable entre les êtres humains et les lieux qu'il habitent, l'importance de l'écriture sensible, de la concrétude du langage et la coexistence des lieux et des imaginaires »³. Dans cette étude nous mettrons l'accent notamment sur les rapports entre êtres humains et les lieux ainsi que la coexistence des lieux et des imaginaires qui s'enracinent dans la tradition africaine.

Certaines données de la tradition africaine participent à la préservation de l'entourage habituel. Cet entourage fait référence à la combinaison des éléments naturels et socio-économiques qui constituent le cadre et les conditions de vie des Hommes. Le premier aspect

¹Nous employons ce qualificatif pour désigne les rapports entre les espèces vivantes.

² CHAVOZ Ninon & *alli*, « Enjeux éthiques de l'écopoétique. Lectures collectives de Pierre Bergounioux, Edouard Glissant, Nancy Huston, Sony Labou Tansi et Jules Verne », in *Littérature*, N°201, p. 128.

³ CHAVOZ Ninon & *alli*, *ibidem*.

est la conception divine de la nature. Les Africains considèrent certains éléments de la nature comme des instances sacrées. Dans ce sillage, les actions sont de nature à les conserver, à les protéger car ils jouent un rôle important dans leur système de croyance. Puisque ces éléments ne relèvent pas de l'humain, mais simplement ce que l'on observe tout autour de soi mais qui n'est pas le résultat d'une production des Hommes, ils essaient autant que faire se peut, de militer pour leur protection. La prose de GPE légitime une « *écriture préemptive* »¹ à partir du moment où ce style de productions contribue à la réduction et à la prévention effective des calamités et des tragédies en Afrique notamment du point de vue écologique.

Du ressort de la flore, figure en bonne et due forme, le baobab, « l'arbre tutélaire » (*NET*, 32). Cette espèce végétale reste et demeure sacrée au sein de la société africaine. Du roman à la société, il résulte que cette espèce n'est jamais coupée pour des besoins de chauffage ou construction. Plus loin, il pousse dans les zones bien circonscrites et représente pour le besoin de la cause, des lieux de mémoire. On se situe à ce niveau dans la cosmologie africaine. La cosmologie peut être comprise comme la théorie sur la métaphysique. Pour North Whitehead, la cosmologie est une sorte de philosophie spéculative entendue comme : « la tentative pour former un système d'idées générales qui soit nécessaire, logique, cohérent, et en fonction duquel tous les éléments de notre expérience puissent être interprétés »². En tant que lieu de mémoire et de recueillement, il y a donc une interdépendance, une communion entre les humains et les divinités qui, au sens des initiés, résident dans cet arbre sacré et en ce lieu. On comprend ainsi toute la pertinence du concept de cohérence employé par Whitehead qui sous-tend que chaque idée de l'ensemble considère toutes les autres espèces dans une relation de présupposition mutuelle. Pour lui en effet,

La « cosmo-logie » n'est pas seulement l'objet de la science spatiale indiquée par ce nom, cette branche de l'astrologie qui étudie l'univers. C'est l'étude de l'ensemble des sciences en tant qu'elles sont chacune le lieu d'une expérience, d'une région de l'univers, qui désigne seule la totalité de ce qui est ³.

Ici, il s'agit de la cosmologie religieuse qui rend compte des croyances et non pas de la cosmologie qui rend compte du raisonnement scientifique. C'est donc l'expérience du sacré ou de la sacralité au sens large. Comme évoqué plus haut, les lieux au sein desquels pousse le

¹Cette expression est employée par le Camerounais Patrice Nganang pour qualifier la littérature africaine postcoloniale qui doit participer à tous les niveaux, à la préservation et à la lutte contre les tragédies ou les calamités au sein du continent. Lire à ce sujet, Nganang Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine, pour une écriture préemptive*, Paris, Editions Hommisphères, 2007.

² North Whitehead, *Procès et réalité-Essai de cosmologie*, 1929, P.45.

³ North Whitehead, *ibidem*.

baobab sont des lieux sacrés, des lieux d'une mémoire collective. La mémoire collective prend un sens collectiviste et représente la mémoire d'un groupe en lui-même en s'étendant au-delà de la simple mémoire individuelle. Selon Pierre Nora, elle est « le souvenir ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité dans laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante »¹. Comme c'est le cas dans l'extrait suivant, il s'agit du marché. Ici plusieurs actions sont menées : « Les commerçants étalaient leurs richesses au pied du baobab » (*NET*, 31). Et le pic est atteint lorsque les habitants sont persuadés de ce que les esprits s'y trouvent : « quand il y avait vol, le plaignant menaçait d'aller poser la main droite sur le baobab pour attirer la guigne sur le voleur » (*NET*, 31). Somme toute, la vision ici est celle de valoriser les conceptions qui peuvent certes relever de la mythologie africaine mais qui, sur le plan de la pratique, deviennent stratégiques dans la lutte pour la protection de la nature. Cette donnée embrasse à plus d'un égard, les résultats de certaines recherches du philosophe épistémologue camerounais Jaques Chatué. Distinguant deux types d'universalisme, il écrit :

Tandis que l'universalisme cosmopolitique nourrit l'idée de la fin des territoires, à l'effet de transformer le monde en un hyper-marché/hyper-chantier d'où les valeurs seraient proprement bannies au nom de la vie privée, l'universalisme cosmologique élimine jusqu'à l'idée-même de frontières. Ces deux universalismes se rejoignent autour de l'alerte écologique retransmise en conscience de crise, face à laquelle l'« écocritique » anglo-américain, postulant l'opposition nature-culture, présente la nature sous la dimension sauvage et vierge à préserver en l'état, tandis que le « contrat naturel » à la Michel Serres traduit en réciprocité cette dualité antagonique et tache de déposer, au moins au plan anthropologique par le déplacement de la question de l'essence de l'homme².

Dans sa conception de la nouvelle « territorialité »³ mondiale d'ailleurs partagée par Mbembe, Morin et bien d'autres, la lutte pour la préservation de la nature, de l'environnement devient une affaire de tous, la crise est donc une bataille de la collégialité puisque les frontières à ce niveau sont évidemment dépassées. Dans le pays bamiléké par exemple, le baobab, pousse également au sein des « forêts sacrées ». Ces pratiques et considérations culturelles sont appréhendées comme des données écologiques puisqu'elles participent viscéralement à la sauvegarde de la biodiversité. Les romans et nouvelles de Gaston-Paul Effa sont donc une

¹Pierre Nora, « La mémoire collective », in *La Nouvelle histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Retz-CEPL, Paris, 1978, p.398.

²Jacques Chatué, *Les stratégies de cogitamus. Essai sur le concept de la réticularité*, Yaoundé, Patrimoine, 2021, p. 64.

³Jacques Chatué, *Les stratégies du cogitamus, op.cit.*, p.70.

vitrine de l'apport africain dans la lutte contre la déforestation. C'est donc à juste titre qu'il écrit :

À partir d'aujourd'hui, tu ne seras plus capable de détruire la nature sans te détruire toi-même. Le moindre insecte que tu écrases sous tes pieds te rappellera que tu es peut-être en train d'écraser un ami, un père, une mère, une épouse, un enfant tôt parti et que tu étais encore en train de pleurer. (*DPH*, 4^e de couverture).

L'écriture effaçante du vivre-ensemble se fonde pour ainsi dire sur « la prise de conscience de l'unité/diversité de la biosphère (conscience écologique) »¹ puisque Morin montre clairement que le concept « écologie renvoie à ce que recouvraient déjà les mots bien connus de milieu, d'environnement, de nature »². Comme on l'a vu avec la *zoophilia*, la considération de l'espèce animale participe non seulement de la stabilité de la nature, mais aussi et surtout permet un réajustement et influe systématiquement, la vie de l'Homme. Le penseur définit ainsi « conscience écologique » comme « la conscience que l'environnement est un écosystème, c'est-à-dire une totalité vivante auto-organisée d'elle-même (spontanée) »³. Il poursuit en précisant qu'il s'agit de « la conscience de la dépendance de notre indépendance, c'est-à-dire de la relation fondamentale avec l'écosystème, laquelle nous entraîne à rejeter notre vision du monde objet et de l'homme insulaire »⁴. Cette vision de l'interdépendance est illustrée dans l'extrait suivant : « Séraphine avait éclaté de rire avant de lui expliquer que les insectes étaient autant de signes dans nos vies. Ils annoncent ou avertissent, mettent en garde ou apaisent. Parce qu'elles meurent juste après avoir piqué, les abeilles sont porteuses de lumière » (*MSP*, 125-126). Cette interdépendance entre l'Homme et son milieu est portée et véhiculée par la cosmologie africano-asiatique. Edgar Morin l'explique en ces termes : « c'est du reste la seule façon de comprendre les vérités des philosophies non occidentales – asiatiques et africaines –, de nous réconcilier avec elles et de déboucher sur une vision universelle du monde »⁵. La vision ici est que les problèmes écologiques interpellent au premier chef, les Hommes dans leur tendance dominante. C'est la raison pour laquelle nous empruntons à Edgar Morin pour parler de « conscience » car ce problème « nous concerne non seulement dans nos relations avec la nature mais aussi dans notre relation nous-mêmes »⁶. Au demeurant, on peut situer au sens de Schoentjes, la littérature de Gaston-Paul Effa dans l'« écriture et sensibilité écologique »⁷. La vie de Gaston-Paul Effa est faite d'« expérience de

¹ Edgar Morin, *Terre-Patrie*, *op.cit.*, p. 235.

² Edgar Morin, *L'An I de l'ère écologique*, Paris, Tallandier, 2007, p.11.

³ Edgar Morin, *op.cit.*, p. 15.

⁴ Edgar Morin, Edgar Morin, *L'An I de l'ère écologique*, *op.cit.*, p. 15.

⁵ Edgar Morin, Edgar Morin, *ibidem*.

⁶ Edgar Morin, Edgar Morin, *op.cit.*, p. 23.

⁷ Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu*, *op.cit.*, p. 63.

la nature »¹ qui est « non seulement à l'origine de l'écriture, mais elle continue à déterminer chaque moment de l'œuvre »². On comprend dès lors toute la symbolique des œuvres *Cheval roi*, *Je la voulais lointaine*, *Nous enfants de la tradition*, entre autres, qui sont l'expérience de l'homme et le monde animal et végétal. D'autre part, *Le Dieu perdu dans l'herbe* et surtout *La Verticale du cri* déterminent au sens strict du terme, un moment précis de la vie de l'auteur et de son œuvre, l'initiation à la maîtrise du langage de la nature afin de mieux assurer son être-dans-le-monde. Cette autre dimension ou forme du vivre-ensemble, pour reprendre le terme du sujet fait de la fiction africaine contemporaine en général et celle de Gaston-Paul Effa en particulier, « des essais sur les rapports homme-nature »³. De tout ce qui précède, on voit dans la logique de la deuxième forme de vivre-ensemble qu'on a proposé, une revalorisation de toutes les espèces vivantes pour une stabilité écologique afin de situer la littérature africaine dans sa dimension authentique et philosophique. La pertinence de cet élément de la prose de Gaston-Paul Effa permet d'embrayer sur un autre enjeu éthique notamment le volet culturel, qui est la valorisation de la tradition africaine au sens large.

8.2.2-De la valorisation de la tradition africaine

La tradition africaine est portée par ses différents us et coutumes parmi lesquelles la religion. Sous le label de religions traditionnelles africaines, il s'agit des religions autochtones historiquement pratiquées en Afrique et notamment en Afrique subsaharienne, autres que les religions abrahamiques importées. Ces religions ont en commun, la croyance en un ensemble de divinités spécifiques aux différents aspects de la vie et de la nature, avec souvent un couple créateur ou un Dieu créateur initial, le culte des ancêtres et des esprits, la croyance en la réincarnation, et presque toujours un parcours initiatique. Toutes ces données rentrent dans la philosophie de l'animisme. Pour les Africains, et martèle Effa,

Tout parle. L'eau, le feu, la poussière, le vent, le bois, l'oiseau. Même le plus petit insecte, invisible quand tu marches, parle. Alors avant de t'empresse de parler, apprends à écouter. Chaque être parle une langue différente, mais tous les êtres disent quelque chose. Respecte chaque parole comme une corde sur laquelle tu avances et dont tu ne peux te dire si elle est tendue très haut ou très bas au ras du sol. (DPH, 68)

L'animisme est défini par l'ethnologue britannique Edward Tylor comme une religion, une croyance selon laquelle, la nature est régie par des esprits analogues à la volonté

¹ Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p. 67.

² Pierre Schoentjes, *ibidem*.

³ Pierre Schoentjes, *op.cit.*, p.97.

humaine. En réalité, il ne s'agit ni plus ni moins de la tendance à attribuer aux animaux, aux arbres ou aux choses tout simplement, une âme qui serait analogue à celle de l'Homme. Dès lors, dans la seconde partie de la thèse, il a été démontré que l'écrivain camerounais de la diaspora met en mots et ce de manière claire, le totémisme. L'œuvre de Gaston-Paul Effa, devient ainsi une vitrine de la tradition africaine, une tradition qui valorise, reconnaît et protège les autres espèces. Dans son texte *Le Dieu perdu dans l'Herbe*, l'écrivain décrit personnellement cette dimension métaphysique de la culture africaine dont les enjeux ne sont plus à démontrer. À la question de savoir « qu'est-ce que l'animisme ? » (*DPH* : 67), l'auteur écrit :

Dans l'animisme, il y a âme. L'âme est le principe qui anime une chose. Vous la trouvez dans les végétaux, chez les animaux et chez les humains. Dès qu'un être respire, s'alimente, se reproduit, il est doté d'une âme. Le citronnier, la petite fourmi, l'humain ont tous une âme. (*DPH*, 67)

Comme on peut le voir, il loge toutes les espèces à la même enseigne et met en mots cette relation dans sa prose. Le passage ci-après l'illustre :

À tour de rôle chaque espèce venait rejoindre la femme en signe de communion : des apparitions étranges, fantomatiques, des oiseaux gendarmes, des moineaux, et certains perroquets du Gabon perdaient de l'altitude pour planer au-dessus d'elle. Ils saisissaient sans doute là un halo de sens qui était pour eux comme un signe de reconnaissance. (*VC*, 11)

Sa prose, au-delà de la simple production esthétique, sonne comme un hymne de sensibilisation et d'interpellation :

Apprends donc que nous n'avons pas le monopole de l'âme, mais ton âme n'a qu'une vertu, celle de te rapprocher des autres âmes pour te confondre avec elles et les reconnaître. Le haut est dans le bas et le bas est dans le haut. Les animaux, les plantes, les insectes, tous les éléments portent l'influence des astres ; certains comme le lion sont solaires, d'autres lumineux comme le buffle, d'autres stellaires comme le cerf ou certains poissons ou plantes. Le dehors et le dedans se croisent et se rejoignent sous le règne de l'âme. Si tu écoutes ton âme, tu comprends qu'il n'y a pas d'horizon clos car le monde est nu comme un cri. (*DPH*, 67)

En outre, la tradition africaine est mise en avant à partir de l'initiation. Pour Gaston-Paul Effa, les Africains « n'existent que par rapport à la flore et à la faune » (*NET*, 29). L'acte d'initiation joue l'une des grandes partitions dans l'osmose entre l'humain africain et les autres espèces qui l'entourent et avec lesquelles, il fait corps. L'initiation marque un rite qui détermine dans son ensemble, le changement de statut social. Ce rituel se singularise donc par une cérémonie saupoudrée de pratiques. L'initiation correspond aux pratiques culturelles ou

ancestrales qui permettent aux humains de changer de statut. C'est dire que ceux-ci passent de simple sujet ou de l'Homme ordinaire, pour intégrer une dimension métaphysique qui leur permet d'occuper certains postes et d'assumer certaines responsabilités dans la société ancestrale. En d'autres termes, c'est une pratique magico-culturelle de la société africaine et dans la fiction d'Effa, la société *Fang* est prise comme référence.

Dans la Vertical du cri en l'occurrence, Epha est envoyé en Afrique par son géniteur pour être initié au sein de la forêt afin de maîtriser les rouages de la culture africaine et par ricochet, comprendre sans ambages, le langage de la nature au sens large. Il affirme : « si mon père m'avait envoyé chez les pygmées de la forêt camerounaise, c'était pour rattraper le passé. Il ne m'avait jamais rien transmis de la tradition et considérait que je vivais aveugle comme l'effraie » (VC, 14). Il convient de noter qu'Effa ne dissimule pas le caractère initiatique de son œuvre car sur la couverture on peut lire : « La verticale du cri. Récit initiatique » (Voir image 4 en annexe). Dans l'acte d'initiation, il y a deux sphères. La première c'est celle de l'Homme ordinaire marqué par l'ignorance et la seconde, c'est celle de l'Homme initié. C'est la raison pour laquelle, Talla rappelle à Epha :

À force de passer ton temps dans les livres tu as oublié comment t'engager dans la forêt. À présent, tu es incapable de gagner le ruisseau qui coule sous tes yeux. Tellement tu es vide. Il te faudra réapprendre à naître toi-même. Naître c'est-à-dire apprendre. Apprends donc à te perdre dans la forêt. (VC, 56)

Ce qu'il faut davantage remarquer c'est que l'initiation se déroule premièrement en pleine forêt en étroite collaboration avec les autres éléments de la nature. C'est le constat qui se dégage du passage suivant : « demain, dès l'aube au chant de la perdrix, irons à la rivière pour te fermer les oreilles » (DPH, 89). Qu'est-ce que l'initiation donc ? Talla répond en ces termes :

Tu crois voir et tu crois entendre. Tout cela s'apprend. Je vais t'ouvrir les yeux. Chez nous, les pygmées, il ne suffit pas d'être au monde, il faut apprendre à naître au monde. Nous appelons cela initiation. Si tu veux, commençons le chemin de ton initiation. Assieds-toi dans l'herbe. Je vais te mettre sur la voie. (DPH : 61-62)

Au-delà de ce récit initiatique, plusieurs autres personnages d'Effa bénéficient de l'initiation qui leur permet de tenir et de collaborer avec d'autres espèces. C'est le cas d'Osele. Ce passage l'illustre :

On souffla sur mon visage les particules poudreuses de la noix de kola mâchée. Quelques-unes se fixèrent sur mes joues. La nuit grondait. Il fallait se dépêcher. Le jour avalait les étoiles. L'angoisse sautait au visage. – tu es maintenant le chef de ce village ! Le successeur d'Anza, de Khara, d'Obama, de Manga Bilibi, de tous ceux qui, portés par le vent, réaccordent le souffle des vivants et des morts. (*NET*, 50)

Somme toute, pour Effa, il est impossible pour l'Homme de vivre en vase clos, en se coupant des réalités existentielles notamment les données faunesques et « floresques »¹. L'animisme extirpe ainsi l'Homme de son orgueil car écrit Effa, « l'orgueil, c'est le fait de fuir les choses simples et de croire que l'on est fait pour les plus grandes » (*DPH*, 69). La vie de l'Africain n'a de sens que si elle intègre la dimension métaphysique qui place Dieu dans toutes les sphères :

Dieu est perdu dans l'herbe. Il est dans la terre en orbite autour du soleil, dans les vallées, les usines et leurs routes, dans les champs de maïs et les déserts, dans les visages que tu croises, il est dans les feuilles qui tombent en octobre, dans les soleils qui montent et les lunes qui se couchent, dans les gens qui passent et ceux qui s'arrêtent dans les beaux temps et les intempéries, dans les cortèges d'insectes immobiles, dans les chants d'oiseaux inaudibles, dans la mer qui gonfle, dans l'enfant qui joue. (*DPH*, 75)

Dans le but de présenter les mérites de l'animisme sur tous les plans, il conclut en ces termes : « l'animisme, c'est la lumière de la nature jetée sur l'esprit humain » (*DPH*, 72). En effet, en décrivant les mécanismes qui mettent en commun l'Homme, l'Animal et le Végétal, il y a véritablement, une reconsidération de toutes les espèces humaines. Cette démarche vise donc essentiellement le désanthropocentrisme². L'Homme cesse d'être vu comme maître suprême qui impose son hégémonie, mais simplement comme l'être qui vit en harmonie avec d'autres sans les assujettir pour son propre bonheur. Il y a donc à ce niveau, la reconnaissance de « la valeur intrinsèque de la nature »³ puisque dans cette nouvelle forme de vivre-ensemble qui est proposé dans cette recherche, on emprunte à Arne Naes pour dire qu'il se trouve en dernier ressort, la promotion du « mouvement d'écologie profonde »⁴. Ce mouvement voudrait en principe que les Hommes saisissent « la diversité de leur environnement et en prendre soin »⁵. Ceci constitue pour ainsi dire, le gage d'une vie harmonieuse et paisible garantissant la stabilité de toutes les espèces et par ricochet de toute l'humanité. Pour conclusion sur cet aspect, on dira que la fiction de Gaston-Paul Effa est une écriture sur la conscience environnementale fait de sa production non pas une simple littérature c'est-à-dire une mise en

¹Nous employons cet adjectif pour qualifier les éléments propres à la flore.

²Néologisme qui vise à sortir l'Homme du centre de l'univers.

³Arne Naes, *op.cit.*, p. 35.

⁴ Arne Naes, *op.cit.*, p. 51.

⁵Arne Naes, *ibidem*.

scène du beau, ou de l'émulation du génie créateur de son auteur mais aussi et surtout, une production qui enseigne les valeurs précise Anne Naes, de ces

types de sociétés et de communautés où chacun puisse trouver l'occasion de s'épanouir en participant aux processus générateurs de valeurs qui sont ceux de l'équilibre, au rebours de ces sociétés et de ces communautés qui glorifient la croissance, pourtant en elle-même dénuée de valeur- des sociétés d'où le fait même d'être en compagnie des autres vivants compte plus que de les exploiter ou de les tuer¹.

¹Arne Naes, *op.cit.*, p. 52.

Conclusion

Au total, ce chapitre était consacré à l'analyse des enjeux éthiques du vivre-ensemble dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa. Les analyses permettent de voir que cet auteur fait de son œuvre, une vitrine pour la valorisation des valeurs, de la philosophie et de la religion africaine. Convoquant la science de la morale, donc des principes de la conduite humaine, l'analyse a montré que l'Afrique offre son hospitalité à la grande communauté. Elle accueille l'étranger. Pourtant, l'Occident peine à développer l'esprit communautaire qui en réalité, se dresse sur un ensemble de principes qu'on pourrait qualifier au sens d'Achille Mbembe, de conditionnalités du vivre-ensemble au plan international. Entre autres il s'agit de la politique du semblable, de la théorie de l'en-commun, de l'éthique du passant et en fin, de la relation à autrui. Par ailleurs, intégrant la dimension religieuse, la nouvelle forme de vivre-ensemble qui est la corrélation entre humains, animaux et végétaux, intègrent la religion africaine : l'animisme, dont les enjeux ne sont plus à démontrer. Dans ses ramifications, notamment à travers le totémisme qui reconnaît que dans chaque être, il y a une âme, on assiste à la préservation de l'environnement, partant de l'équilibre de l'écosystème car, on cesse de tuer et de couper les espèces à tort et à travers. Loin d'être une simple production littéraire, la prose de Gaston-Paul Effa devient une écriture préemptive qui participe à coup sûr, à la revalorisation de la tradition africaine dans laquelle, il y a la reconnaissance et le respect de toutes les espèces car : « Tout parle. Ecoute ». Il semble donc écrire : « la destinée de tout un continent qui, depuis toujours demandait à être exorcisé et délivré » (*VDM*, puisque embarqué dans un dogmatisme religieux et une imposition culturelle).

**CHAPITRE NEUVIEME : LA VISION DU MONDE DE GASTON-PAUL
EFFA SUR LE VIVRE-ENSEMBLE**

Introduction

L'analyse littéraire tente d'accorder une importance à la vision du monde portée par les Hommes de lettres. C'est admettre qu'au sein des œuvres de fiction, se dissimule un implicite qui est non pas nécessairement l'idéologie, mais une manière pour le romancier de percevoir les sociétés dans lesquelles il évolue. C'est la tâche de la sociocritique qui part de la société textuelle pour interpréter la société de référence selon diverses approches. La vision du monde désigne, en philosophie ou en psychologie sociale, l'ensemble des représentations métaphysiques, physiques et sociales qui orientent l'action des êtres humains. La combinaison de ces éléments traduit la perception de la réalité du monde qu'un individu ou le groupe peut avoir. Pour Lucien Goldmann, il s'agit de l'ensemble des « aspirations, des sentiments et des idées qui réunit les membres d'un groupe »¹. En d'autres termes, étudier une vision du monde pour ce qui est de la littérature, c'est déceler l'implicite de la combinaison des éléments qui s'incorporent dans le texte. Au sens de Philippe Hamon, « dans un texte, c'est certainement le personnage-sujet en tant qu'actant et patient, en tant que support anthropomorphe d'un certain nombre d'effets « sémantiques », qui sera le lieu privilégié de l'affleurement des idéologies et de leurs systèmes normatifs »². Pour l'auteur, la mise en scène du personnage permet de déceler une certaine perception de son auteur. Reconnaissons que parler de la vision du monde d'un écrivain aussi prolifique qui a produit et qui produit des romans, des recueils de poèmes, des nouvelles et des ouvrages est sensiblement un pari que le chercheur ou le critique ne prend sans risque, si tant est que la littérature de Gaston-Paul Effa est à la fois dense et variée en termes de style. Ainsi défini le concept de vision du monde et ces préalables posés, la tâche qui incombe dans cet ultime chapitre est celle de tenter de monter à partir des analyses menées plus haut, les éléments qui, à notre entendement, peuvent permettre de parler d'une certaine vision portée par cet écrivain camerounais de la diaspora. Après le décryptage des données relatives à la problématique du vivre-ensemble dans la fiction, il convient à présent d'en desceller les aspirations et la vision qui s'y dissimulent. Pour ce faire, le chapitre s'intéressera tout à tour à la question du retour, de la quête identitaire, de l'intégration de la valorisation de toutes les espèces.

¹Goldman cité par Tcheugneubi Monthé, *op.cit.*, p. 174.

²Hamon Philippe, *Texte et idéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 104.

9.1- La vision effaenne sur la problématique du retour dans la fiction

Le texte africain d'immigration pose avec acuité, la problématique du retour au pays comme une résultante du refus de dialogue sous une perspective de désintégration dans la terre d'accueil. Ce retour est envisagé à partir du moment où les personnages candidats à l'immigration sont victimes de la disgrâce se trouvant ainsi dans un labyrinthe marqué par un balbutiement et un trauma sans précédent.

9.1.1- De la disgrâce des personnages un fait majeur du retour au pays natal

La disgrâce au sens littéral correspond à la perte des bonnes grâces, de la ferveur d'une personne dont on dépend. De manière plus spécifique, il s'agit de l'état qui en découle. En effet, nous percevons la disgrâce dans le cadre de cette recherche comme étant l'état qui découle du déshonneur, et du mépris manifesté vis-à-vis des personnages dans le roman d'Effa. Spécifiquement, l'état d'une personne privée et dépourvue des bonnes grâces, des prérogatives et faveurs dont elle bénéficiait.

Le premier de ces personnages est le héros de *JVL*, Obama qui retrace personnellement les circonstances de son déshonneur en ces termes :

Tout avait basculé sur un malheureux lapsus. Un jour que je remplissais les bulletins du troisième trimestre, je me laissai aller au bonheur de la langue. « Votre travail est resté en friche », écrivais-je à propos d'une élève moyenne. Le mot, la chose : le jour où le mot commence à peser du poids même de la chose (...) j'avais oublié que l'élève à qui je les avais adressées s'appelait Laure Friche (...) alors que je voulais simplement lui signifier que toutes ces capacités n'étaient pas développées, ce malheureux lapsus me couta un rendez-vous chez le proviseur, une pétition des parents d'élèves et enfin une visite de l'inspecteur. (*JVL*, 69)

De cet extrait, ressort tout l'arsenal déployé par les autorités de la terre d'accueil pour infliger une disgrâce au personnage partant du lapsus dans l'exercice de ses fonctions d'enseignant. En réalité, au sens de Kone Diakaridia, « pour éviter de se perdre à jamais dans une maison-mère exiguë et infernale où il lutte contre les forces sémentarisantes »¹, il renonce entièrement à sa terre natale pour espérer une vie harmonieuse, paisible, loin des données qui singularisent la terre d'origine à notamment les mentalités, les pratiques ancestrales. Or, il est victime comme le témoigne le passage sus cité, d'un rejet sous le prisme de la disgrâce d'ailleurs, il le dit lui-même : « je fus surpris de l'indignation que ce détail avait suscitée, qu'il me parut si inopiné, si incongru et qu'à peine pensai-je qu'il pouvait être à l'origine de ma disgrâce. Une

¹Kone Diakaridia, *op.cit.*, p.111.

tâche qui devait ternir ma carrière » (*JVL*, 69). En effet, la disgrâce dont est victime le personnage pendant l'exercice de sa fonction est une continuité des facteurs qui déterminent les inimités en situation de choc interculturel. Au Lycée, le jeune Obama dans l'extrait suivant exprime les injustices de la société française : « je souffrais d'une injustice essentielle. Je me souvenais parfois, comme si c'eût été un autre, de cet enfant brillant, vif, provocant, que j'avais été dans une époque encore récente » (*JVL*, 23).

En outre, *À la Vitesse d'un baiser sur la peau*, est une écriture de la disgrâce en ceci qu'elle est de long en large le roman d'Effa qui met à nu la cime des tendances disgracieuses : le racisme. Du mépris aux injures, Valère n'a plus de valeur aux yeux de sa belle-mère et désormais de sa propre copine Hilda. Les extraits qui suivent sont les morceaux choisis qui nimbent et expriment ces faits anti vivre-ensemble : « le sentiment d'avoir aliéné ma vie en choisissant un Africain » (*VBP*, 95) ; « il pue... » (*VBP*, 193). Pour ce personnage raciste, Valère et Victor son cousin comme tous les Noirs, restent englués dans une sorte de mocheté toute aussi empuantie. Des êtres ayant connu une hypertrophie rocambolesque dans tous les secteurs d'activité notamment culturelle. C'est ce qui justifie l'humiliation infernale dans le passage suivant :

Il proposait même de nous de la cuisine africaine. Ma mère poussait les hauts cris : « Non, pitié ! C'est trop gras, ça pue ! Et puis toutes ces épices vont me rendre malade ! Quand elle se trouvait dans la cuisine, au rez-de-chaussée, elle se planquait dans un coin : « Regarde. On s'empoisonnera avec tant d'huile. Je ne mange pas de ces choses vertes. Ce n'est pas catholique tout ça. Va ! Je me méfie de cette pate jaune qu'il pile... » (*VBP*, 193)

De tels propos sont dans leur ensemble hideux. Ainsi, en exposant son image à l'autre, dans une logique d'opposition du « territoire du moi » à la « face » qui repose substantiellement sur une élaboration et surtout une projection de l'image de *soi* dans les échanges interactifs, pour reprendre les termes de Goffman, il s'agit de défendre son propre territoire en infériorisant l'autre pour proposer une image de soi valorisée et valorisante¹. Dès lors les personnages africains victimes de ces injures finissent par les intérioriser et se définissent désormais comme non seulement scélérats mais surtout bourriques. Osele conclut à ce sujet : « je suis un âne et je ne me vante pas. Un âne ne passe pas son temps à se vanter. Il ne se plaît pas. Il ne s'admire pas. Le sort des fourmis et des baobabs, des fougères et des cailloux ne le concerne pas » (*NET*, 101). Somme toute, entre une volonté à intégrer un

¹Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne- Les relations en public*, Paris, Minuit, Tom 2, 1973, p. 43- 72.

espace français estimé paradisiaque et un rejet total des semblables qui les composent, les personnages entrent dans un balbutiement total à califourchon entre une culture acquise et une autre apprise. De cette analyse, il ressort clairement que pour Gaston-Paul Effa, à chaque fois que humains sont disgraciés, ils se jetteront toujours dans une démarche de retour pour tenter de renouer avec ce qui a fait d'eux ce qu'ils sont.

Il est donc clair que la vision portée par Effa à ce niveau est que le retour au bercail constitue en soi un facteur de la réintégration dans sa terre natale. Chaque écrivain porte et défend un point de vue qui peut être vu comme son « idéologie » qui peut se dissimuler dans le fond ou sur la forme de ses productions même s'il faut néanmoins reconnaître que le rapport entre la littérature et l'idéologie est souvent contesté et conflictuel car, pour Naïm Kattan, « le rapport de la littérature avec l'idéologie a toujours été un rapport très difficile : souvent ce rapport en a été un de récupération, de soumission à une oppression ou un rapport de tentative de libération par rapport à une oppression »¹. En reconnaissant certains parallèles qu'il peut avoir entre littérature et idéologie ou littérature et société, l'auteur se fondant sur le roman affirme :

Si l'on prend le cas du roman par exemple, l'on peut voir qu'il y a une correspondance entre l'apogée du roman dans certaines sociétés et une certaine structure de ces sociétés. L'on voit que le roman devient la forme par excellence d'une littérature quand une société est en train de mourir et qu'une autre est en train de naître et qu'il y a une possibilité globalisante pour un homme, en l'occurrence l'auteur, de saisir l'une ou l'autre, étant détaché par rapport à l'une ou l'autre².

Depuis les écrivains de la première et de la deuxième génération, la littérature d'expression francophone envisage l'exil sous une double dimension. Si certains mettent un terme au retour au pays natal³, d'autres l'envisagent plutôt comme une voie de sortie de l'ornière, de l'errance et du mépris de la société d'accueil. En principe, le discours romanesque d'Effa peut être analysé sous l'angle de la paratopie développée par Dominique Maingueneau pour qui « la paratopie est à la fois ce qui donne la possibilité d'accéder à un lieu et ce qui interdit toute appartenance »⁴. Ceci étant, celle qui est mise en avant ici c'est la

¹Naïm Kattan, « Littérature et idéologie », in *La littérature dans la culture d'aujourd'hui*, Vol. 6, No 3, 1973, p. 339.

² Naïm Kattan, *op.cit.*, p. 340.

³On peut citer par exemple le personnage des *Honneurs Perdus*, Saida qui, au sens de Chevrier, (*op.cit.* : 170) est « l'incarnation de cette nouvelle génération d'immigrés bien décidés à tourner le dos à l'Afrique et à jouer le jeu de l'intégration qui passe en particulier, par l'apprentissage et la maîtrise de la langue française ».

⁴ Dominique Maingueneau, *Trouver sa place dans le champ littéraire*, Louvain-la-Neuve, Academia, Coll. « au cœur des textes », p. 26.

paratopie spatiale qui se concentre sur les perspectives de la réintégration du personnage dans la société africaine.

De prime abord, Obama est un personnage « paratopique » puisqu'il quitte La France pour retrouver son Afrique natale. Une décision qui loin d'être un menu fretin, revêt toujours les habits de l'inquiétude faisant de l'exil un véritable voyage ambigu. Ainsi, le personnage-narrateur affirme : « c'est à ce moment-là que je résolu de repartir en Afrique. Mais l'inquiétude, à laquelle l'espoir se mêlait encore, grandissait. Je n'étais pas allé au bout de mon histoire, au bout de moi-même » (*JVL*, 120). Par ce retour, le personnage envisage renouer avec ses racines africaines, en disant : « je retournai sur les terres de mon enfance. Il y avait tous ses repères qui m'avaient assuré le chemin » (*JVL*, 121). Il renoue avec son Afrique « mille fois plus natale et dorée d'un soleil que n'entame nul prisme – la terre où tout est libre et fraternelle, ma terre » pour reprendre les termes d'Aimé Césaire¹. Dans le passage suivant le narrateur retrace son retour et les premiers :

Longue et lente, la vie, comme un voyage, comme un livre soudain, tout s'accélère, à l'image de ce taxi brousse qui fonce, se rapproche du but, ou comme ces livres encore dont, retrouvant la naïveté de l'enfance, on tourne plus fiévreusement les pages quand on approche du dénouement. J'étais arrivé chez moi, personne ne m'attendait. Le village était à peine un village, plutôt un assemblage de planches ou de ruines, les habitants, vêtus de haillons sombres comme on en voit plus qu'aux figurants de films caricaturant d'Afrique, voutés, ridés. Il y avait un enfant qui jouait dans la cour où le baobab, ombre et soleil, avait été abattu, où les racines profondes balisaient le chemin vers la forêt. (*JVL*, 108)

Autre fait marquant de la fiction d'Effa, est la mise en exergue du communaliste africain qui favorise toujours une réintégration du personnage. À partir de ce passage, il est clair, selon Koné Diakaridia, que l'écriture romanesque africaine développe la « cohésion sociale et (l') intégration communautaire »². Il explique à ce sujet :

Se plaçant *de facto*, dans la logique de représentation des faits et des liens sociaux, les romanciers africains engagent l'écriture sur la voie de la promotion et de la valorisation des apriorismes idéologiques. Une telle constance thématique brise les murs étroits de l'individualisme au profit de notion telle que vire ensemble, vivre avec. Cet amour de l'Africain pour son semblable, cette obstination qu'il a à faire corps en esprit et en acte avec l'autre avec ses poussées de déterritorialisation, ses traversées

¹Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 22.

²Koné Diakaridia, *op.cit.*, p. 103.

des lieux, des cultures et des langues, sont des leçons de vie assumées par l'élan propre à l'imagination, à la fiction et aux expériences de ces auteurs¹.

On relève donc une rupture entre les romans d'immigration de la première génération et les romans dont la figure emblématique reste incarnée par Cheikh Hamidou Kane auteur de *l'Aventure ambiguë*. Gaston -Paul Effa est de ceux-là qui renouvellent l'écriture romanesque. Il ne s'agit donc plus de « l'énigme du retour »² envisagée sous l'angle de l'hypothétique et de l'équivoque. Dès lors, étant bien accueilli par les siens, le personnage dans sa quête réconciliatrice avec sa terre natale affirme :

Je me souviens de la honte dont je m'étais si vite débarrassée, celle d'abandonner les miens, de désertir ma terre. J'étais allé trop vite, comme si je voulais me délester d'un coup du poids d'une société qui fait de la culpabilité son viatique. Partir avait été pour moi une façon de fuir. Ce n'est que bien plus tard que je compris que l'exilé est par définition celui qui se tourne vers ce qu'il a vécu, non celui qui s'en détourne. Il est donc à l'origine presque esclave des événements, il est des choses auxquelles il naît. (JVL, 114)

Le retour d'exil constitue un important rôle dans la réintégration du personnage dans sa terre natale ; une réintégration qui magnifie le communaliste africain soutenu dès les prémices par Kwame Nkrumah. Ce qui permet de conclure que Gaston-Paul Effa porte l'idée selon laquelle, **la société africaine est moins disgracieuse vis-à-vis des étrangers d'où une hantise du passé qui caractérise les africains.**

9.1.2- La hantise du passé et le balbutiement comme déterminant de la désintégration

Les textes du corpus mettent en lumière des personnages qui, victimes du rejet et tous ses corollaires, se souviennent d'où ils viennent, de leur terre d'origine ; tout portant à croire que « l'enfant que tu as été marche à côté de toi »³. Ils se réincarnent l'enfant qu'ils ont été devenant ainsi un compagnon de tous les jours dans une société d'accueil raciale, la sphère « du suprême mépris des convenances et des mœurs » (MSP, 46) pour reprendre les termes de Gaston-Paul Effa. Sur le plan psychologique, c'est la réminiscence qui est mise en valeur à partir du moment où ces derniers balbutient, s'interrogent sur un ici et un ailleurs, entre accepter toutes les formes de disgrâce et mocheté et retourner au pays natal.

Considéré comme la manifestation d'une hésitation dans une articulation, balbutier dans la présente réflexion revêt la camisole d'un anonnement, d'une hésitation dans la prise

¹ Koné Diakaridia, *ibidem.*, p. 103 -104.

²Dany Laferrière, *L'Enigme du retour*, Montréal, Boréal, 2006.

³Gaston-Paul Effa, *L'Enfant que tu as été marche à côté de toi*, Paris, Gallimard, 2021.

de décision. En effet, les êtres de fiction de Gaston-Paul Effa sont dans une indécision puisque hantés par leur passé. Le narrateur de *Voici le dernier jour du monde* s'interroge : « Tout retour chez soi n'est-il pas retour à ruines, au creux, à l'absence ? ». (VDM, 109) Dans une posture d'être désorienté, Valère se demande et affirme :

Avais-je été chassé de ma terre, j'étais brutalement dans un autre monde qui pourtant allait me rester interdit ? J'étais désormais en suspens entre ma patrie et ce nouveau monde auquel je ne sais quel mouvement en moi s'opposait, et qui, à la fois, me refusait. Longtemps, en effet, j'eus le sentiment de ne pas appartenir à la France, à ce pays qui s'apparente à une transmutation du jour et de la nuit, « l'un de ces endroits où on ne peut que faire fortune ou crever », comme disait ma grand-mère. (VBP, 34-35)

Dans ce passage, l'écrivain a eu recours à la question rhétorique qui est une figure de style dont le but est de formuler une interrogation sans espérer la moindre réponse puisqu'elle coule de source, pour montrer l'état psychologique d'incertitude qui anime son personnage. En faisant dire à son héros qu'il était en suspens entre sa patrie et ce nouveau monde, associé aux pensées de la grand-mère, Effa montre sans ambages que la stabilité mentale du personnage est mise en branle. Le personnage Valère se défait peu ou pas de son Afrique natale dont il porte les stigmates d'une socialisation traditionnelle de la grand-mère si tel est que :

La vue du salon d'Hilda ravivait en moi le plaisir de vivre, me remettant en mémoire ces premiers temps de mon arrivée en France où je m'étais senti si dépaysé, si retranché, si choqué aussi, et ma pensée dérivait alors vers la chambre de ma grand-mère où j'allais me faire consoler quand j'avais une mauvaise note. (VBP, 50)

Ainsi par les voix(es) du personnage de Valère, l'écrivain porte la vision selon laquelle, **le passé reste et demeure une marque indélébile qui renferme l'être dans un cercle tout au long de sa vie. Car, « quoi qu'il en soit, on n'en finira jamais avec ce qui a fait de nous ce que nous sommes »** (VBP, 231). Le passé influe viscéralement la vie des Africains en France les maintenant dans un bredouillage perplexe. Osele et d'autres Africains : les « enfants de la tradition » (NET, 117), exprime le ballant de leur pensée à cheval entre une terre natale et une terre d'accueil en termes « d'aventure de tout Africain en France (NET, 137). Le personnage - narrateur affirme :

C'était l'aventure de tout Africain en France. Il fallait donc écrire. Ainsi vagabondait mon esprit. Je passai au crible chaque ligne, chaque paragraphe, afin d'y débusquer ce qui me conforterait dans l'idée d'aller jusqu'au bout. D'abord, je fis apparaître – et aussitôt disparaître, comme cela, au détour d'une phrase, d'une ligne – certains petits détails qui, pensais-je, ne manqueraient pas d'alerter Daniel l'Antillais, Cissé, Omar,

pour qui la tristesse de la race et les aspirations trouves d'une âme en attente finissaient toujours par l'emporter sur l'appétit de vivre. (*NET*, 137)

Dans cet extrait, l'écrivain met une fois de plus l'accent sur l'état d'oscillation entre deux désirs : celui des « aspirations troubles de l'âme », le retour au bercail, et celui de se forger une place au sein de l'espace français. Sauf qu'à ce niveau, l'écrivain par le truchement du personnage déclare que le deuxième l'emportait sur le premier à cause de la pratique raciale et cela constituait la thématique du livre rédigé. Il est lui-même dans cet état d'esprit quand il affirme : « Ma vie était réglée et contrôlée à distance en tous ses détails, et par là je m'oubliais » (*NET*, 55) puisque vivait sous le poids du rôle d'ainé que lui confère sa tribu fang bété. L'hésitation et l'indécision singularisent en somme le jeune Osele. Il l'exprime en ces termes :

Ma vie pouvait-elle avoir d'autre sens que l'enfermement dans le don, pénitence interminable ? A présent, j'étais poussé à des décisions excessives, non seulement parce que j'étais entièrement dominé par la douleur d'avoir perdu ma femme et mes enfants, mais aussi parce que je restais saisi d'angoisse à la pensée que l'ainé de la famille pouvait être en état de péché mortel s'il n'assumait pas la tribu africaine. Comment trancher ? (*NET*, 36)

La fin de ce passage est forte évocatrice dans la mesure où l'impasse qui résulte du trouble mental des personnages africains est une donnée *Ô combien* déterminante de l'écriture des fictions d'expression française. Cette donnée est également transposée dans *Le Dieu perdu dans l'herbe* lorsque Le narrateur affirme :

Comment oublier que je participe de deux cultures, suffisamment différentes pour m'écarteler littéralement ; pour me féconder aussi, si je parviens à me tenir aux meilleurs parts de l'une sans perdre l'autre. Comment nouer tous les deux bouts sans perdre l'une ou l'autre e cet héritage ? Comment retrouver le fil ténu de cette existence dont nous buvons toute l'eau amère mais dont goutons aussi de temps à autre les saveurs inouïes ? je décidai de retourner au commencement et cela vaut pour l'avenir comme pour le présent, comme pour le passé, car du commencement nul n'est jamais sorti. (*DPH*, 10)

On peut se permettre une passerelle pour mentionner Daniel Biyaoula qui en est une figure de proue avec son roman *L'Impasse*¹. Ce texte met en scène le trauma des personnages candidats à l'immigration qui peinent à intégrer l'espace français. Cela est d'autant plus vrai que pour

¹Daniel Biyaoula, *L'Impasse*, Paris, Présence Africaine, 1996.

Ghislain Nickaise Liambou « les romans de Daniel Biyaoula évoquent les expériences traumatiques qui découlent de voyages des personnages congolais en France »¹.

De plus, tout comme Joseph Gakatuba², Obama ne se retrouve plus dans un pays qui lui semblait être un paradis terrestre, *l'eldorado*. Il entre ainsi dans un ensemble de troubles, de choc émotionnel. Si au départ, il la voulait lointaine, son Afrique, désormais il est sujet et objet du rejet. Donc son exil devient ainsi cauchemardesque et il vit dorénavant une situation qui ne présente pas d'issue favorable. Il affirme à ce sujet :

Un chemin se refermait derrière moi, qui jamais plus peut-être ne se rouvrirait. J'avais l'impression d'avoir été chassé du paradis, jeté brutalement dans un monde qui pourtant passait pour l'Eldorado. Voici que je restais en suspens désormais entre cet univers ancien ; le seul vrai, dans lequel je ne retournerais plus, et cet autre monde auquel un mouvement en moi s'opposait, qui, à la fois, me refusait et que je refusais. (*JVL*, 28)

Cette instabilité mentale entre l'ici et l'ailleurs est monnaie courante dans le roman francophone de la seconde génération. Qu'ils s'agissent de Madické³ ou de Demba Sall⁴ qui a soif d'Europe, « cette expérience de l'immigration et des meurtrissures »⁵ qui en découlent caractérisent leur mémoire troublée et incertaine. C'est pourquoi d'Obama dit à cet effet : « longtemps, j'eus le sentiment de ne pas appartenir à cet établissement, à cette ville, à ce pays. J'étais isolé, j'étais à part, sans racines. J'étais sur une terre où nulle part, ma place n'était plus marquée ». C'est donc le *nègre à Paris*⁶, qui ressassent *les honneurs perdus*⁷ et comprend dans son *transit*⁸, qu'il n'existe pas d'*amour en migration*⁹.

Le trauma est ainsi une manifestation du trouble psychologique qui est le propre de certains personnages migrants des romans d'Effa. Ces textes mettent donc en scène l'exotisme qui se définit en termes de l'existence d'un Ailleurs qui s'oppose un « ici » en termes de pratiques, bref de cultures et de ses composantes. Il faut préciser comme le dit Jean Marc Mourra (1998 : 27), que l'« ici » correspond à « l'inspiration ayant pour objet le

¹ Ghislain Nickaise Liambou, *Enonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la migrature*, Université Nice Sophia Antipolis, 2015.

² Il s'agit du personnage principal de *L'impasse*, qui quitte son Congo pour la France.

³ Personnage décidé à intégrer l'espace français dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome.

⁴ Personnage candidat à immigration dans *Soif d'Europe, Témoignage d'un clandestin* d'Omar Ba.

⁵ Ghislain Nickaise Liambou, *op.cit.*, p. 33.

⁶ Bernard Dadié, *Un nègre à Paris*, Paris,

⁷ Calixthe Beyala, *Les Honneurs perdus*, Paris, 1996.

⁸ Abdourahman Waberi, *Transit*, Paris, Gallimard, 2003

⁹ Nelly Huguette Sathoud, *L'Amour en migration*, Paris, Menaibuc, 2007.

pittoresque non national »¹. Cette déclaration d'Obama permet de voir ce trouble né du choc entre deux cultures ostentatoires :

J'étais devenu insomniaque (...) je me demandais si j'avais encore des racines ou si elles étaient bien miennes. Mon crime, c'était d'avoir renié mes origines ou d'avoir cru- c'est la même chose- les avoir reniées. D'avoir cédé à la vieille fascination pour l'Europe, comme ces exilés qui se souviennent et que la réalité de leur terre ne cessera de les hanter. A mon réveil, je revoyais la motte de terre sur la colline, retournée, bouleversée, envahie d'herbes, je l'imaginai envahie de ronces, d'arbustes, de pierres soulevées, et je me disais que c'était une piètre tombe pour un homme qui avait tout donné à sa tribu. Que voulait dire cette scène qui m'était apparue dans le sommeil, à la fois si proche et si lointaine ? A peine me semblait-il que le personnage, de l'autre côté de la mer, était mon grand-père Elé. (*JVL*, 71-72)

À partir de ce passage, on comprend Yves-Abel Feze qui, parlant de l'exotisme des personnages dans le roman, affirme que « la distance entre espace familier et espace étranger est tenue »². Citant Schon, il poursuit : « le regard que porte le narrateur sur son environnement semble être le regard de l'Autre, de l'étranger, regard extérieur jamais totalement assimilé par celui qui l'emprunte »³. En définitive, les personnages sont indécis. Ils sont face à un choix quasi cornélien tirés et mitigés entre les réalités de la terre d'accueil et la socialisation dont ils ont bénéficié sur leur terre d'origine. Dans une posture de trauma et d'hésitation, la conscience du retour finit par dominer et de ce fait, le retour envisagé devient une preuve de la désintégration.

9.1.3- La société française, espace de la désintégration pour les Africains

La désintégration peut être définie comme la manifestation du refus du dialogue. Le fait pour un individu d'être dans l'incapacité totale d'intégrer et de vivre dans une zone, une sphère, un espace qui lui est étranger du aux tendances séparationismes et ethnocentriques. La terre supposée accueillir devient phobogène et invivable. Dans le cadre de cette recherche, **l'espace français prend le statut d'un cadre d'inimitié et d'anti-vivre ensemble dans la mesure où les personnages migrants sont rejetés, expliquent leur regret et envisagent leur départ.** José Domingues Almeida affirme que « c'est à cet égard que le voyage – retour

¹Jean-Marc Moura, *La littérature des lointains : Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 27.

²Yves-Abel Feze, « Exil et posture identitaire chez Alain Mabanckou : Black Bazar, un roman black ? » in *Exil et Migrations Postcoloniales*, Paris, L'Harmattan, p.69.

³ Nathalie Schon, *L'Auto-exotisme dans la littérature des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003, p. 18.

en zone dans le pays du père – s'avère révélateur d'une identité inconciliable, d'une prise de conscience de la distance culturelle séparant un avant et là-bas d'un maintenant et l'ici »¹.

L'identité inconciliable tient de ce que la distance entre la culture apprise et celle acquise est abyssale ; la ritournelle de la disgrâce qui engendre des craquelures mentales devient ostensible et paroxystique engluant pour ainsi dire les personnages dans un inconfort trismégiste. *In extenso*, Osele l'exprime en ces termes :

Longtemps, je continuai d'entendre l'affolement précipité de mon cœur dans ma poitrine ; je me sentais seul, perdu, abandonné. Et ce sentiment d'angoisse, comme si on m'eut cassé du paradis de l'enfance, qu'on m'eut amené à dessein dans ce presbytère pour se débarrasser de moi. Une amère pitié de moi-même m'emplissait. Vivre ici, au milieu des Blancs, je n'y arriverais jamais. (NET, 71-72)

L'accumulation et le champ lexical de la dépression (perdu, abandonné, pitié) montrent clairement l'inconfort psychique du personnage qui exprime son incapacité à intégrer les sacrosaints principes qui gouvernent la culture française : la spiritualité chrétienne : « je n'étais absolument pas fait pour une aventure spirituelle » (NET, 76). Loin d'intégrer une *trans* culturalité qui est un déterminant du vivre-ensemble, c'est-à-dire d'établir une osmose entre les cultures en présence, les personnages s'habituent guère à la façon de faire et de penser de la culture nouvelle nonobstant la myriade d'années passée en France et des tentatives d'escalassions et de revirement. Partant, le narrateur déclare : « la pluie a beau tombé, un jour le soleil finit par effacer toute trace d'eau » (NET, 144).

Par ailleurs, Pour Obama, La France devient cauchemardesque et il n'y a plus qu'une seule option : retourner en Afrique. De ce fait, il affirme : « la vie en France m'était apparue impossible, je prie la décision de retourner en Afrique » (JVL, 106). Cette impossible vie en France s'échafaude sur deux facteurs : le racisme et la hantise du passé ; le premier étant la cause et l'exacerbation du second. Les effusions prestidigitatrices développent des interstices qui chaloupent de jour comme de nuit les pensées du jeune africains devenu oisif et vivant dans une envie incandescente de retrouver ses racines. On peut légitimement le comprendre quand il déclare : « j'étais en proie tout entier à ma fascination, happé par elle et le monde même. Je ne le voyais plus que déformé, défiguré par ces images de mon passé qui frappaient ma conscience comme si j'avais, trop longtemps, regardé un soleil noir ». (JVL, 101)

¹José Domingues de Almeida, « le voyage révélateur dans la littérature de l'immigration de deuxième génération. Le cas des aller-et retours interculturels d'écrivains belges et d'origine marocaine et turque » in *Cadernos de literatura comparada*, N° 34-06, 2016, pp. 145 – 156. (On line) consulté le 15 mai 2021.

En outre, la désintégration émane de ce que l'espace parisien en particulier et français en général se présente comme étant le lieu de l'inconfort existentiel, de l'incarnation de la désillusion au sein duquel l'appert des personnages devient rèche. Les personnages y sont sursemés, car leurs homologues français font retentir des carillons de spasmes et ceux-là sont parfois condamnés dans un silence sépulcral puisque leur terre d'accueil est un espace répugnant, dominé par les formalités de vie et de survie ardues et laborieuses. Valère souffre ainsi le martyr dans les abysses de son âme et de sa chair. Toutefois, avant même qu'il n'arrive en France estime déjà la déréliction qui doit être le propre des exilés. Il dit à ce sujet :

Je quittai Douala pour Strasbourg et, transplanté, arraché à l'univers de ma grand-mère dont j'étais le centre, je fus du même coup averti d'une grande singularité ou d'une différence. J'imagine le sentiment de déréliction et, à la fois, de solitude, de culpabilité, que doivent éprouver les exilés, au milieu des autres. (VBP, 31)

Plus loin il affirme : « mon obsession de ne plus apparaître comme l'étranger à fuir était encore si forte en moi » (VBP, 138). Dès lors, les termes de Louis Konan ont droit de citer : « Paris, comme Rome, est un microcosme diégétique et l'Ailleurs terrifiant qui multiplie et cumule les actes de chosification ou de zoomorphisation de l'étranger »¹. Dans une telle posture, les efforts des personnages sont vains tant qu'il s'agit de s'efforcer à intégrer l'espace qui au départ est pensé comme édénique. En dernier ressort, le désenchantement prend le dessus sur le l'envie de rester. Valère déclare pour conclure : « j'étais déçu de ne constater nu progrès, de voir que j'étais toujours le petit-fils de ma grand-mère, l'éternel enfant qui n'arrivait à rien et que ma peau, décidément ne prenait pas la couleur de la France ». Cette image de la peau et de la couleur utilisée par le romancier démontre simplement que le personnage n'arrivait pas à intégrer et à s'accommoder des réalités françaises.

9.2- Écriture romanesque, identité et intégration culturelle.

Il est question dans ce point de définir premièrement la notion d'identité afin de montrer comment les facteurs et déterminants identitaires participent de l'intégration culturelle notamment la quête identitaire et l'hybridité identitaire.

¹Louis Konan, « D'un débat ...autour de l'écriture migrante dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et le *Paradis français* de Maurice Bandama » in *Les Ecritures migrantes. De l'Exil à la migration littéraire dans le roman francophone*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 197.

9.2.1- Essai définitoire du concept d'identité

La notion d'identité correspond à la qualité d'une chose qui demeure toujours la même ; c'est-à-dire ce qui rend un objet, une personne une société, identique. Le dictionnaire anglais *Cambridge* définit l'identité comme: « the qualities of a person or group which make them different from others »¹. Dans le cadre de ce travail de recherche, l'identité est perçue comme un ensemble d'éléments constitutifs qui permet de définir, de circonscrire, de caractériser et de distinguer un groupe social d'un autre. Prise sous cet angle, « la question identitaire se pose donc essentiellement en termes de nation et communauté »². La question identitaire est aujourd'hui au cœur des débats en ceci qu'il devient de plus en plus difficile de définir ce qui peut distinguer un groupe d'un autre sans que ces éléments ne soient présents dans tel ou tel autre groupe. En effet, plusieurs aspects entrent en jeu dans une construction identitaire en fonction de certaines normes et valeurs reconnues aussitôt qu'une nation, une société est implémentée. Dans ce registre, on peut noter les aspects liés à l'histoire.

Nombreux sont les chercheurs qui pensent que les réalités historiques des peuples jouent un rôle important dans leur construction identitaire. Joseph Keutcheu est de ceux-là lorsqu'il estime que « la sociogenèse du phénomène identitaire au Cameroun permet d'analyser les identités francophone et anglophone comme des constructions sociohistoriques d'ordre colonial »³. Se focalisant sur le cas du Cameroun, il montre que la colonisation en tant que fait historique influence les identités camerounaises par le fait même que la sociogenèse de ce pays obéit à une dualité francophone et anglophone perpétuelle. La langue et le langage constituent d'autres éléments non négligeables en ceci qu'ils permettent de s'affirmer membre d'une culture ou d'un groupe. Cela est d'autant plus vrai qu'à partir de la langue, on peut ni aisément déterminer l'ethnie ou le groupe d'appartenance nonobstant les réserves qui peuvent surgir. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à André-Patience Bokiba que « l'identité s'affirme par le langage, il n'y a point d'identité qui ne se dise, ne s'exprime »⁴. Les us et coutumes, les festivals, les tenues vestimentaires notamment les tenues d'apparat, les danses traditionnelles sont d'autres données aussi capitales de l'identité.

¹ In Cambridge Advanced Learner's Dictionary, Cambridge University Press, p. 622.

² Il s'agit de la pensée d'Anyinefa reprise par Lydie Moudileno dans *Parades postcoloniales: la fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris, Karthala, 2006, pp. 7 et 8.

³ Joseph Keutcheu, « Nous, pour dire quoi? La territorialité et l'identité nationales à l'épreuve de la diversité ethno-régionale au Cameroun », in *Identités nationales, postcoloniales ou contemporaines en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2013, pp. 121- 146.

⁴ André-Patience Bokiba, *Ecriture et identité dans la littérature africaine*, cité par Lydie Moudileno *op.cit.*, p. 8.

9.2.2- La quête identitaire : marqueur d'intégration

En prolongeant l'analyse à un méta niveau, on l'on montre à ce niveau que la quête identitaire dans le fond est une vision une philosophie même de l'intégration. Cros permet de comprendre que « la théorie elle-même implique à la fois une philosophie »¹. Parler donc de philosophie ou d'idéologie relativement au texte revient à lui reconnaître son statut de signe (contenant/contenu) et « le développement de la sémiologie appliquée à la littérature »² permet de le mettre en exergue. Dans sa théorie, Edmond Cros, montre que « la sociocritique suppose en ce qui la concerne qu'il existe, pour chaque texte, une combinaison d'éléments génétiques qui est responsable de l'ensemble de la production de sens »³. Il reconnaît ainsi qu'on ne peut étudier un texte littéraire quoiqu'imaginaire, en faisant litière des éléments génétiques (référentiels) qui lui servent de muse. À ce sujet, il affirme :

Le texte de fiction fait émerger de nouveaux rapports au monde et produit du sens, doublant ainsi son premier champ de transcription du social du second sans doute plus profond, plus large, plus complexe, où s'inscrit l'ensemble d'une formation sociale, par le biais des formations et des pratiques discursives correspondantes⁴.

Il appelle cela la « content analysis »⁵. La question identitaire constitue une donnée singulière de l'écriture romanesque de Gaston-Paul Effa notamment dans la mise en commun des particularismes qui structurent la mise en scène des relations interhumaines, donc interculturelles. L'analyse desdits romans montre que plusieurs faits identitaires participent à coup sûr, à l'intégration notamment dans la sphère africaine. Avant toute présentation il convient de préciser ici que les personnages qui parviennent à s'intégrer dans la culture de l'autre (dans la société) africaine sont ceux occidentaux. Ceci se voit sous le prisme de la quête identitaire et des éléments factuels du ressort de la religion.

Cheval-Roi au-delà de l'écriture sur l'amour des chevaux est aussi celle d'une recherche identitaire du jeune Louis. Entre abandon, décès des parents et maltraitance, le jeune français décide de s'exiler en Afrique à la recherche de ses identités. Le narrateur écrit donc : « Louis pressentit qu'il était parti dans une aventure plus essentielle, qu'enfin il avait une chance de découvrir accédant à une face cachée de lui-même » (*CR*, 90). Cet exil est d'ailleurs justifié et légitimé car pour le narrateur, « l'exil fut pour lui le ferment de sa propre transfiguration, et c'est cela peut-être qu'il attendait de l'Afrique, cette fin vers laquelle il

¹ Edmond Cros, *op.cit.*, p. 45.

² Edmond Cros, *op.cit.*, p. 46.

³ Edmond Cros, *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.30.

⁴ Edmond Cros, *op.cit.*, p. 27.

⁵ « L'analyse du contenu (sens)» notre traduction, Edmond Cros, *op.cit.*, p. 83.

s'était dirigé en secret ou vers laquelle il suppliait qu'on le conduisît » (CR, 101). Le personnage intègre la société africaine car pour ce dernier, il était question de « changer de visage, devenir un autre » (CR, 102). La quête identitaire se fonde dès lors sur un construit permanent et diachronique entre l'enfance et les périodes de maturité qui en suivent en rapport avec le cadre dans lequel, l'individu évolue. C'est ce qui fait dire à Dominique Picard que

La construction identitaire se forge en même temps que la relation avec l'environnement et s'appuie sur elle : initialement, le nouveau-né n'a pas conscience d'être une personne autonome ; ce n'est que peu à peu, à travers une relation étroite entre lui et son environnement, que l'enfant d'abord, puis adulte, accède au sentiment de lui-même¹.

Par ailleurs, l'écriture est donc perçue comme un moyen de réalisation de soi. Vue sous ce pan, l'écriture de *Cheval-Roi* permet à Louis de se réaliser, de se questionner sur lui-même. Son transit vers l'Afrique lui permet d'intégrer les valeurs africaines, de s'insérer dans un espace qui jusqu'ici lui est étranger. Il est donc accueilli et adulé par la communauté africaine :

Le lendemain de son arrivée à Gogonou, il n'était plus seul, une foule que mémoire d'homme n'avait connue l'entourait, s'offrant à lui : par sa venue la pluie n'avait-elle pas arrosé les champs ? (...) les villageois approchaient pour toucher sa peau, en prononçant les paroles de bénédiction ». (CR : 96)

Louis incarne dans son exil, le rôle du personnage migrant ouvert et disposé à une

Identité transitoire ouverte et flexible s'adaptant à chaque étape du parcours (...) Le sujet part avec l'atout de son identité originelle pour la modifier selon les cultures rencontrées tout au long de son parcours. Il ne s'agit pas de changer une identité pour une autre, mais plutôt de les accueillir et les adopter²,

pour reprendre les termes de Hedi Baraoui. Ceci justifie à suffisance la déclaration du narrateur : « Louis était parmi eux, il était l'un d'eux » (CR, 99). Ce communalisme africain est également exprimé dans *Le cri que tu pousses ne réveillera personne*. A l'arrivée des étrangers blancs dans le pays des Hommes intègres, le narrateur dévoile la manière par laquelle ils sont accueillis par Makaya le chef : « ayant deviné ce que les trois étrangers

¹Dominique Picard, « Quête identitaire et conflits interpersonnels », in *Connexions*, n°89, 2008, p. 76 (75-90).

²Hedi Baraoui, *Trans poétique, Éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005.

voulaient lui demander, Makaya leur offrit l'hospitalité » (*Le cri*, 47). Effa par la voix d'Obama donne une définition de l'exilé en ces termes : « ce n'est que bien plus tard que je compris que l'exilé est par définition celui qui se tourne vers ce qu'il a vécu, non celui qui s'en détourne. Il est donc à l'origine presque esclave des événements, il est des choses auxquelles il naît » (*JVL*, 114). Somme toute, **le roman permet de lire la quête identitaire comme un marqueur du vivre-ensemble** auquel on associe l'hybridité culturelle ou identitaire.

9.2.3- Pour une sublimation de L'hybridité

L'hybridité correspond à l'idée d'une rencontre, d'un mélange de deux ou plusieurs entités. Les éléments en présence ne sont pas forcément de nature différente. Sur le plan culturel et humain, l'hybridité est le mélange de deux cultures et le résultat de ce mélange est appelé un hybride. Si le terme est assimilé et questionner dans divers domaines scientifiques, les études littéraires et culturelles postcoloniales la circonscrivent dans la sphère identitaire en parlant spécifiquement de l'identité hybride qui est une résultante des phénomènes migratoires. Pilar Arnau Segara dit à ce sujet que : « dans un contexte de diversité, de différences, de pluralité et de contrastes, une nouvelle écriture se manifeste depuis le début du XXI^e siècle dans le domaine littéraire (...) attestant l'existence d'une nouvelle littérature interculturelle »¹. Définissant l'hybridité, Alfonso de Toro montre qu'elle

S'entende comme la potentialité et la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans un territoire (...) c'est-à-dire que, dans un espace transculturel de communication, se négocient, se re-codifient et se reconstruisent autrui, l'étrangeté et le propre, le connu et l'inconnu, l'hétérogène et l'uniforme².

En effet, cette recodification et reconstruction identitaire est mise en scène dans la fiction effaenne. *Nous, Enfants de la tradition* développe ainsi l'hybridité sous le pan religieux notamment la capacité des missionnaires Occidentaux à tolérer les mentalités et la spiritualité africaine sans toutefois renier les leurs. On peut dès lors lire des extraits comme :

¹Pilar Arnau Segara, « L'hybridité identitaire dans une littérature émergente: l'écriture du « moi » hybride dans l'œuvre autobiographique des écrivains catalans d'origine maghrébine », *Babel*, (En ligne), 2016, mise en ligne le 01 juillet 2016 et consulté le 18 mai 2021. URL : <https://journals.openedition.org/babel/4540>, p. 247.

²Alfonso de Toro, « La pensée hybride, culture des diasporas et culture planétaire » in *Le Maghreb writes back. Figure de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébines*, Ed. Alfonso de Toro & Charles Bonn, Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 2009, p.73.

« Le père Blanc devenait plus noir que les Noirs » (*NET*, 84). Le personnage-narrateur fils de féticheur est envoyé au couvent et s'étonne lui-même de l'attitude, l'adaptation et l'intégration culturelle du Père Blanc. Il l'exprime en ces termes : « je retrouve, intactes soudain, la sensation d'angoisse, la crispation que j'éprouvais alors, liée à l'attitude du père Beauregard qui, après le sermon dans la chapelle du Saint-Esprit, se métamorphosait en féticheur » (*NET*, 84). Les individus n'ont qu'une identité précaire car dans leur processus de socialisation, les reconfigurations sont plausibles soit par un choix volontaire, soit par imposition et parfois de manière inconsciente. Le père d'Osele incarne, au détriment de ses paires africaines, la figure de l'homme évolué intégrant la nouvelle donne du monde postcolonial : la transculturalité qui embrasse à plus d'un égard les théories d'Auguste Comte qui selon Jean Chatué « cautionne la conception érigée par Condorcet, à la suite de Pascal, de l'humanité comme un seul peuple, et même comme un même organique individuel »¹. Puisque pour ce dernier, il fallait faire d'Osele, « un petit garçon noir qui avait des préceptes blancs » (*NET*, 70 ». Ce penchant pour l'hybridité culturelle est repris dans *Le Dieu perdu dans l'herbe* en ces termes :

Né animiste, mon père était un catholique de façade. Il s'était converti pour faire plaisir aux pères qui s'occupaient de moi. Ma mère, en revanche, était bigote. Elle appartenait à la communauté des Légions de Marie qui balayaient la petite église Saint-Kisito de notre quartier et s'occupait de l'arrangement floral. (*DPH* : 20)

Plus tôt, en 2005, lorsque Effa publie *Voici le dernier jour du monde*, deux ans après son retour d'exil qu'il a choisi de retracer dans son œuvre nouvelliste *Yaoundé instantanés*, l'éditeur du roman choisi de mettre en avant, l'hybridité culturelle à partir de la métaphore d'une noix de coco. On peut ainsi lire : « j'allais retourner dans mon pays à Bakassi ». S'il est vrai que je suis devenu comme une noix de coco, noir à l'intérieur et blanc à l'extérieur » (*VDM*, 4^e de couverture). En principe, *The location of culture* de Hommi Bhabha est considéré comme le texte fondateur de cette théorie. Puisque la colonisation a influencé à la fois le cadre du colonisé et du colonisateur, elle renvoie à l'ambivalence de l'identité culturelle coloniale, ce qui, de ce fait, déstabilise l'idée même d'essence et de pureté. Pour Bhabha, l'hybridité ouvre un espace où se construit un objet colonial nouveau. Bien qu'au départ le personnage se questionne, sur l'impossibilité de croisement et de cohabitation de la spiritualité africaine et occidentale : « un Noir parmi les Blancs ? Un animiste parmi les Catholiques ? » (*NET*, 82). Pour le personnage d'Effa, « c'était comme si je vivais

¹ Jacques Chatué, *Epistémologie et sciences du développement*, op.cit., p. 64.

parallèlement deux adolescences, deux vies, chacune traçant deux sillons différents, et moi cherchant à être l'une et l'autre, parlant aussi bien le fang que l'alsacien » (NET, 74). Dans une lettre, le père conseille son fils en ces termes :

Mon cher fils,

Te voilà maintenant parmi les Blancs. Ils feront de toi un homme ou une bête. Ne fais pas comme ton totem. Ne t'entête pas, accepte docilement de brouter. Chaque feuille, chaque fleur, chaque plante que tu mangeras te donnera des forces, ouvrira ton cœur, ton âme pour essuyer les larmes de ta famille (...) porte toi bien et profite de l'enseignement que te donneront les Blancs. (NET, 72)

Le père, par ces mots, suscite en son fils l'idée d'acceptation d'une aliénation rationnelle pouvant lui permettre de construire un avenir radieux. En sortant donc de l'univers textuel pour la société de référence, on voit pertinemment que le monde devient de plus en plus global et dans ce sillage, Mbembe montre que le monde dans lequel vivent les individus est commun à tous. Ainsi, les nouvelles configurations les obligent à dépasser le concept d'autochtone, « d'authenticité » et de « hiérarchie » pour intégrer ceux de l'hybridité, « d'apatride ». L'hybridité au macro niveau est donc ce croisement de civilisation qui est

Le mode le plus élevé de regroupement et niveau le plus haut d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer des autres espèces. Elle se définit à la fois par des éléments objectifs comme la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les institutions et par les éléments subjectifs d'auto-identification ¹.

Au total, il apparaît que les identités postcoloniales ne se définissent que par rapport à leur nature ou le caractère « hybride » qui les singularisent des autres identités nationales ou ataviques qui les ont précédées.

9.3- Sublimation de l'encrage culturel et l'entrée africaine dans la mondialisation

Dans les textes de Gaston-Paul Effa, on lit cette volonté d'écrire sur le double trajet : de l'Afrique pour l'Europe et de l'Europe pour l'Afrique. Ici, l'auteur met en mots la mobilité qui est inhérente en la nature humaine. L'analyse des intrigues montre qu'il y a un préalable ou mieux des données à considérer notamment par les Africains sur l'encrage culturel. La fiction de Gaston-Paul Effa s'inscrit dans le sillage des travaux élaborés par Charles Romain Mbele, Towa et bien d'autres. En réalité, Il convient de noter que dans le principe du partage du monde, il se dissimule le concept de cosmopolitisme que ces philosophes représentent comme une incongruité palpable pour l'Afrique en ceci qu'il marche *hand in gloves* avec la

¹Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Ed. Odile Jacob, 2007, p. 203.

tendance « ultralibérale »¹ et son corollaire de mondialisation qui veut imposer une philosophie aux Africains et continuer à les exploiter à travers les plans d'ajustements structurels, la biologisation du culturel, l'uniformisation des cultures. Pour Marcien Towa, il y a une « faute » grave dans le fait de biologiser le culturel : « Cette faute réside dans le fait que de « biologiser le culturel » avec l'idée du métissage culturel (...) l'idée du métissage part du présupposé que les cultures sont ou ont été pures à une phase de leur existence². La biologisation du culturel tait l'existence des contacts culturels qui sont internes à l'Afrique. Ceci montre clairement qu'Achille Mbembe dans sa pensée postcoloniale, serait amnésique de ce point de vue. Il montre que « les cultures ne sont pas des substances pures »³ et cela n'a jamais existé. Théoriser l'hybridisme ou le métissage ne revient pas à parler d'un fait inédit mais simplement des réalités présentes et connues depuis longtemps.

Par ailleurs, pour Mbele, il n'est pas illusoire d'estimer qu'au-delà des valeurs que charrie la pensée de Mbembe, la « traversée des frontières » ne se présente pas aussi facilement puisque :

L'Europe centre ses rapports de civilité avec l'Afrique autour des règles de base police visant à s'opposer au droit de circuler sauf pour ceux qu'elle « trie » ou « choisit » (selon la tradition capitaliste) en fonction des besoins prioritaires des capitalistes européens⁴.

C'est ici que s'enracine la vision de Gaston-Paul Effa. D'un roman à l'autre, il ne cache aucunement son attachement à la tradition africaine. En rappelant par la voix de son héros que : « quoiqu'il en soit, on ne finira jamais avec ce qui a fait de nous ce que nous sommes » (VBP, 231), le romancier camerounais de la diaspora insiste sur la détermination qui devrait animer chaque Africain quand il embrasse le cosmopolitisme. C'est ce qui justifie l'extrait suivant :

Il ne faut pas oublier d'où tu viens. Tu sais, même portée par le vent, une feuille finit toujours par retomber à terre. Et les moineaux, les pigeons et les corbeaux, tous ces oiseaux ne chantent que parce qu'ils sont heureux de rejoindre leur nid le soir venu ; et toi tu veux vivre comme si tu avais abandonné ta terre en traversant la mer ? (NET, 64)

¹ Charles Romain Mbele montre que le Postcolonialisme est un code de l'inégalité qui soutient la tendance néolibérale. Pour lui ce champ de réflexion propre à une *intelligentsia compradore* est loin de se présenter comme une voie oraculo-messianique pour l'Afrique en ceci qu'elle laisse entrevoir une certaine accointance avec l'Occident néocolonial. Lire *Essai sur le Postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Cameroun, Clé, 2010.

² Marcien Towa, *Poésie de la Négritude. Une approche structuraliste*, Québec, Sherbrooke, 1968.

³ Mbele *op.cit.*, p. 38.

⁴ Mbele, *ibidem*.

D'où cette pensée de Saïd : « on ne peut comprendre ou étudier à fond des idées, des cultures, des histoires sans étudier en même temps leur force, ou plus précisément, leur configuration dynamique »¹. Il résulte impérieux d'étudier prioritairement les forces de la culture africaine notamment sa religion.

De la dynamique du voyage et de la rencontre de l'altérité, il est toujours nécessaire de sauvegarder les acquis culturels et ne pas tomber dans le piège de l'assimilation qui ne favorise guère l'intégration et l'acceptation. **Il est nécessaire de toujours garder et reconnaître sa spécificité car « la durée d'un tronc d'arbre dans l'eau ne le transforme pas en crocodile » (NET, 64).** On peut donc croire que le principe du cosmopolitisme n'est pas une voie messianique pour le développement de l'Afrique. Il est clair que le droit cosmopolitique est inspiré par Kant dès les Lumières. L'Europe ayant atteint un certain seuil, est dans une tendance de l'universel. Accepter cette universalisation, c'est accepter la servitude et la domination que la pensée postcoloniale entérine d'ailleurs. Il est évident qu'

Aucun peuple n'a, dans l'histoire universelle, accepté que son destin signifie servitude et inégalité. Or ce sont la servitude et l'inégalité qui s'affirment dans les traités commerciaux entre l'Europe et l'Afrique. Et c'est encore elles que le discours postcolonial veut légiférer à coups de sophismes historicistes visant à cimenter du point de vue juridico-politique, un ordre asymétrique, l'inégalité et l'exploitation à l'intérieur et la tutelle paternaliste et la domination à l'extérieur.²

On s'aperçoit que cette tendance est qualifiée de « l'irénisme du discours postcolonial qui confondant être et devoir-être privilégie aujourd'hui le consensus, la concorde et la « solidarité » dans les rapports entre les peuples – là où il n'y a qu'égoïsmes »³. Dans cet ancrage culturel, on peut comprendre à juste titre le titre « *Nous, Enfants de la tradition* » et cela sonne et tonne comme une interpellation de la nécessité de pérenniser la paternité : la tradition africaine. Nonobstant les actions que l'on mène de nature à renier, à nier ou à renoncer, à la vouloir (la tradition) lointaine ou très lointaine lorsqu'on traverse la mer, il y'aura toujours les réminiscences puisque, écrit Effa, « la pluie a beau tomber, un jour le soleil finit par effacer toute trace d'eau » (NET, 144). C'est dans cette logique que s'inscrit la philosophie panafricaniste soutenue par N'kwame Nkrumah à travers son « consciencisme ». Au total, pour Gaston-Paul Effa, en intégrant le monde, il faut conserver ce que Mbembe appelle « discours de l'autochtonie »⁴, car « l'Afrique sera toujours là. La tradition sera toujours là. À chacun des pas de l'âne, à chacun de ses regards, il va continuer à faire s'ouvrir

¹ Edward Saïd, *op.cit.*, p.18.

² Mbembe, *op.cit.*, p. 50.

³ Mbembe, *op.cit.*, p. 122.

⁴ Mbembe, *op.cit.*, p. 30.

d'anodines chausse-trapes qu'il lui faudra déjouer » (*NET*, 159). Quoi qu'il en soit, Effa **rappelle et interpelle la conscience des Africains candidats à l'exil, au voyage vers d'autres continents ce qu'ils doivent avoir dans leur mémoire, de nature à éviter le balbutiement.** À ce sujet, il écrit : « l'exilé est par définition celui que se tourne vers ce qu'il a vécu, non celui qui s'en détourne. Il est donc à l'origine presque esclave des évènements, il est des choses auxquelles il naît » (*JVL*, 144). Il réitère ainsi le fait que le départ ne devrait aucunement faire oublier ou ignorer sa terre natale et ses réalités existentielles. Gaston-Paul Effa estime « qu'on ne quitte pas sa terre » (*JVL*, 125). Ainsi, il est évident qu'en appliquant les données du communalisme, on vit dans la paix et gagne d'une certaine stabilité et quiétude. Il devra en être de même pour toutes les espèces vivantes car milite pour l'implémentation et la pérennisation 'de l'osmose entre les humains et les autres composantes de l'univers. En dernier ressort les données de la théorie Saïdienne de *L'Orientalisme* peuvent servir de soubassement à ce niveau de la recherche. Les données relevées plus haut montrent clairement que l'œuvre de Gaston-Paul Effa est le lieu de description, de présentation et de valorisation des spécificités africaines. Ceci dit, appliquant la logique du contre-discours, on affirme avec Edward Saïd que « *la dimension personnelle* »¹ est nécessaire et se positionne comme déterminante, sinon la condition *sine qua non* d'entrer dans la nouvelle humanité dont parle Mbembe. Il cite ainsi Gramsci dans ses *Cahiers de prison* :

Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-à-dire un « connais-toi toi-même » en tant que produit du processus historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un tel inventaire qu'il faut pour commencer².

Ces travaux sur l'Orient peuvent s'appliquer à l'Afrique qui reste et demeure victime d'une certaine occultation. Partant de ce décryptage de la fiction effaenne qui permet de voir et d'entrevoir la valorisation des us, coutumes et religion africaine, l'enter dans la globalisation doit effectivement se précéder d'une connaissance parfaite de soi-même. Pour le penseur, il faut commencer « par faire l'hypothèse que l'Orient n'est pas un fait de nature inerte. Il n'est pas simplement là... les hommes font leur propre histoire, ce qu'ils peuvent connaître, c'est ce qu'ils ont fait »³. L'Afrique ainsi devra faire sinon la même hypothèse qu'elle n'est pas inerte, et plus loin, sauvage, primitive, sous-développée. Elle doit faire sa propre histoire, en mettant au-devant de la scène tout ce qu'elle a fait avant de négocier un mieux vivre-ensemble avec l' « ancienne métropole ».

¹ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, *op.cit.*, p.39.

² Gramsci cité par Edward Saïd, *ibidem*.

³ Edward Saïd, *op.cit.*, p.17.

Conclusion

En définitive, ce chapitre portait sur la vision du monde. En passant en revue les textes du corpus, force a été de constater que l'univers romanesque de Gaston-Paul Effa est pluriel dominé par un choc, une rencontre entre des cultures différentes. Le premier point du chapitre a permis de montrer que dans la sphère occidentale, les personnages français se distinguent par une construction de ce qu'on a qualifié de la loi des appartenances à partir de la transmutation du racisme, le sociocentrisme et le séparationisme. Ces différentes tendances ont ceci de commun qu'elles permettent de maintenir l'écart, la distance vis-à-vis du semblable. Le deuxième point a porté sur la problématique du retour dans le roman d'Effa. Il a été question de montrer premièrement l'une des causes du retour : les personnages victimes de la disgrâce. Par suite, le point a mis en exergue ce qui en résulte notamment la hantise du passé et le balbutiement pour chuter sur la présentation de la désintégration au sein de l'espace européen. Enfin, dans le dernier point, la recherche a porté sur l'étude de la question de l'identité et de l'intégration culturelle. Au demeurant, il est à retenir que dans la quête de ses origines, le personnage intègre d'autres communautés. Le faisant, il se forge une identité hybride lui permettant d'affirmer son vivre-ensemble interhumain. Somme toute, l'écrivain porte la vision selon laquelle Il est nécessaire de toujours garder et reconnaître sa spécificité car « la durée d'un tronc d'arbre dans l'eau ne le transforme pas en crocodile ». L'encrage culturel constitue le préalable à toute entrée dans la globalisation.

Conclusion partielle

Dans cette partie, on avait pour ambition, à partir des éléments décrits, de présenter les enjeux de la redéfinition du vivre-ensemble sur plan éthique et épistémologique. *Grosso modo*, elle a re-questionné les rapports interhumains pour présenter suivant la logique d'Achille Mbembe de Glissant et de Morin, les enjeux véritables de la nécessité d'une pacification des liens entre les humains. En redéfinissant le vivre-ensemble, la partie a montré dans le premier chapitre que le développement de la relation Homme-Nature favorise la protection de l'environnement et valorise de toutes les espèces vivantes. En dernier ressort, il ressort que la fiction de Gaston-Paul Effa ne traite pas du vivre-ensemble seulement au plan classique, c'est-à-dire les rapports interpersonnels, mais développent ces rapports entre toutes les entités spécifiques. Par ailleurs, en convoquant certaines valeurs qui déterminent l'axiologie, la chaîne des valeurs africaines, le deuxième chapitre a développé certains principes notamment le communautarisme, l'en-commun, le partage du monde. En encourageant la transculturalité, il apparaît qu'il y a néanmoins, un préalable à considérer en l'occurrence, l'ancrage culturel. Comme d'autres textes de la littérature africaine, ceux de Gaston-Paul Effa intègrent toutes les espèces et les enjeux sont perceptibles sur le double plan littéraire. C'est ce qui au plan épistémologie, justifie l'élaboration d'une théorie sur le vivre-ensemble qui a offert des pistes de lecture à partir de la créolisation élaborée dans la littérature antillaise, « la carte d'identité planétaire » théorisée par Edgard Morin et la « partageabilité et la communicabilité » mises en mots par Achille Mbembe pour chuter sur la nouvelle forme accentuée sur la « biophilia » au sens de Pierre Schoentjes. Somme toute, Effa a une vision du monde centrée sur le retour à la source, la maîtrise et la valorisation de la culture africaine qui a non seulement, une kyrielle de valeurs à enseigner au reste du monde mais aussi et surtout, la maîtrise et la pratique de l'animisme en tant que religion, principe et style de vie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En définitive, la présente étude développait le sujet : « Le vivre-ensemble dans la fiction de Gaston-Paul Effa : Forme et enjeux ». Dans son ensemble, il s'agissait de questionner la définition, la conception classique du vivre-ensemble qui ne se perçoit que sous le prisme des corrélations entre les êtres formant l'espèce humaine en faisant litière d'autres composantes cosmiques.

En fondant cette analyse sur la fiction de l'écrivain camerounais de la diaspora, GPE, elle a posé comme question principale, « comment le vivre-ensemble est-il pris en dans la fiction de Gaston-Paul Effa ? » Sa décomposition a donné lieu à trois questions subsidiaires à savoir : « quelles sont les aperceptions du vivre-ensemble dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa? », « comment sont-elles esthétisées ou stylisées par l'artiste ? », « quelles en sont les enjeux tant au plan éthique et qu'épistémologique ? ». L'étude est partie du postulat global selon lequel le vivre-ensemble est présenté dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa à partir d'un jeu des antagonismes et la prise en compte d'autres êtres vivants avec qui l'homme compose la société. Cette hypothèse principale s'est déclinée en trois hypothèses secondaires : « les rapports interhumains et inter-espèces constituent les deux aperceptions du vivre-ensemble », « les aperceptions sont mises en scènes à partir de ressources langagières qui décrivent et juxtaposent des êtres de plusieurs aires culturelles et de diverses espèces », « sur le plan éthique, il s'agit de renforcer la tendance selon laquelle, nonobstant le fait que le monde soit une entité hétérogène, controversée et dialectique, les humains sont obligés à dépasser leur sursaut d'orgueil pour former avec les semblables, une nouvelle humanité ; par ailleurs, l'enjeu épistémologique est la redéfinition du concept de vivre-ensemble qui doit intégrer la logique de préservation et de valorisation de toutes les espèces naturelles ».

Pour apporter des éléments de réponse à la problématique, l'étude a emprunté à la théorie postcoloniale qui offre une lecture des rapports entre les anciennes colonies et la métropole. Pour le cas d'espèce, il était question de la France et l'Afrique. Ainsi, les travaux de Mbembe, Saïd, Glissant entre autres ont été exploités puisqu'ils questionnent dans leur ensemble, les relations humaines, culturelles donc identitaires, des *postcolonial studies*. Dans la logique de la théorie sur la *postcolonie* qui est définie comme un espace au sein duquel les rapports concernent les hommes entre eux mais aussi et surtout l'Homme à d'autres espèces, pour analyser le comment cette dimension du vivre-ensemble s'effectue dans la fiction effaenne, l'écopoétique qui est la version francophone de *l'ecocriticism* a servi de cadre de lecture et d'analyse. C'est une critique des actions humaines qui, d'une manière significative, impactent l'environnement et entraînent les conséquences fâcheuses pour toutes les espèces. La particularité de la démarche écopoétique est qu'elle ne s'intéresse pas seulement à la

critique des actions humaines, mais accorde une place d'honneur, car nous restons en littérature, aux éléments formels qui participent de manière abyssale, à leur mise en mots. C'est ainsi que les démarches de Pierre Schoentjes et Nathalie Blanc ont été convoquées pour le besoin de la cause. Pour compléter cette lecture, car la théorie postcoloniale est aussi un questionnement sur les idéologies de la déconstruction, la sociocritique a été exploitée pour montrer les imbrications entre ce qui est mise en mots dans le texte fictionnel, la société textuelle et la réalité mondaine ce qui correspond à la société de référence. Dès lors les positionnements d'Edmond Cros et Claude Duchet ont servi de démarche à ce niveau. Ainsi, cette étude a adopté une répartition tripartite.

La première partie avait pour titre « Historicité et Formes du vivre-ensemble dans la fiction effaenne ». La tâche qui incombait dans celle-ci était celle de l'identification des types de rapports et de liens qui régissent la vie des espèces dans les textes d'Effa. Pour ce faire, elle s'est articulée autour de trois chapitres. Le premier : « De la relation Homme-Homme dans la fiction » a permis de présenter tout d'abord, les causes du rapprochement, de la rencontre entre les peuples et les cultures différentes notamment, l'entreprise impérialiste et coloniale, les contraintes de la société traditionnelle, la quête d'une éducation meilleure et plus approfondie. En outre, le deuxième segment a développé la typologie de relations qui naissent de la rencontre ou du choc culturel. Entre autres, il s'agit des relations amicales et des liens sentimentaux. Enfin, dans ce chapitre, il a été question de décrire les résultantes de la rencontre culturelle telles que mises en mot dans les textes de Gaston-Paul Effa. De ce fait, du choc culturel, plusieurs faits peuvent être observés en l'occurrence, la naissance du métissage, l'émergence du rejet, la domination identitaire. En définitive, il a montré que les tendances ethnocentriques, la construction de la loi des appartenances sont les obstacles majeurs au vivre-ensemble. Par ailleurs, le deuxième chapitre intitulé « les corrélations entre l'Homme et l'espèce animale » a porté sur la mise mots de l'animal comme fondement de la tradition africaine, en parlant de son statut d'être sacré et d'espèce oraculaire. De plus, il a décrit l'imaginaire de la zoophilie en montrant que l'animal participe de l'anthroponymie, qu'il existe une sorte d'amitié entre l'animal et l'Homme. Le troisième chapitre a porté sur « Les corrélations entre l'Homme et la flore ». Dans ce chapitre, il a été question de présenter la nature comme entité divine, de parler des relations d'osmose qui existent entre l'espèce humaine et la flore en l'occurrence le divertissement, la sensation et la médication. D'autre part, le chapitre a développé les dérives environnementales qui sont entre autres, la déforestation et les catastrophes naturelles.

La deuxième partie quant à elle portait sur les « Techniques narrative et esthétique du vivre-ensemble ». Articulée autour de trois chapitres, le premier a décrit les « Isotopies et anthropologie narrative comme modalités stylistiques du vivre-ensemble ». A ce niveau, l'on a pu démontrer que les isotopies renseignent sur les dichotomies dans la fiction effaenne. Les textes de Gaston-Paul Effa se fondent significativement sur des dualités constantes : la dualité spatiale, société africaine et société occidentale, l'anthropologie narrative a permis à son tour de mettre en exergue, la dualité des personnages, africains et occidentaux. Deuxièmement, le chapitre a permis de montrer que les stéréotypes et des préjugés sont des outils qui participent de l'esthétisation de cette forme de vivre-ensemble auxquels s'associe la caractérisation lexicale, les procédés énonciatifs aussi bien que les marqueurs spatiaux. Le deuxième chapitre de cette seconde partie avait pour titre : « l'interartialité et l'autoreprésentation comme modalités d'écriture du vivre-ensemble ». Dans celui-ci, nous avons parlé de l'intermédialité, de l'inter-généricité, l'inter langue et l'autoreprésentation comme des outils de la fictionnalisation du vivre-ensemble. Le troisième et dernier chapitre pour ce qui est de cette première partie intitulé « Modalités textuelles et Rhétoriques de la narrativité de l'inter-espèce ». Ce qui a permis de relever les figures de style, l'oralité, la description, et toutes les autres marques formelles l'intertextualité convoquées par l'artiste.

La troisième et dernière partie avait pour titre « De la fiction à la société : les enjeux épistémologiques du vivre-ensemble ». Construit autour de trois chapitres, le premier : « les enjeux épistémologiques du vivre-ensemble dans la prose de Gaston-Paul Effa » a porté sur l'analyse du champ épistémologique de la littérature effaenne en examinant de prime abord le vivre-ensemble et les traits caractéristiques de la prose que sont l'oralité, et l'hybridité linguistique. Les enjeux de ces éléments étant la production d'une littérature africaine authentique, la quête de légitimité de l'écrivain, le positionnement dans le champ littéraire, et la re-canonisation. D'autre part il a été question de montrer que la vie de l'auteur fait partie des éléments qui participent de l'écriture du vivre-ensemble sous forme d'autobiographie et d'autofiction. Le dernier point de chapitre était consacré à l'essai de redéfinition du vivre-ensemble. Ici, l'étude a premièrement présenté les théories déjà développées intégrant le vivre-ensemble notamment « la créolisation », « la plasticité », « la Terre-Patrie » afin d'embrancher sur la redéfinition du vivre-ensemble qui non seulement revisite les rapports interhumains mais surtout les harmonies entre l'Homme et d'autres espèces vivantes. L'étude a ainsi permis de revisiter ce concept, qui comme le fait remarquer Raphael Ngwe, « est très souvent réduite à une question de proximité géographique de plusieurs entités socio

culturellement différentes »¹. Cela astreint « objectivement à considérer la réalité du vivre-ensemble dans le passage du « je » au « soi ». Le « je » première personne du sujet, se pose dans l'immédiateté, absolument sans vis-à-vis autre »² qui n'est plus seulement l'Homme mais toutes les entités de la Nature.

Le deuxième chapitre quant à lui avait pour finalité, de présenter les enjeux sur le plan éthique, de la conception du vivre-ensemble. Dans sa globalité, il a montré que l'axiologie africaine offre une lecture claire des enjeux du vivre ensemble puisqu'elle est centrée autour des principes relatifs à « l'éthique du passant », au « communautarisme », de « la relation à autrui » et de « la politique du semblable ». Aussi, ce chapitre a posé les bases de l'entrée de l'Afrique dans la mondialisation notamment l'encrage culturel. En définitive, il a décrit les enjeux de la relation Homme-Nature qui sont entre autres, la protection de l'environnement, la valorisation de la culture africaine. Le dernier a développé « La vision du monde portée par Gaston-Paul Effa sur le vivre-ensemble ». Ici, on retient que la disgrâce dont sont victimes les personnages constitue un fait majeur du retour au bercail. En outre, la hantise du passé est déterminante de la désintégration de même que la société française est un cadre d'inimitié pour les migrants africains. En somme Effa milite pour l'encrage culturel avant toute entrée dans la globalisation.

Cette étude réalisée la fiction de GPE a permis d'aboutir à un certain nombre de conclusions évidentes. La première, la littérature de Gaston-Paul Effa peut être qualifiée d'une production de l'entre deux cultures en ceci que d'un texte à l'autre, l'on lit les péripéties des cultures apprises et acquises. Les cultures qui entrent en contact ici sont celles africaine et occidentale présentant chacune, des aspects divergents. Les sociétés africaines offrent une certaine hospitalité vis-à-vis des personnes étrangères et se particularisent sur le plan social, par une solidarité et fraternité sans précédent, raison pour laquelle, les personnages occidentaux qui y migrent, rencontrent peu de difficultés dans le processus d'intégration. En revanche, la société occidentale rendue au 21^e siècle reste et demeure raciste et anti-vivre ensemble, à partir du moment où les personnages africains vivent le martyr et le seul choix qui leur est offert c'est d'envisager le retour au bercail dans un balbutiement et un rejet à nul autre pareil. Eu égard à ce constat nous parvenons à la conclusion selon laquelle, le dialogue des cultures, devenu le crédo et le leitmotiv de la société contemporaine, reste un leurre ou

¹ Raphael Ngwe, « La Citadelle inachevée du roi Christophe ou la vision du vivre-ensemble comme « poétique » du développement », *op.cit.*, p. 46.

² Raphael Ngwe, « La Citadelle inachevée du roi Christophe ou la vision du vivre-ensemble comme « poétique » du développement », *op.cit.*, p. 55.

tout au moins reste envisageable. C'est la raison pour laquelle les occidentaux gagneraient à implémenter dans leur système de valeurs, les principes de l'en-commun, de la relation à autrui, de la politique du semblable, élaborés par Mbembe qui s'inspirent de l'axiologie africaine. Développer une telle politique revient à maintenir une bonne relation vis-à-vis des autres humains avec qui, le monde est partagé. Ce monde étant commun à tous, il est nécessaire que chacun puisse vivre en tant que passant, partant de la commune nature des Hommes. Le monde doit être vu comme un espace à traverser par tous les humains et doit se définir comme étant le chez-soi de tous et de chacun. C'est en cela que réside l'identité afropolitaine, analysée non seulement comme un « relativisme des origines », mais aussi comme « l'écriture de la fusion »¹ qui est une philosophie de la « circulation des mondes »². Disons avec Pierre-Suzanne Eyenga Onana que « le vivre-ensemble s'affiche *in fine* comme une vertu noble qui se tisse au fil des jours et se hisse au sommet des égoïsmes sclérosants »³ qui, il convient de le marteler, ne contribuent qu'à exacerber les violences de tout bord dont les conséquences peuvent se chapeler à la fois dans la dimension ontologique humaine, animale et végétale.

Puisque plusieurs cas et faits dans la littérature effaenne attestent ainsi « la difficile acception de l'Autre, la difficile acceptation de la différence »⁴, la socialisation doit véritablement entrer en jeu de manière à ce que les individus intègrent « à travers un processus qui leur permet de se reconnaître mutuellement comme membres égaux en droits et devoirs de la société sans discrimination aucune »⁵ à partir du moment où, socialiser les individus, c'est

¹Lire par exemple Achille Mbembe, *De la postcolonie. Ou « Afropolitanisme, identité et mondialisation : la contribution d'Achille Mbembe à une redéfinition de l'Africain contemporain »* mémoire présenté et soutenu par Ngimfack Belmondo, Université de Dschang 2017, sous la direction du Pr. Amougou Louis Bertin.

²Achille Mbembe dans son article, « l'Afropolitanisme » in *Africultures*, Décembre 2005, définit toutes les dimensions de cette nouvelle façon de percevoir le monde et de définir les nouvelles identités en postcolonie. Au-delà de la simple « circulation des mondes », son texte examine dans une posture critique, ce qu'il appelle « le reflexe nativiste » qui crée des distinctions entre l'ici et l'ailleurs mais davantage entre les autochtones et les allogènes. Il précise également que l'afropolitanisme se distingue viscéralement de la négritude ou du panafricanisme qui militent et défendent avec véhémence « le nationalisme africain ». Le temps est donc venu pour « passer à autre si l'on veut réanimer la vie de l'esprit en Afrique », conclut l'auteur.

³ Pierre-Suzanne Eyenga Onana, « Une Saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferments de la haine post indépendance aux ferments d'un vivre-ensemble systématique », *op.cit.*, p.45.

⁴ Alain Cyr Pangop, *op.cit.*, p. 70

⁵ Louis Bertin Amougou, « essai de définition et condition du vivre ensemble », thème développé au cours de la conférence organisée par l'Université de Dschang sous le thème

donc garantir « l'ordre social par le moyen de l'harmonisation des conduites et des valeurs, c'est leur donner les moyens de s'adapter et de s'intégrer dans la société comme membre à part entière »¹.

La deuxième conclusion est que la littérature effaenne est une production interspécifique en ceci qu'elle se fonde substantiellement sur une symbiose trilogique : Homme - Animal - Végétal. Elle reconnaît ainsi la pertinence et la valeur de toutes les espèces qui d'ailleurs permettent à celle humaine, de mieux affiner et peaufiner son existence terrestre. On peut affirmer que le développement de la nouvelle altérité fondée sur ce tryptique est vu et ce de manière abyssale comme avec Yves Clavaron que

un leitmotiv, qui inverse la hiérarchie habituelle homme/animal, parcourt le roman et stigmatise continuellement les « cousins germains du singe », qui ne sauraient être assurés de leur humanité par la seule affirmation d'une différence de nature avec les animaux. Les hommes sont des animaux comme les autres : grégaires, ils sont attachés à un territoire et cet enracinement se double d'une méfiance instinctive envers l'étranger².

En mettant en avant la culture africaine, les textes d'Effa montrent sans ambages, l'harmonie qui permet à toutes les espèces vivre ensemble ; ce qui fait d'ailleurs partir de la cosmologie africaine notamment sa religion, ses us et coutumes. Ceci justifie à suffisance, le choix d'une écriture hybride qui fait intervenir singulièrement, l'oralité. À partir de ce moment, le vivre-ensemble est donc redéfini et nous lui donnons l'acception suivante : la mise en commun de tous les êtres vivants nonobstant leur espèce d'appartenance, de manière à ce que chacune se sente protégée dans une harmonie qui garantit systématiquement, la stabilité de tous et de chacun. On s'inscrit contre la logique anthropocentrique reconnue par nos devanciers dans la définition du vivre-ensemble, pour faire prévaloir, l'intégration des êtres faunesque et « floresque ». Une fois de plus, cette nouvelle donne doit intégrer le mécanisme de la socialisation. Car au-delà d'une simple définition, il s'agit d'un comportement et il est clair que la socialisation « (au-delà du vocable) demeure fondamentale pour ce qui relève de la formation et de l'évolution des identités ». En tant que telle, toute philosophie visant un renforcement ou une recherche des idéaux sociaux doit penser à sociabiliser les Hommes afin d'atteindre l'objet visé.

La troisième conclusion à laquelle l'étude a abouti est qu'en appliquant cette nouvelle acception du vivre-ensemble et en l'intégrant dans le procès de la formation des esprits,

« Unité et diversité : regards croisés sur le vivre ensemble au Cameroun » le 08 février 2017. <https://www.univ-dschang.org/conférence-uds-2017-acte-2/> consulté le 17 avril 2018

¹ Louis Bertin Amougou, *op.cit.*, p. 5.

² Yves Clavaron, *op.cit.*, p. 200.

certaines prérogatives seront envisagés en l'occurrence, la préservation, la protection de l'environnement et la sauvegarde de l'écosystème. Par ailleurs, puisque, et on l'a vu dans les textes de Gaston-Paul Effa, la littérature africaine contemporaine encourage un retour à la source, un encrage culturel qui est la condition *sine qua non* de l'entrée de l'Afrique dans le train de la mondialisation.

Au terme de l'analyse, le constat qui se dégage est que dans l'œuvre de Gaston-Paul Effa, le vivre-ensemble est mis en mots à partir d'un jeu des antagonismes et la prise en compte d'autres êtres vivants avec qui l'Homme compose la société. Il y a donc cette volonté manifeste de l'écrivain, à montrer que les humains sont partagés entre l'acceptation du semblable et son rejet au même titre que l'œuvre a mis en exergue l'idée selon laquelle l'humain ne vit pas en vase clos, mais son plein épanouissement et son bien-être sont hautement tributaire de sa capacité à considérer et revaloriser toutes les espèces vivantes. C'est à ce titre que l'étude confirme sans réserve que les rapports interhumains et inter-espèces constituent pour ainsi dire, les deux apperceptions du vivre-ensemble dans /de l'œuvre effaenne. Après avoir interrogé dans sa globalité les défis liés au vivre-ensemble en lui adossant une seconde dimension, il est clair que sur le plan éthique, le monde est régi significativement par la loi des appartenances et de la dualité mais ceci ne devra en rien, astreindre les habitants à vivre dans ce que Mbembe qualifie de « société d'inimitié ». Ils sont obligés de dépasser leur sursaut d'orgueil pour former avec les semblables, une nouvelle humanité. Ici, entre en jeu, l'éducation des masses populaires au plan national et international. Par-delà la tolérance, l'acceptation et l'accueil de l'autre, il y a le lien à la nature qu'il convient de cultiver davantage. Ceci permet de comprendre qu'au plan épistémologique, l'enjeu de l'étude était l'élaboration d'une théorie sur le vivre-ensemble qui permet de voir qu'il s'inscrit aux antipodes de certaines considérations politiques pour être vu comme une donnée spécifique du champ épistémique des sciences humaines et sociales. Le vivre-ensemble cesse d'être un slogan creux, pour redevenir un fait hautement scientifique, questionnable, « théorisable ». Un fait auquel, on adjoint la dimension éthique pour repenser l'altérité, la culture du partage, la revalorisation des humains et le principe intrinsèque du partage et du respect de la nature.

Cependant, cette étude s'est limitée à la lecture et au questionnement des œuvres de Gaston-Paul Effa en s'intéressant prioritairement à la démarche postcoloniale. Elle n'a pas exploré d'autres grilles de lecture qui en appliquant aux œuvres d'autres écrivains francophones contemporains qui s'intéressent aux faits de culture et aux questions identitaires notamment Alain Mabanckou, Samy Tchack, Sony Labou Tansi, Gabriel Kuitche Fonkou, Ali

Zamir, pourraient permettre de parvenir aux résultats tout aussi probants relativement à la question du vivre-ensemble. Dans le prolongement de cette réflexion, il pourra sembler nécessaire d'élaborer un cadre théorique opératoire qualifié d'*interspécité*, qui permettrait de mieux lire les textes africains dits interspécifiques qui se fondent prioritairement sur le vivre-ensemble entre les différentes composantes de la nature.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. CORPUS

1.1. LES ROMANS

EFFA, Gaston-Paul, (2000) *Le Cri que tu pousses ne réveillera personne*, Paris, Gallimard.

---(2001), *Cheval-roi*, Paris, Le Rocher.

--(2005), *Voici le dernier jour du monde*, Paris, Le Rocher.

-- (2007), *À la Vitesse d'un baiser sur la peau*, Paris, Anne Carrière.

--- (2008), *Nous, enfants de la tradition*, Paris, Anne Carrière.

--- (2012), *Je la voulais lointaine*, Paris, Actes Sud.

---(2017), *Le Miraculé de St Pierre*, Paris, Gallimard.

--- (2019), *La Verticale du cri*, Paris, Gallimard.

1.2. LA NOUVELLE

EFFA, Gaston-Paul, (2015), *Le Dieu perdu dans l'herbe*, Paris, Presses du Chatelet.

II. AUTRES ÉCRITS DE L'AUTEUR

2.1. ROMANS

EFFA, Gaston-Paul, (1996), *Tout ce bleu*, Paris, Grasset.

--- (1998), *Mâ* Paris, Grasset.

--- (2003), *La Salle des professeurs*, Paris, Le Rocher.

--- (2015), *Rendez-vous avec l'heure qui blesse*, Paris, Gallimard.

--- (2021), *L'enfant que tu as été marche à côté de toi*, Paris, Gallimard.

2.2. ESSAIS

EFFA, Gaston-Paul, (1999), *Couleurs des temps*, (en collaboration avec I. Lebrat & D. Manzi), Paris, Pierron.

--- (2000), *Icone, sanctuaire de la présence*, (en collaboration avec G. Gouverneur), Paris, Pierron.

--- (2003), *Le Juif et l'Africain : double offrande*, (en collaboration avec Gabriel Attias), Paris, Le Rocher.

--- (2003), *Le Livre de l'alliance*, (en collaboration avec André Chouraqui), Paris, Bibliophane / Daniel Radford.

--- (2004), *Cette Langue est bien ce feu*, Paris, Du Laquet.

--- (2009), *Le Chemin de la cécité*, (en collaboration avec R. Tanguy), Paris, Filigranes.

3.2. POÉSIE

EFFA, Gaston-Paul, (2015), *Sous l'Apaisante clarté*, (en collaboration avec Jean-Philippe Goetz), Paris, Tertium.

III. AUTRES ŒUVRES DE FICTION

BA, Omar, (2008), *Soif d'Europe, Témoignage d'un clandestin*, Paris, Du Cygne.

BASSONG, Luc, (2006), *Comment immigrer en France en vingt leçons*, Paris, Max Milo.

BEYALA, Calixte, (1996), *Les Honneurs perdus*, Paris, Albin Michel.

BIYAOULA, Daniel, (1996), *L'Impasse*, Paris, Présence Africaine.

CESAIRE, Aimé, (1983), *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.

DADIE, Bernard, (1959), *Un nègre à Paris, Paris*, Présence Africaine.

DIOME, Fatou, (2003), *Le ventre de l'Atlantique*, Paris, Anne Carrière.

EZA Boto, (1954), *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine.

KANE, Cheikh Hamidou, (1961) *L'Aventure ambiguë*, Paris, Présence Africaine.

NGONG NKUM NGONG, John, (2018), *Tears of the Earth*, Langaa, RPCID.

NGOUE, Joseph, (1997), *La Croix du sud*, Paris, Les classiques africains.

NKEMNGONG NKENGASONG, John, (2011), *Achakasara*, Yaoundé, Almi Education.

OYONO, Ferdinand, (1956) *Le Vieux nègre et la médaille*, Paris, Présence Africaine.

SATHOUD, Ghislaine Nelly, (2007), *L'Amour en migration*, Paris, Ed. Menaibuc.

WABERI, Abdourahman Ali, (2003), *Transit*, Paris, Gallimard.

IV- OUVRAGES GÉNÉRAUX

ALBERT, Christiane (dir), (1999), *Francophonie et identités culturelles*, Paris, Karthala.

APPADURAI, Arjun, (2013), *Condition de l'homme global*, Paris, Payot.

ARENDR, Hannah, (1961), *Condition de l'homme moderne*, calmann-Lévy.

--- (2015), *Heureux celui qui n'a pas de patrie*, Paris, Payot. (réédition)

ATTALI, Jacques, (2003), *L'Homme nomade*, Paris, Fayard.

---- (1938 (1975), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin.

BEITONE, Alain « et alli. », (2007), *Sciences sociales*, Paris, Dalloz-Sirey.

- BESSIERE, Jean, (2010), *Le roman contemporain ou la problématique du monde*, Paris, PUF.
- BISANSWA, Justin, (2009), *Roman africain contemporain*, Paris, Honoré Champion.
- BONN, Charles, (2000), *Littératures des immigrations*, tome1, Paris, L'Harmattan.
- (2000), *Littératures des immigrations*, tome2, Paris, L'Harmattan.
- BOURDIEU, Pierre, (1994), *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- BRAUDEL, Fernand, (1993), *La grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion.
- BRUCHNER, Ludwig, (1881), *La Vie psychique des bêtes*, Paris, Reinwald.
- BURGAT, Florence (2012), *Une autre existence. La Condition animale*, Paris, Aubin Michel.
- CASANOVA, Pascal (2008), *La république Mondiale des lettres*, Paris, Points essais.
- CHATUE, Jacques, (2014), *Epistémologie des sciences du développement, Questionnements sur une imposture théorique*, Yaoundé, Editions Clé.
- (2021), *Les stratégies du cogitamus. Essai sur le concept de réticularité*, Yaoundé, Patrimoine.
- CHEVRIER, Jacques, (2006), *Littératures francophone d'Afrique noire*, Paris, Aix-en Prévence.
- COLLOT, Michel, (2011), *La Pensée-paysage : Philosophie, arts, littérature*, Arles, Actes Sud.
- COSTE, Claude, (2002), *Comment vivre ensemble*, Paris, Seuil.
- COT, Jean Pierre & MOUNIER, (1974) *Pour une sociologie politique*, Paris, Seuil.
- DE BALZAC, Honoré (1831), *Le chef-d'œuvre inconnu*, Paris, L'artiste.
- DEGUY, Michel, (2012), *Ecologiques, Le Bel aujourd'hui*, Paris, Hermann.
- DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix, (1980) *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- DENISE, Jodelet, (1997) *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- DURKEIN, Emile, (1922), *Education et sociologie*, Paris, PUF.
- FERRET Stéphane & HORIZON Deepwater, (2011), *Ethique de la nature et philosophie de la crise écologique*, Paris, Seuil.
- FRAISSE G & MOURALIS Bernard, (2001), *Questions générales de littérature*, Paris, Seuil.
- GOFFIN, Robert, (1936), *Le Roman des anguilles*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge, (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- GUEGAN, Jérôme, (2012), *Effets de contexte et modulation des processus sociocognitifs via internet*, Université Paul-Valéry-Montpellier.
- HAMMOUA, Allen, (1998), *Quel homme pour demain ?*, World Ressources Institute.
- HEGEL, (1965), *La Raison dans l'Histoire*, Éditions 10/18, Département d'Univers Poche.

- HUNTINGTONG, Samuel, (2007), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- HUSSERL, Edmond, (1947), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- JOUNET, Nicolas, (2002), *De l'Universel au particulier*, Revue des sciences sociales.
- KANT, Emmanuel, (1785 (1905), *Fondement métaphysique des mœurs*, Trad. V., Delbos.
- KOM, Ambroise, (2014), *La Malédiction francophone*, Yaoundé, Editions Clés.
- LADRIERE, Jacques, (1997), *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier/UNESCO.
- LAFERRIERE, Dany, (2006), *L'Enigme du retour*, Montréal, Boréal.
- LAHIRE, Bernard, (2006), *La cultures des individus, Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte.
- (2007) *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte.
- , (2013), *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte.
- LARRERE, Catherine, (1997), *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF.
- LEGAL Jean Baptiste & DELOVEE Silvain, (2015), *Stéréotypes, Préjugés, et discrimination*, Paris, Dunod.
- LEYENS, Jean Pierre, (1996), *Stéréotypes et cognition sociale*, Wavre, Belgique, Ed. Mardaga.
- MAINGUENEAU, Dominique (1995), *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Edition Dunod.
- MEINRAD, Hebga, (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan.
- MIRBEAU, Octave, (2003), *Dingo*, Paris, Boucher/Société Octave Mirbeau.
- MORIN, Edgar, (2016), *Pour une crisologie*, Paris, L'Herne.
- (1993 (2010), *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.
- (2007), *L'An I de l'ère écologique*, Paris, Tallandier.
- MORTON H. & alli. (2005), *"The Democracy Advantage: how democracies promote prosperity and peace*, New York, London Routledge.
- MOURA, Jean-Marc, (1998), *La littérature des lointaines : histoire de l'exotisme européenne au XXe siècle*, Paris, Honoré Champion.
- MUCCHIELLI, Alex, (1985), *Les mentalités*, Paris, PUF.
- MVOGO, Dominique, (2009), *Le devoir de solidarité. Pour une éthique de l'être ensemble*, Yaoundé, UCAC.

- NGANDU, Nkashama, (1989), *Ecritures et discours littéraires. Étude sur le roman africain*, Paris, L'Harmattan.
- NKRUMAH, Kwame, (1976), *Le Consciencisme*, Paris, Présence Africaine.
- NORTH, Whitehead, (1929) *Procès et réalité-Essai de cosmologie*.
- OZEKI, Ruth, (2004), *All Over Creation*, New York, Penguin Books.
- PLENEL, Edwy, (2016), *Dire nous*, Paris, Don Quichotte.
- RANCIERE, Jean, (2000), *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1762), *Du Contrat social. Ou principe du droit politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- SCHNAPPER, (1992), *L'Europe des immigrés*, Paris, François Bourrin.
- SCHON, Nathalie, (2003), *L'Auto-exotisme dans la littérature des Antilles françaises*, Paris, Karthala.
- SERRES, Michel, (1990), *Le contrat naturel*, Paris, François Bourrin.
- SIGMUND, Freud, (1981), *Notre relation à la mort*, Paris : Payot.
- SPINOZA, (2002), *Traité politique*, Paris : Les classiques de philosophie.

V. THÉORIE LITTÉRAIRE

4.1. OUVRAGES THÉORIQUES ET METHODOLOGIQUES

- ADAM, Jean Michel & PETITJEAN, André, (1989), *Le Texte descriptif*, Paris, Nathan.
- ANOZIE, Sunday, (1970), *Sociologie du roman africain*, Paris, Aubier Montaigne.
- ASHCROFT Bill & alli., (1989), *The Empires Writes Back, theory and practice in colonial context*, London and New York, Routledge.
- (2012) *L'Empire vous répond : Théorie et pratique des littératures postcoloniales*, Paris, Presses Universitaires de Bordeaux.
- BACHELARD, Gaston, (1934), *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan.
- BAUMGARDT Ursula & UGOCHUKWU, Françoise, (2005), *Approches littéraires de l'oralité africaine*, Paris, Karthala.
- BEAUVOIRE, Simone, (1986), *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard.
- BHABHA, Hommi, (1994), *The Location of Culture*, London and New York, Routledge.
- BLANC, Nathalie, (2008), *Vers une esthétique environnementale*, Paris, Eds Quae.
- CALLICOT, John Baird, (2010), *Ethique de la terre*, Paris, Wild Project.
- CAMPBELL, Joseph, (1991), *Puissance du mythe*, Paris, J'ai lu.

- CATHERINE & LARRE Raphael, (2015), *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte.
- CROS, Edmond, (2003), *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan.
- DURAND, Gilbert, (1969), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.
- FONTANIER, Pierre, (1977), *Les Figure du discours*, Paris, Flammarion.
- GENETTE, Gérard (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- (1979), *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil.
- (1982), *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil.
- GLISSANT, Edouard, (1991), *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- (1996), *Introduction à la poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- (1997), *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.
- (1997), *Traité du tout monde*, Paris, Gallimard.
- (2006), *Une nouvelle région du monde*, Paris, Gallimard.
- (2009), *Philosophie de la Relation*, Paris, Gallimard.
- GLOTFELTY & alli., (1996), *The Ecocriticism reader : Landmarks in literary Ecology*,
- HAMLEY, Georgia, (2007), *World, Poetics Nature and the Adamic Imagination of Whitman, Neruda and Walcott*, Georgia, University of Georgia Press.
- GOLDENSTEIN, Jean-Pierre, (1989), *Pour lire le roman*, Bruxelles, Ed. Duculot, Georgia, The University of Georgia Press.
- HAMON Philippe & LEDUC Adine, (1992), *Mimesis et Semiosis: Littérature et représentation*, Paris, Nathan.
- KNICKERBOCKER, Scott, (2012), *Ecopoetics: The language of Nature, the Nature of Language*, Massachusetts, University of Massachusetts Press.
- KRISTEVA, Julia, (1969), *Séméiotikè*, Paris, Seuil.
- LEJEUNE, Philippe, (1975), *Le Pacte autobiographie*, Paris, Seuil.
- LORD, John Mc, (2000), *Beginning postcolonialism*, Manchester University Press.
- MAALOUF, Amin, (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MBEMBE, Achille, (2010), *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
- (2010), *De la postcolonie*, Paris, Karthala.
- (2013), *critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- (2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La découverte.
- (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

- MILLY, Jean, (1992), *Poétique des textes*, Paris, Nathan.
- MITTERAND, Henri, (1980), *Le discours du roman*, Paris, PUF.
- MOUDILENO, Lydie (2006), *Parades postcoloniales : la fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris : Karthala.
- MUDIMBE, Yves-Valentin, (1991), *The Invention of Africa, Philosophy and the order of knowledge*, Bloomington-indianapolis, Indiana University Press.
- MVEMG, Engelberg, (1964), *L'Art d'Afrique noire*, Paris, Maison Mame.
- (1980), *L'Art et l'artisanat africain*, Yaoundé, Clé.
- NGANANG, Patrice, (2007), *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine, pour une écriture préemptive*, Paris, Editions Hommispères.
- OSWALD, Ducrot (1980), *Les mots du discours*, Paris : Minuit.
- SAID, Edward, (2003), *L'Orientalisme*, Paris, Seuil.
- SARTRE, Jean Paul, (1948), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Seuil.
- SCHOENTJES, Pierre, (2015), *Ce qui a lieu. Essai d'écopoétique*, Paris : Wild project.
- SCHWEITZER, Albert, (1923), *Kultur und Ethik*, Berne, Olax Petri Vorlesungen an der Universität Upsala.
- SPIVAK, Gayatri, (1988), *Can The Subalterns Speak?*, New York, Benjamin graves, Brown University.
- THILTGES Prince &alli. (2018), *Éco-graphies. Écologie et littératures pour la jeunesse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- TODOROV, Tzvetan, (1965) *Théorie de la littérature : texte des formalistes russes* : Paris, Seuil.
- (1971), *Littérature et signification*, Paris, Larousse.
- (1987), *La Notion de littérature et autres essais*, Paris, Le Seuil.
- (2007), *La Littérature en péril*, Paris, Flammarion.
- WILSON, Edward, (1984), *Biophilia*, Cambridge, Harvard University Press.
- ZIMA, Pierre, (1978), *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, Gallimard.

4.2. ARTICLES

- BARTHES, Roland, (1974), « Théorie du texte », in *L'Encyclopaedia universalise*, N°22, pp. 1-11.
- BLANC, Nathalie & al., (2008),« Littérature & écologie : vers une écopoétique » in *Ecologie & politique*, N°36, pp.15-28.

- BUELL, Lawrence, (2011), « Ecocriticism : some Emerging Trends », in *Qui parle*, Vol.19, N°2, pp. 87-115.
- DUCHET, Claude, (1971), « Pour une sociocritique ou variations sur un incipit » in *Littérature*, N°1, pp. 5-14.
- (1973), « Une écriture de la socialité », in *Poétique*, N°16, pp. 446 - 454.
- KATTAN, Naïm, (1973), « Littérature et idéologie », in *La littérature dans la culture d'aujourd'hui*, Vol. 6, N°3, pp. 339-344.
- POPOVIC, Pierre, (2011), « La Sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir » in *Pratiques*, N°151/152, pp. 7-38.
- (2017), « Sociocritique du romanesque. Le chômage dans la prose narrative contemporaine », in *Romanesques*, N°19, pp. 35-52.
- PUGHES, Thomas, (2005), « Réinventer la nature : vers une écopoétique » in *Etudes anglaises*, N°1, Tome 58, pp. 58-81.
- SCHOENTJES, Pierre, (2016), « Quand 'Terre' résonne dans 'Littérature' » in *L'Analisi Linguistica e letteraria*, Université Catholique de Sacro Cuore, pp. 81-88.
- ZINEB, Ali-Benali & Alli., (2009), « Passages. Ecritures francophones, théories postcoloniales », in *Littérature*, 2009/ 2, N° 154, pp. 3-12.

V. CRITIQUE LITTÉRAIRE

5.1. OUVRAGES/ESSAIS CRITIQUES

- AMOUGOU NDI Stéphane & NGWE Raphael, (2019), *Les Maquisards de Hamley Boum : un art du vivre-ensemble*, Paris, Editions Connaissances et savoirs.
- AMOUGOU NDI, Stéphane & Alli., *L'écriture de la transgression : viol, violence, violation dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- ATANGANA KOUNA, Désiré, (2010), *La Symbolique de l'immigré dans le roman francophone contemporain*, Paris, L'Harmattan.
- BARAOUI, Hedi, (2005), *Trans poétique, Eloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier.
- BARNABE, Jean (1989(1990)), *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- BAROU, Jacques, (2011), *De l'Afrique à la Française. D'une génération à l'autre*, Paris, Armand Colin.

- BAYART, Jean-Francois, (2010), « Les très fâché(es) des études postcoloniales », in *Sociétés Politiques Comparées, Revue Européennes d'Analyse des Sociétés Politiques*, N°23, pp. 1-12.
- BERQUE, Augustin, (2000), *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, Bélin/reclus.
- (2001), *Ecoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Bélin.
- BYRON Caminero-Santangelo & MYERS Garth, (2011), *Environment at the margins, literary and environmental studies in Africa*, Athens, Ohio University Press.
- CAZENAVE, Odile, (2003), *Afrique sur seine. Une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, Paris, L'Harmattan.
- CESAIRE, Aimé, (1955), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- COLLOT, Michel, (2011), *La pensée – paysage*, Arles/Versailles, Actes Sud/ENSP.
- COULIBALY Adama & KONAN YAO, Louis (dir.) (2015), *Les écritures migrantes. De l'exil à la migrance littéraire dans le roman francophone*, Paris, L'Harmattan.
- DEBOUDEAU, Ariane (2013), *Les Grands textes fondateurs de l'écologie*, Paris, Flammarion.
- DIAKARIDIA Koné & N'GOLO Soro (2017), *De l'Altérité à la poétique du vivre ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan.
- DILI PALAI, Clément, (2015), *Oralité africaine : les enjeux contemporains d'une métamorphose*, Yaoundé, Clé.
- FANDIO Pierre & TCHUMKAM Hervé, (2011), *Exils et migrations postcoloniales. De l'urgence du départ à la nécessité du retour*, Yaoundé, Ed. Ifrikiya.
- GRUZINSKI, Serge, (1999), *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- MBELE, Charles Romain, (2010), *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, Ed. Clé.
- (2015), *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan.
- MOKWE Edouard & all., (2019), *Les pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, Lincom Studies, *Language and Literature*.
- MONDOUE Roger & FEZE Yves, (2013), *Identités nationales, postcoloniales ou contemporaines en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- PRETCEILLE, Abdallah, (1999), *L'Éducation interculturelle*, Paris, PUF.
- THIEME, John, (2001), *Postcolonial Con-texts, Writing Back to the Canon*, Continuum, London, New York.

5.2. ARTICLES

- ABOSSOLO, Pierre Martial, (2012), « De la symbolique plurielle de l'arbre sacré dans le roman et la nouvelle d'Afrique francophone », in *Interfrancophonies*, N° 5, pp. 1-22.
- AMABIAMINA, Flora, (2017) « Vivre l'ici dans l'ailleurs ; entre les eaux des personnages migrants. Lecture de quelques romans francophones de la migration » in Roger FopaKuete et Bernard Bienvenu Nankeu, *Francographies africaines contemporaines. Identités et globalisation*, Bruxelles, Peter Lang, pp. 112-139.
- AMOUGOU, Louis Bertin, « migration, questions identitaires et mythe de la dépolitisation de la littérature africaine diasporique : une lecture de l'œuvre de Waberi » in *Nkà LUMIÈRE*, N°8.
- ASSAAH, Augustine, (2008), « Au nom des bonnes bêtes : réflexions sur l'inscription des animaux dans la littérature francophone », in *Francofonia*, N°17, Université de Cadix, Espagne, pp. 31- 47.
- BALANA, Yvette, (2016), « De la subjectivité à la vérité historique : écriture autobiographique et histoire socio-culturelle chez Tahar Ben Jelloun et Assia Djebar », in *Intel'Actuel, Revue de Lettres et Sciences Humaines*, Université de Dschang, N° 15.
- BARANOWSKI, Anne-Marie, (1992), « Antagonismes et polarités dans les romans de Thomas Bernhard, *Beton* et *Ausloschung* », *Germanica*, N° 10, pp.169-180.
- BENVENISTE, Emile, 1965, (1974) « L'antonyme et le nom propre en français moderne » in *Problèmes de linguistiques générale II*, Paris, Gallimard, pp. 197-214.
- BERGERON, Richard, (1999), « Pour une spiritualité du troisième millénaire », in *Religiologiques*, N°20, pp. 231-246.
- BUTOR, Michel, (1964), « L'espace du roman », in *Répertoire II*, Paris, Minuit, pp.1-19.
- CHAPLIER, Claire, (2012), « Communication interculturelle, exemples de rhétorique et de pragmatique culturelles », in *Education, société et cultures*, N° 35, pp. 147-169.
- CHAVOZ Ninon & alli., « Enjeux éthiques de l'écopoétique. Lectures collectives de Pierre Bergounioux, Edouard Glissant, Nancy Huston, Sony Labou Tansi et Jules Verne », in *Littérature*, N°201, pp. 128-146.
- CLAVARON, Yves, (2011), « Chroniques animales et problématiques postcoloniales », in *Revue de littérature comparée*, N°338, pp. 197- 211.
- DE ALMEIDA, José Domingues, (2016) « Le voyage révélateur dans la littérature de l'immigration de deuxième génération. Le cas des aller-retours interculturels d'écrivains

- belges et d'origine marocaine et turque » in *Cuadernos de literaturacomparada*, N°34-06, pp. 145-156.
- DE TORO, Alfonso, (2009), « La pensée hybride, culture des diasporas et culture planétaire », in *Le Maghreb Writes Back, Figure de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébines*, Ed. Alfonso De Toro & Alli., New York, Georg OlmsVerlag, pp. 69-122.
- DELAMAIN, Jacques, (1926), « Préface à la collection des livres de la nature », in Ernest Thompson Seton, *La Vie des bêtes pourchassées*, Paris, Stock ? pp. 1-7.
- DUCHET, Claude, (1973), « La fille abandonnée et la bête humaine : éléments de titrologie romanesque », in *Littérature*, N°12, pp. 49-73.
- DUPONT, Louis, (2006), « Pluralité culturelle et modernité » in *Géographie et cultures*, N° 58, pp. 99-117.
- EYENGA ONANA, Pierre Suzanne, (2017) « Devoir de mémoire et esthétique de l'être - ensemble dans *Souveraine magnifique* d'Eugène Ebode et *Mâ* de Gaston-Paul Effa » in *Francisola, Revue indonésienne de la langue et la littérature françaises*, vol 2, N°1, pp. 21-32.
- (2017), « *Le Briseur de rosée d'Edwige Danticat à l'épreuve du duvaliérisme : entre exorcisation, quête identitaire, devoir de mémoire et postulation éthique de l'être ensemble* » in *Revue LEGS et LITTERATURE*, Haïti, Legs édition, N° 9, pp. 183-199.
- (2019), « Une Saison au Congo d'Aimé Césaire : des ferment de la haine post indépendantiste aux ferrements d'un vivre-ensemble systématisé », in *Les pensées d'Aimé Césaire et d'Edouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*, Lincom Studies in Language and Littérature, pp.34-45.
- FEZE, Yves-Abel, (2011) « Exil et posture identitaire chez Alain Mabanckou : Black Bazar, un roman black ? » in *Exil et migrations postcoloniales*, Yaoundé, Ifrikiya, pp. 63-84.
- (2011), « La réception endogène des écrivains camerounais de la diaspora ou les limites du champ littéraire national » in *Ethiopiennes*, N° 86, pp. 1-5.
- FOTSING, Robert, (2005), « Quête de légitimation et expatriation culturelle, Une analyse scénographique de Cheval-roi de Gaston-Paul Effa », in *Nkà, Revue interdisciplinaire de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines Université de Dschang*, p. 123.
- (2009), « Gaston-Paul Effa, une écriture entre centre et périphérie », in *Nkà, Revue interdisciplinaire de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines Université de Dschang*, pp. 149-159.

- (2014), « De l'intermédialité comme approche féconde du texte francophone », in *Synergies des Grands Lacs*, N°3, pp.127-141.
- KOM, Ambroise, (2001), « littérature africaine et les paramètres du canon » in *Etudes francaises*, vol. 37, n°2, pp. 33 - 44.
- MITTERAND Henri & *alli.*, (2010), « Henri Mitterand-critique génétique et sociocritique » in *Genesis*, N° 30, 2010, pp.59-63.
- MVOGO, Faustin, (2008), « Littérature maghrébine : quête, requête ou conquête de l'éthique ? » in *Annales de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines. Identité culturelle et mondialisation*, Université de Yaoundé I, Yaoundé, pp., 178-202.
- NJIALE, Pierre Marie, (2018), “Crise de société, crise de l'école” in *Revue Internationale d'éducation de Sèvres*, N°41, pp. 53-63.
- NORA, Pierre, (1978), « La mémoire collective », in *La Nouvelle histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Retz-CEPL, Paris, pp. 275-283.
- PERVILLE, Guy, (1975), Guy Pervillé, « Qu'est-ce que la colonisation ? », in *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, Paris, Armand Colin, pp. 322-368.
- PICARD, Dominique, (2008), « Quête identitaire et conflits interpersonnels », in *Connexions*, N°89, pp. 75-90.
- RENOMBO-OGULA, Robert, (2016), « Utmusicanarratio. Écriture littéraire et altérité musicale dans *Ritournelle de la faim* de Jean – Marie Gustave Le Clézio”, in *Intel'Actuel, Revue de Lettres et Sciences Humaines*, N° 15, pp. 15-30.
- RIFFATERRE, Michael, (1981), “ L'intertexte inconnue”, in *Littérature*, N° 41, pp. 4-7.
- SAMAKA, Adama, (2017), « TiernoMonénembo et le problème de l'intégration des peules : l'exemple de Le Terroriste », in *De l'altérité à la poétique du vivre ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, pp. 127-149.
- SIOUFI, Mayssa, « la paratextualité une éventuelle « Entrée en littérature » en classe de langue », in *Damascus University Journal*, Vol. 22, N° 4, 2006, pp. 65-94.
- TANDJA MOUAFFOU, Jean Jacques Rousseau, (2009), « Approche stylistique de la description dans *Les Confessions* de Jean Jacques Rousseau » in *Nkà Lumière*, N°8, 2009, pp.183-197.
- TCHOUAMO NEOSSE, Gilbert, (2021), « Défis et enjeux du vivre-ensemble dans les sociétés postcoloniales africaines, le cas du Cameroun », in *Revue Della /Afrique*, Vol 3, N° 8, Aout 2021, pp. 175-185.

VOKENG Merlain & SOPGUI Valentin, (2020), « La migrance littéraire : entre description du pays d'origine et textualisation de l'intégration du migrant à l'espace d'accueil », in *Global journal of human-social : H Interdisciplinary*, Vol. 20, pp. 35-44.

VI. THÈSES ET MÉMOIRES

6.1. THÈSES

GUEGAN, Jérôme, (2012), *Effets de contexte et modulation des processus sociocognitifs via internet*, thèse, Université Paul-Valéry-Montpellier, inédit.

HAYATOU, Guedeyi, *La poétique de la relation et ses enjeux dans la littérature francophone d'Afrique subsaharienne : cas d'Henri Lopes, Sami Tchak, Abdourahman Waberi et Fatou Diome*, Université d'Ottawa, Canada, inédit.

NDAM NJOYA, Youssouf Nasser (2022), *Calixthe Beyala et la problématique de l'image de la femme dans les dessins de pages de couverture de ses romans : une analyse sémiotique et féministe*, Université de Dschang, inédit.

NOLAN, Sarah, (2015), *Unnatural Ecopoetics : unlikely Spaces in contemporary poetry*, University of Nevada, Reno.

PICARD, Nicolas, (2019), *Le grimoire animal. L'existence des bêtes dans la prose littéraire de langue française 1891-1938*. Littératures, Université Sorbonne Paris Cité, inédit.

TCHEUGNEUBI MONTHE, Serges, (2018), *Immigration et renouvellement de l'esthétique dans le roman francophone subsaharienne de 1990 à 2010*, Université de Dschang, inédit.

ZANGO, Carlos Achille (2016), *A la rencontre de l'altérité. Une lecture des enjeux identitaires et interculturels chez quelques écrivains migrants francophones : François Cheng, Assia Djébar, J M G Le Clézio et Gaston-Paul Effa*, Université de Dschang, inédit.

6.2. MÉMOIRES

KOLLO ELOCK, Sadrack, (2016), *La migration et la globalisation culturelle dans les identités meurtrières d'Amin Maalouf et Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation d'Arjun Appadurai*, Université de Dschang, inédit.

LIAMBOU, Ghislaine Nickaise, (2015), *Enonciation et transtextualité dans le roman africain francophone de la migritude*, Université Nice Sophia Antipolis.

TAGNE, Armand, (2016), *Créolité et transtextualité dans le discours antillais d'Edouard Glissant*, Université de Dschang, inédit.

NGIMFACK, Belmondo, (2017), *Afropolitanisme, identité et mondialisation : la contribution d'Achille Mbembé à une redéfinition de l'Africain contemporain*, Université de Dschang, inédit.

TCHOUAMO NEOSI, Gilbert, (2018), *Achille Mbembe et la problématique du vivre-ensemble : une lecture critique de Politiques de l'inimitié*. Université de Dschang, inédit.

VII. LES USUELS

BRAUCART Cécile & SAHLAS, (2002), *Dictionnaire Universel*, AUF, Hachette.

Cambridge Advanced Learner's Dictionary, (2003), Cambridge University Press.

CUQ, Jean-Pierre, (2003), *Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et secondaire*, Paris, Clé international.

DORTIER, Jean-François, (2013), *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Paris, Eds. Sciences Humaines.

MOULINIE, Georges, (1992), *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française.

POUILLON, Jean, (2007), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

ETIENNE Jean & alli., (2004), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier.

VIII. WÉBOGRAPHIE

AMOUGOU, Louis Bertin (2017)., « Essai de définition et condition du vivre ensemble », *in Unité et diversité: regards croisés sur le vivre ensemble au Cameroun*, conférence, Université de Dschang, le 08 février, <https://www.univ-dschang.org/conférence-uds-2017-acte-2/> consulté le 17 avril 2018.

BOULARD, Anaïs, (2006), *Un monde à habiter : imaginaire de la crise environnementale dans les fictions de l'Anthropocène*. Littératures. Université d'Angers, 2006.Français. (Online), <https://tel.archives.fr/tel-01376541>, mise en ligne le 5 octobre 2016 et consulté le 21 décembre 2021.

BUEKENS, Sara, (2019), « l'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *ElfeXXXXXI*(online),.URL :<https://journals.openedition.org/elfe/1299>;DOI:<https://doi.org/10.4000/elfe.1299>, mis en ligne le 10 Septembre 2019, consulté le 4 décembre 2021.

- CHANVALLON, Stéphanie, (2009), *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature : la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime*. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Rennes 2 ; Université Européenne de Bretagne, 2009, (on line), [https://tel.archives-ouvertes.fr / tel-00458244v2](https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00458244v2), mise en ligne le 13 septembre 2010, et consulté le 10 décembre 2021.
- EL SAYED SAID, Ali Nadia, « La communication interculturelle : formation et obstacles », on ligne, <https://www.dialogos.rei.ase.ro/27/Dialogos%2027-Artocle/6.Nadia.pdf>. Mise en ligne le 1^{er} septembre 2016, consulté le 04 avril 2022.
- MAHFUD, Yara, (2016), « Distance culturelle, multiculturalisme et préjugés à l'égard des immigrés », Université de Paris Ouest Nanterre. <http://www.ardis-recherche.fr/fr>), mise en ligne le 10 octobre 2016, consulté le 13 mai 2018.
- MOURA, Jean-Marc, (2019), « Postcolonialisme et comparatisme » in *Société Française de Littérature Comparée, Bibliothèque comparatiste*, (on ligne), URL : <https://sflgc.org/bibliotheque/moura-jean-marc-postcolonialisme-et-comparatisme/> mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022.
- PHILIPPE, Nathalie, (2012), « Ecrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques » in *Hommes & migrations*, (online), URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/1543>; DOI: <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.1543>, mise en ligne le 31 Décembre 2014, consulté le 29 mars 2022.
- RABAULT-FEUERHAHN, Pascale, (2014), « Histoire transculturelle et théorie postcoloniales de la littérature », in *Théories intercontinentales : voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Dempolis, (on line) : <http://books.openedition.org/demopolis/186>, généré le 16 septembre 2022.
- ROY, Max, (2008), « Du titre littéraire et de ses effets de lecture » in *Protée*, vol 36, numéro 3, 2008, (on line), URL <https://id.erudit.org/erudit/019633ar>, DOI <https://doi.org/10.7202/019633ar>, mise en ligne le 14 janvier 2009, et consulté le 04 avril 2022.
- SCHON, Nathalie (2003), Compte rendu de [*Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Textes réunis par Jean Bessière et Jean-Marc Moura. Paris, Honoré Champion, coll. Colloques, congrès et conférences sur la Littérature comparée, n°1, 2001, Études littéraires africaines, (16), (on ligne), <https://doi.org/10.7202/1041571ar> généré le 15 septembre 2022.

- SEGARA, Pilar Arnaud, (2016), « L'hybridité identitaire dans une littérature émergente : l'écriture du « moi » hybride dans l'œuvre autobiographique des écrivains catalans d'origine maghrébine », in *Babel*, (on line), URL : <https://journals.openedition.org/babel/4540>, mis en ligne en 2016, consulté le 3 mai 2022.
- TETART, Gilles, (2003), « Consommer la nature et parfaire son corps. Les produits agricoles », in *Etudes rurales*, (online), 2021. URL : <https://journals.openedition.org/etudesrurales/7999> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.7999>, mis en ligne le 1^{er} janvier 2005, consulté le 20 décembre 2021.
- VERNAY Jean-François (2019), « Entretien avec Jean-Marc Moura : du postcolonialisme en littérature », in *Nonfiction*, (on ligne), <https://www.nonfiction.fr/article-9996-entretien-avec-jean-marc-moura-du-postcolonialisme-en-litterature.htm>, mise en ligne le 13 juillet 2019 et consulté le 16 septembre 2022.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, (2007), Wunenburger, « La Catastrophe du récit mythique à l'irreprésentable » in *Rivista di filosofia*, (online), N°4, 2007, URL : <https://www.youscribe.com/catalogue/etudes-et-statistiques/savoirs/philosophie/la-catastrophe-du-recit-mythique-a-l-irrepresentable-769190>, mis en ligne en 2007, consulté le 21 décembre 2021.

INDEX

Index des auteurs

- Alex Mucchielli**75, 81
Amougou Louis Bertin.....219, 270
Arne Naes207, 208, 239.
Augustine Assaah.....80,87, 88, 188.
Bernard Bienvenu Nankeu61, 284.
Bernard Lahire30, 74.
Bernard Mouralis.....159, 173, 175, 210.
Homi Bhabha29, 203, 218, 225, 258.
Boris Cyrulnik83, 84, 86, 179.
Boulard.....110, 111, 113, 117, 181.
Calixthe Beyala61, 250.
Catherine Larrère110, 111.
Aimé Césaire24, 25, 44, 45, 46, 47, 199, 246, 283, 285.
Cheikh Hamidou Kane60, 134, 246.
Jacques Chevrier52, 53, 59, 218, 245.
Claude Duchet15, 35, 188, 267.
Clément Dili Palai.....171, 210.
Diakaridia Koné.....21, 138, 14.
Dili Palai171, 172, 173, 175, 209, 210
Djibo Hardi220, 22
Edgar Morin.....115, 116, 117, 199, 224, 234, 235.
Edmond Cros35, 173, 196, 213, 254, 255, 267.
Edouard Mokwe199, 230.
Emmanuel Kant.....42, 43.
Fatou Diome.....200, 250, 253, 273.
Faustin Mvogo16, 17, 217.
Ferdinand Oyono.....62, 134.
Fernand Braudel75, 76.
Flora Amabiamina60, 61, 273.
Florence Burgat82, 185.
Francine Saillant20, 206, 207.
Frantz Fanon71, 201.
Genette ..48, 125, 130, 131, 132, 159, 170, 173, 174, 187.
Ghislain Nickaise Liambou.....249,250.
Edouard Glissant 11, 25, 29, 164, 165, 199, 200, 201, 214, 216, 222, 223, 225, 230, 264, 283, 285, 288.
Glotfelty 33, 11.
Guy Pervillé..... 43, 286.
Hannah Arendt18, 26, 231.
Hegel..... 10, 142.
Henri Mitterand..... 15, 35, 127, 130, 133, 286.
Honoré de Balzac 47, 131.
Jacques Chatué 17, 198, 208, 209.
Jean Barnabé..... 165, 200.
Jean Paul Sartre..... 62, 209.
Jean-Pierre Goldenstein 126, 131.
Jean-Pierre Pinet 56, 226.
Jérôme Guegan 143, 144.
Koné Diakaridia..... 21, 144, 221, 246.
Kristeva..... 170, 174
Lawrence Buell..... 110, 112, 113.
Le Clézio 23, 24, 109, 218, 286, 287.
Louis Dupont..... 41, 198.
Louis Konan 252, 253.
Lydie Moudileno 253, 254.
Max Roy..... 187, 188.
Mbembe.....9, 13, 19, 20, 24, 27, 29, 54, 55, 62, 63, 70, 71, 78, 145, 164, 165, 199, 201, 202, 209, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 240, 258, 259, 260, 261, 264, 270, 272, 288.
Michel Collot 179, 180
Michelle Marquis 14, 68.
Milton Bennett 14, 65.
Mudimbe..... 29, 44.
Nathalie Blanc33, 110, 176, 267.
Nicolas Bancel 43, 44.
Nicolas Journet..... 73, 74.
Nicolas Picard...83, 85, 91, 18.
Octave Mirbeau 82, 278.
Omar Ba 60, 250.
Patrice Nganang..... 97, 232.
Philippe Hamon 35, 102.

Philippe Lejeune.....158,
162, 213.
Pierre Martial Abossolo.....98,
99, 100, 101.
Pierre Popovic.....35, 36, 176
Pierre Schoentjes32,
104, 106, 107, 108, 110, 182, 186, 235,
264, 267.
Pierre Suzanne Eyenga24, 126, 220
Pierre Zima35, 36.

Pilar Arnau Segara..... 256, 257.
Riffaterre 170, 286.
Robert Fotsing Mangoua 92, 133.
Robert Goffin 85, 92.
Roland Barthes..... 159,
174, 175.
Säid.....29, 142
Yves-Abel Feze 210, 250, 251
Yvette Balana 158, 273.

INDEX DES NOTIONS

- Acceptation**14,
16, 26, 56, 58, 59, 99, 260, 270, 272.
- Alliance**.....37,
90, 93, 105, 179, 229, 275.
- Altérité**.....19,
21, 23, 24, 42, 43, 66, 78, 144, 227, 228,
260, 272, 286, 287.
- Amitié**.....39,
54, 55, 56, 82, 90, 91, 93, 107, 173, 224,
226, 267.
- Analyse**.....vi,
11, 12, 15, 17, 21, 22, 24, 26, 29, 30, 33,
34, 35, 36, 37, 43, 52, 75, 88, 95, 100,
119, 125, 127, 131, 133, 140, 164, 171,
174, 176, 178, 196, 208, 214, 240, 242,
254, 255, 259, 266, 268, 272, 273, 286.
- Animaux**.....14,
26, 76, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91,
92, 93, 99, 103, 111, 120, 156, 175, 177,
178, 182, 183, 185, 187, 208, 226, 236,
237, 240, 284.
- Animisme**.....vi,
10, 46, 56, 161, 180, 213, 236, 238, 240,
264.
- Animiste**.....10,
63, 258.
- Antagonisme**..... vi,
26, 27, 39, 88, 124, 125, 146, 266, 272
- Assimilation**.....23,
173, 213, 260
- Autofiction**.....37,
158, 159, 160, 161, 212, 214, 268
- Autoreprésentation**.....37,
158, 159, 161, 214.
- Autre**iv, vi,
9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 25, 26, 27, 29,
30, 34, 36, 37, 41, 42, 47, 48, 52, 54, 55,
58, 59, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 74, 83, 85,
92, 97, 99, 100, 102, 104, 105, 108, 110,
113, 114, 116, 131, 133, 134, 135, 137,
138, 140, 141, 142, 144, 145, 150, 155,
156, 157, 164, 170, 172, 174, 176, 177,
179, 185, 186, 194, 198, 199, 202, 203,
206, 207, 208, 212, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228,
230, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 242, 245, 248, 252, 254, 258, 259,
261, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 272,
281.
- Choc**9,
37, 44, 46, 47, 69, 71, 76, 135, 164, 199,
213, 244, 249, 250, 259, 267, 278.
- Colonisation**.....10,
19, 26, 28, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 62,
120, 199, 213, 254, 258, 286.
- Communauté**.....16,
19, 20, 51, 70, 81, 83, 99, 132, 138, 153,
201, 202, 216, 219, 220, 221, 222, 223,
227, 229, 230, 240, 253, 256, 258..... 61,
203, 239, 263.
- Communication**.....14,
19, 68, 98, 138, 142, 156, 164, 257, 284,
289.
- Convivialité**.....13,
14, 102, 104, 221, 229, 231.
- Corrélation**39,
133, 213, 24039, 80, 90, 102, 266, 267
- Créolisation**199,
200, 264, 268
- Créolité**165,
199, 200, 283.
- Culture**.....vi,
vii, 9, 10, 14, 30, 61, 62, 66, 68, 69, 76,
78, 80, 86, 104, 119, 120, 132, 133, 142,
143, 164, 165, 166, 173, 180, 198, 200,
201, 212, 218, 222, 236, 237, 244, 245,
251, 252, 254, 257, 258, 264, 269, 271,
272, 281, 285.
- Déconstruction**29,
35, 207.
- Dialogue**.....9
, 11, 25, 39, 53, 56, 58, 63, 64, 71, 73,
76, 78, 107, 134, 140, 144, 201, 218,
219, 226, 243, 251, 269.....48,
125, 128, 131.
- Discours**9,
15, 19, 29, 30, 32, 35, 36, 46, 48, 50, 58,
62, 64, 70, 98, 102, 104, 108, 125, 127,
131, 133, 138, 139, 140, 144, 162, 164,
172, 176, 177, 179, 182, 188, 198, 202,
211, 228, 231, 245, 260, 261, 278, 279,
280, 282, 288.
- Discrimination**.....142,
160, 270, 278.

- Disgrâce**64,
67, 160, 243, 244, 247, 251, 263.
- Diversité**.....11,
20, 23, 27, 41, 43, 47, 65, 203, 207, 234,
239, 254, 256, 270, 288.
- Dominant**.....119,
199.
- Domination**.....19,
28, 29, 44, 45, 63, 68, 69, 78, 157, 199,
208, 213, 260, 267.
- Dominé**.....9,
23, 57, 62, 67, 113, 119, 124, 132, 145,
199, 249, 252, 263.
- Dualité**.....11,
78, 98, 125, 130, 196, 254, 268, 272.
- Ecologique**.....32,
34, 113, 117, 178, 180, 234, 235.
- Écopoétique**.....vi,
32, 33, 34, 39, 97, 104, 110, 114, 117,
176, 178, 266, 272, 281, 282, 289.
- Ecosystème**.....12,
14, 27, 32, 109, 183, 231, 235, 240, 271.
- Écriture**.....12,
15, 21, 24, 26, 32, 33, 36, 37, 46, 58, 60,
65, 87, 93, 97, 98, 102, 106, 108, 110,
115, 124, 144, 155, 158, 159, 163, 164,
165, 173, 176, 178, 180, 181, 194, 208,
210, 212, 230, 232, 234, 239, 240, 244,
246, 249, 253, 255, 257, 268, 270, 271,
273, 280, 282, 284, 286, 290.
- Écrivain**.....9, 11,
21, 23, 32, 33, 34, 41, 44, 47, 52, 53, 60,
65, 89, 110, 166, 176, 187, 194, 210,
218, 245, 251, 257, 272, 285, 287, 290
- Enjeu**.....15,
26, 27, 172, 209, 210, 236, 266, 270,
272.
- Environnement**.....vi,
14, 26, 32, 33, 37, 76, 89, 97, 104, 106,
107, 110, 111, 112, 113, 138, 176, 178,
181, 182, 220, 232, 234, 239, 240, 251,
255, 264, 266, 269, 271, 278.
- Épistémique**.....26,
36, 88, 141, 206, 214, 268, 272
- épistémologique** ..vi,
16, 27, 36, 137, 194, 198, 208, 264, 266,
272
- Éthique** ..vi,
9, 16, 17, 24, 26, 27, 36, 37, 113, 174,
188, 194, 214, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 231, 236, 240, 264, 266, 269, 272,
278, 285, 286.
- Ethnique**.....47,
63, 116, 207, 227.
- Faunesque**.....88,
89, 90, 93, 171, 176, 178, 187, 271.
- Fiction**.....vi,
vii, 10, 13, 15, 19, 27, 35, 36, 37, 43, 44,
47, 51, 53, 56, 59, 65, 73, 78, 85, 87, 95,
103, 106, 108, 109, 111, 119, 120, 124,
125, 127, 129, 130, 138, 141, 152, 158,
160, 163, 170, 171, 174, 175, 178, 183,
187, 196, 198, 205, 216, 220, 227, 235,
237, 239, 242, 243, 246, 247, 254, 257,
259, 264, 266, 268.
- Fraternité**.....vi,
19, 26, 54, 91, 161, 207, 216, 221, 223,
224, 229, 269, 288.
- Herméneutique**.....30,
35, 36, 88, 125, 130, 176, 179, 196.
- Histoire**.....10,
22, 35, 36, 48, 51, 55, 56, 59, 62, 70, 81,
82, 84, 86, 109, 113, 115, 117, 126, 128,
129, 130, 132, 142, 158, 159, 161, 173,
176, 183, 200, 209, 226, 233, 246, 253,
259, 260, 278, 281, 284, 286
- Homme**.....vi,
13, 14, 15, 19, 21, 26, 33, 34, 37, 39, 42,
43, 52, 54, 55, 58, 74, 80, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 90, 91, 97, 102, 103, 106,
107, 111, 112, 113, 119, 125, 130, 173,
176, 178, 179, 182, 184, 196, 202, 207,
208, 213, 214, 217, 220, 224, 225, 228,
231, 234, 236, 237, 238, 264, 268, 271,
272, 276, 289.
- Hospitalité**.....107,
213, 222, 240, 256, 269.
- Humanité**.....9,
27, 42, 90, 115, 142, 188, 200, 201, 202,
218, 222, 229, 239, 266, 272.
- Hybridisme**.....11, 259.
- Hybridité**.....9,
11, 37, 162, 163, 164, 166, 202, 213,
214, 225, 253, 256, 257, 258, 268, 285,
290.
- Identité**.....11,
55, 60, 63, 83, 143, 158, 161, 166, 173,
175, 198, 203, 204, 212, 218, 219, 224,
225, 230, 233, 251, 253, 254, 256, 257,
258, 263, 264, 270, 288.

- Idéologie**34,
102, 242, 245, 254, 281.
- Impérialisme**44, 45, 62.
- Inimitié**vi,
9, 13, 24, 27, 29, 39, 58, 145, 201, 202,
203, 216, 217, 224, 251, 272, 280, 288.
- Interculturalité**9,
11, 13, 23, 25, 30, 65, 205, 216.
- Interculturelle**13,
24, 26, 30, 56, 65, 142, 143, 201, 257,
284, 289.
- Inter-espèce**14, 39, 161, 198
- Inter-généricité**63, 159
- Intermédialité**63, 159
- Intertextualité**159
- Mémoire collective**.....101,
202, 233, 286.
- Métissage**9,
11, 18, 26, 58, 59, 78, 120, 135, 173,
200, 202, 210, 213, 224, 259, 267.
- Métropole** vi, 28, 129, 194, 198, 266.
- Migrants**11,
23, 24, 51, 52, 53, 55, 58, 61, 63, 78,
250, 251, 284, 287, 289.
- Migration**.....10,
43, 49, 51, 52, 53, 61, 219, 250, 276,
284, 288.
- Mondialisation**9,
16, 53, 58, 115, 201, 259, 269, 270, 272,
286, 288.
- Multiculturalisme**18,
23, 289,25.
- Nature**....vi,
vii, 11, 14, 26, 27, 32, 33, 34, 39, 41, 47,
48, 53, 54, 55, 65, 86, 93, 97, 98, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111,
114, 116, 119, 136, 141, 161, 170, 171,
173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183,
185, 186, 189, 195, 203, 207, 208, 213,
217, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 234,
236, 237, 238, 256, 259, 261, 267, 270,
272, 273, 277, 279, 282, 285, 290.
- Oralité**.....37,
155, 166, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
194, 208, 209, 210, 211, 214, 218, 268,
271, 282,170, 196, 242.
- Personne**v,
11, 13, 16, 42, 48, 63, 71, 83, 84, 89,
102, 108, 114, 131, 136, 140, 142, 158,
161, 162, 172, 179, 184, 185, 212, 213,
220, 243, 246, 253, 255, 256, 275.
- Phénotexte**36,
175, 196.
- Pluralité ...**11,
17, 18, 20, 26, 41, 45, 65, 124, 137, 142,
200, 206, 230, 257.
- Postcoloniale**.....9,
20, 30, 44, 51, 60, 78, 103, 218, 232,
259, 260, 266, 272.
- Postcolonialisme**vi,
29, 283.
- Racisme**..... 58,
66, 69, 71, 145, 160, 213, 244, 252, 263.
- Relation**..... 11,
12, 13, 14, 18, 25, 26, 29, 33, 34, 37, 39,
48, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 68, 82, 83, 90,
92, 104, 105, 110, 120, 125, 126, 135,
141, 142, 157, 164, 170, 173, 182, 196,
199, 200, 217, 218, 222, 223, 224, 225,
226, 228, 230, 231, 233, 235, 236, 240,
255, 264, 269, 270, 279, 280, 287.
- Rencontre**23,
24, 39, 43, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 65, 69, 76, 78, 101, 108,
120, 125, 127, 143, 188, 199, 201, 212,
217, 221, 224, 256, 260, 263, 287.
- Rhizome** 60, 194, 201
238, 240, 242, 243, 245, 249, 254, 255,
264.
- Socialisation**.....19,
30, 73, 74, 75, 248, 251, 257, 270, 271
- Socialité**.....35,
36, 188.
- Société**..... vi,
9, 13, 15, 16, 18, 19, 24, 26, 27, 30, 32,
33, 34, 35, 36, 41, 43, 47, 49, 61, 62, 64,
66, 71, 73, 74, 75, 78, 86, 87, 115, 116,
117, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 130,
131, 138, 143, 144, 156, 160, 171, 172,
174, 176, 199, 201, 202, 206, 207, 208,
209, 216, 217, 219, 220, 221, 224, 225,
227, 228, 229, 231, 233, 237, 242, 244,
245, 247, 253, 255, 258, 266, 267, 268,
269, 272, 284, 286.
- Sociocritique**.....vi
, 15, 35, 36, 91, 127, 156, 242, 254, 267,
281, 286.
- Sociogénèse** 35, 254.
- Sociogramme**..... 34, 36.

LES ANNEXES

ANNEXE 1 : IMAGE DE *LE DIEU PERDU DANS L'HERBE*

GASTON-PAUL EFFA

**Le dieu
perdu
dans l'herbe**

L'animisme, une philosophie africaine

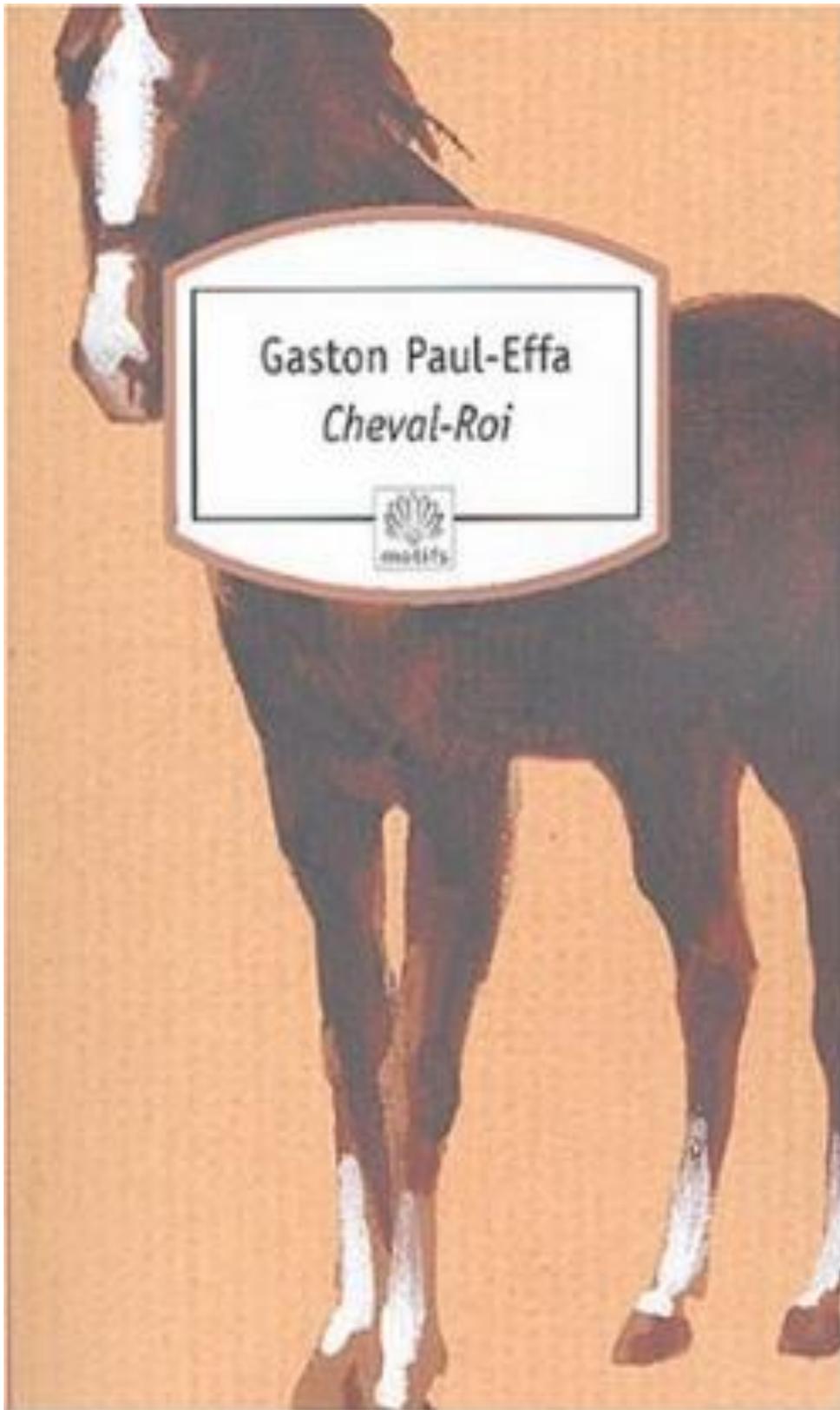


PRESSES DU CHÂTELET

D

Source : Image prise par nous-meme

ANNEXE 2 : IMAGE DE CHEVAL-ROI



Source : Image prise sur internet

ANNEXE 3 : IMAGE DE LA VERTICALE DU CRI



Source : Image prise sur interne

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	
Remerciements.....	iii
Liste des abréviations.....	v
Résumé.....	vi
Abstract	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1- De l'argument de la thèse.....	2
2- De la présentation du corpus et de l'auteur	3
2.1- De l'auteur.....	3
2.2-Du corpus.....	4
3- Des objectifs de la recherche.....	10
4- De la définition des variables	10
5- De l'état de la question	16
6- Problématique	24
7- Hypothèses de recherche	25
8- Cadre théorique et appareil méthodologique	26
9- Structuration de la recherche	33
PREMIÈRE PARTIE : HISTORICITÉ ET FORMES DU VIVRE-ENSEMBLE DANS LA FICTION EFFAENNE	34
CHAPITRE PREMIER : DE LA RELATION HOMME-HOMME DANS LA FICTION	36
1- De l'altérité dans la fiction	38
1.1- Essai définitoire du concept d'altérité	38
1.2- Des causes de la rencontre de l'altérité dans la fiction.....	39
1.2.1- L'entreprise coloniale occidentale.....	39
1.2.2- Les contraintes de la société traditionnelle comme fondement du contact culturel	43
1.2.3- La quête d'une éducation à l'occidental : facteur de la rencontre des peuples .	47
1.3- Mise en mot de la typologie des relations humaines dans la fiction....	49

1.3.1-	Migration et développement des relations amicales.....	49
1.3.2-	Immigration et développement des liens sentimentaux	52
1.4-	Les résultats de la rencontre culturelle.....	54
1.4.1-	La naissance du métissage	54
1.4.2-	L'émergence du rejet.....	56
1.4.3-	La domination identitaire et l'impossibilité du dialogue de cultures	59
1.5-	Fictionnalisation des obstacles à l'interculturel.....	61
1.5.1-	De l'ethnocentrisme comme obstruction à l'harmonie entre les peuples	61
1.5.2-	La transmutation du racisme	65
1.6.	Socialisation et fabrication des individus antinomiques dans la fiction	69
1.6.1-	De la définition de la socialisation.....	69
1.6.2-	La socialisation et les impacts sur la construction des mentalités individuelles et collectives	71
CHAPITRE DEUXIÈME : LES CORRÉLATIONS ENTRE L'HOMME ET L'ESPÈCE ANIMALE DANS LA LITTÉRATURE		75
2.1-	L'animal comme fondement de la tradition africaine.....	77
2.1.1-	Mise en contexte du concept de tradition.....	77
2.1.2-	L'animal : objet sacré de la tradition africaine : le totémisme	78
2.1.3-	Du statut oraculaire de l'animal	81
2.2-	De l'écriture des harmonies entre l'Homme et l'animal : l'imaginaire de la zoophilie.....	84
2.2.1-	L'animal : source anthroponymique	84
2.2.2-	Écriture de l'amitié Homme-animal : <i>une alliance préférentielle ?</i>	87
CHAPITRE TROISIÈME : DES INTERACTIONS ENTRE L'HOMME ET LA FLORE DANS LA PROSE LITTÉRAIRE		93
3.1-	De la fictionnalisation de la divinité de la nature	95
3.1.1-	De La sacralité de l'arbre : lieu des pratiques culturelles	95
3.2-	De l'écriture des harmonies entre l'Homme et la flore : <i>naturophilie</i> ou <i>biophilia</i>	100
3.2.1-	De la mise en contexte du concept « naturophilie ».....	100
3.2.2-	La nature : une source de divertissement et de sensation.....	101
3.2.3-	La nature : source de médication, pour l'écriture d'une alchimie-végétale	105
3.3-	Les dérives environnementales dans la fiction.....	107
3.3.1-	De la thématique de la déforestation	108

3.3.2-	De la narrativité des catastrophes naturelles	111
3.3.3-	De l'écriture de la <i>crisologie</i> ou la <i>critique philologique</i>	112
DEUXIÈME PARTIE: TECHNIQUES NARRATIVES ET ESTHÉTIQUE DU VIVRE-ENSEMBLE.....		119
CHAPITRE QUATRIÈME : ISOTOPIES ET ANTHROPOLOGIE NARRATIVE COMME MODALITÉS STYLISTIQUES DU VIVRE- ENSEMBLE.....		121
4.1-	Isotopies et écriture des antagonismes.....	123
4.1.1-	L'herméneutique de l'espace romanesque : dualité société africaine/ société occidentale.....	124
4.1.2-	L'Anthropologie narrative : le système antinomique des êtres fictionnels	129
4.2-	De la caractérisation lexicale	135
4.2.2-	Des stéréotypes comme technique de la caractérisation	136
4.2.3-	De l'exploitation des préjugés dans l'écriture du vivre-ensemble.....	139
4.3-	Du rôle des procédés énonciatifs et des marqueurs spatiaux dans l'écriture des relations interhumaines.....	141
4.3.1-	Des procédés énonciatifs	142
4.3.2-	Des marqueurs spatiaux	143
CHAPITRE CINQUIÈME : L'INTERARTIALITÉ ET L'AUTOREPRESENTATION COMME MODALITÉS D'ÉCRITURE DU VIVRE-ENSEMBLE		146
5.1-	De l'intermédialité dans la fiction	148
5.1.1-	Qu'est-ce que l'intermédialité ?	148
5.1.2-	L'intermédialité comme technique narratologique des rapports interhumains.....	149
5.2-	De l'inter-généricité dans la fiction.....	151
5.2.1-	La dynamique du conte et du chant, un style narratologique de la fraternité.....	151
5.2.2-	L'allusion et le mythe comme technique d'écriture du vivre-ensemble	155
5.3-	La vie de l'auteur comme fondement de l'écriture du vivre-ensemble	157
5.3.1-	Essai définitoire des concepts d'autobiographie et d'autofiction.....	157
5.3.2-	Les marques de l'écriture de soi	158
5.4-	L'hybridité linguistique ou l'usage d'un marqueur linguistique de l'entre-deux 162	
CHAPITRE SIXIÈME : LES MODALITÉS TEXTUELLES ET RHÉTORIQUES DE LA NARRATIVITÉ DE L'INTER-ESPÈCE		168

6.1-	De l'intertextualité comme modalité narratologique de la relation Homme-Nature	170
6.1.1-	De la mise en contexte du concept d'intertextualité	170
6.1.2-	De la dynamique intertextuelle : la place de l'oralité dans l'écriture de l'inter-espèce	171
6.2-	De la <i>poéticité</i> comme modalités rhétoriques de la <i>biophilia</i>	176
6.2.1-	La figure de la comparaison	177
6.2.2-	La figure de l'accumulation	178
6.2.3-	Les figures de métaphore et d'hyperbole	181
6.2.4-	La figure de la personnification	182
6.3-	De l'esthétique de la description.....	185
6.4-	Du rôle du paratexte dans l'écriture du vivre-ensemble.....	187
6.5-	187	
6.4.1-	De la titrologie.....	188
6.4.2-	De l'image.....	190
TROISIÈME PARTIE : DE LA FICTION À LA SOCIÉTÉ : LES ENJEUX ÉPISTÉMO-ÉTHIQUES DU VIVRE-ENSEMBLE		
195		
CHAPITRE SEPTIÈME : ENJEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA FICTIONNALISATION DU VIVRE-ENSEMBLE		
197		
7.1-	Essai de redéfinition du vivre-ensemble à l'aune de la fiction francophone...	198
7.1.1-	La question du vivre-ensemble sous l'angle de la <i>créolisation</i>	199
7.1.2-	De la définition du vivre-ensemble suivant la conception de la <i>Plasticité</i>	201
7.1.3-	De la définition du vivre-ensemble à partir de <i>La Terre-patrie</i>	203
7.1.5-	Pour une redéfinition du vivre-ensemble	206
7.2-	Mises des traits caractéristiques du vivre-ensemble dans la fiction	208
7.2.1-	Les enjeux de l'oralité	209
7.2.2-	Les enjeux de l'écriture de soi.....	213
CHAPITRE HUITIÈME : ENJEUX ÉTHIQUES DE L'ÉCRITURE EFFAENNE DU VIVRE-ENSEMBLE		
216		
8.1-	Du Vivre-ensemble et la sublimation de l'axiologie africaine	218
8.1.1-	De l'éthique du passant.....	218
8.1.2-	Du communautarisme : une éthique de la vie.....	220
8.1.3-	La relation à autrui comme un <i>appel de la fraternité</i>	224
8.1.4-	La politique du semblable : fondement de la pensée de l'errance	228

8.2-	Les enjeux éthiques de la relation Homme-Nature	233
8.2.1-	Pour une nouvelle éthique environnementale	233
8.2.2-	De la valorisation de la tradition africaine	237
CHAPITRE NEUVIEME : LA VISION DU MONDE DE GASTON-PAUL EFFA SUR LE VIVRE-ENSEMBLE.....		243
9.1-	La vision effaenne sur la problématique du retour dans la fiction.....	245
9.1.1-	De la disgrâce des personnages un fait majeur du retour au pays natal.....	245
9.1.2-	La hantise du passé et le balbutiement comme déterminant de la désintégration	249
9.1.3-	La société française, espace de la désintégration pour les Africains.....	253
9.2-	Écriture romanesque, identité et intégration culturelle.....	255
9.2.1-	Essai définitoire du concept d'identité	256
9.2.2-	La quête identitaire : marqueur d'intégration	257
9.2.3-	Pour une sublimation de L'hybridité.....	259
9.3-	Sublimation de l'encrage culturel et l'entrée africaine dans la mondialisation 261	
CONCLUSION GÉNÉRALE		267
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....		276
Index des auteurs.....		294
INDEX DES NOTIONS.....		296
TABLE DES MATIÈRES		304