

**KWAME NKRUMAH UNIVERSITY
OF SCIENCE AND TECHNOLOGY**

**LE CONCEPT DE METISSAGE CULTUREL
DANS *L'AVENTURE AMBIGUË* DE CHEIKH
HAMIDOU KANE ET *L'INITIE* D'OLYMPE
BHELY-QUENUM**

By

PHILIP SENANU AMEGADZE

June, 2009

SOMMAIRE

DECLARATION	1
DEDICACE.....	5
REMERCIEMENT.....	6
ABSTRACT	7
INTRODUCTION	
Problématique	8
Définition du sujet et motivation.....	9
Hypothèse.....	11
Délimitation du sujet.....	13
Organisation du travail.....	14
CHAPITRE 1: LE CONCEPT DE METISSAGE	
Introduction.....	15
Métissage et histoire.....	16
Racisme et eugénisme.....	19
Métissage et la génétique.....	25
Cadre socioculturel d'une réalité biologique.....	27
Vers un dépassement.....	30
Moi, l'autre et le métissage	34
Le métissage, un paradoxe.....	36
Métissage et mondialisation.....	38
CHAPITRE 2 : <i>L'AVENTURE AMBIGUË</i> , REPERCUSSION D'UN REPLI IDENTITAIRE	
Introduction.....	41
Souci culturel de Kane.....	43
Samba Diallo, une contradiction.....	54
Foi contre besoin matériel.....	57
Samba Diallo, auteur d'un métissage raté.....	66
Vers une synthèse réussie.....	73
CHAPITRE 3 : <i>L'INITIE</i> , BIEN-FONDE DU METISSAGE CULTUREL	

Introduction.....	77
L'auteur et son œuvre.....	78
Épitomé du métissage culturel	81
Affront à toutes formes d'oppression.....	86
Valeurs culturelles redynamisées	89
Une synthèse réalisée.....	94
CONCLUSION.....	100
BIBLIOGRAPHIES.....	104

STUDENT'S DECLARATION

I, Philip Senanu Amegadze, hereby declare that except reference made to books and other documents which have been duly cited, this dissertation is the result of my own work, and that it has neither in part nor in whole been presented elsewhere.

Signature.....

Date

SUPERVISOR'S DECLARATION

I,, hereby declare that the preparation of this thesis was supervised in accordance with the guidelines and supervision of thesis laid down by the Kwame Nkrumah University of Science and Technology, Kumasi.

Signature

Date

DEDICACE

Je dédie cette dissertation à ma mère, Akua Ametogoh.

REMERCIEMENT

Je tiens à remercier vivement le Professeur Opoku-Agyeman pour ses conseils, son encouragement et ses suggestions grâce auxquels j'ai pu réaliser cette dissertation.

ABSTRACT

In this dissertation, we examine the concept of cultural interdependence: the emergence and significance of “cultural hybridity”, a concept referred to in French as *métissage culturel*. It is the production of novel cultural forms and practices through the merging of previously separate cultural antecedents. Cheikh Hamidou Kane’s *L’aventure ambiguë* (1962) and Olympe Bhêly-Quénium’s *L’Initié* (1979) serve as a matrix for this study. The focus is on the interrelationships between the traditional African culture and what is popularly known as modernity. By this, we mean the harmonious blend of cultural values of the two worlds in the African context as means of empowering Africans. It is a dialogical relationship that we try to establish between the two cultures under whose influence Africans have been since the colonial era.

Having explored the principal conceptual issues in the domain of cultural hybridization, we base the analysis of the two texts on the premiss that interrelationships are necessary factors for cultural transformation. Whereas *L’aventure ambiguë* illustrates the case of marginalization of indigenous culture of the Diallobé people of Senegal by the colonizer’s school, Olympe Bhêly- Quénium’s *L’Initié* focuses on the protagonist’s creativeness in enriching his native culture and at the same time consciously harnessing useful modern cultural values, knowledge and skills for the benefit of his people. We, therefore, conclude that the inability to overcome constraints of cultural purity constitutes a danger to cultural dynamism. This innovative but conflicting idea of culture provides the right antidote to overcoming the immobilizing effect of *otherness* i.e. going beyond the borders of one’s cultural space in order to discover the *other*

INTRODUCTION

Problématique

La littérature africaine, le plus souvent, présente la pénétration et l'influence des valeurs occidentales dans des sociétés de structure traditionnelle comme une situation de crise identitaire. C'est dire que la rencontre et l'interaction de la tradition avec la modernité au sein des sites culturels africains est présentée dans un contexte de confrontation acharnée. De toute façon, cette relation conflictuelle se justifie la plupart du temps par toutes sortes de bavures associées au processus de la colonisation en Afrique. Ce n'est pas surprenant donc que bon nombre des œuvres littéraires africaines se préoccupent de la question de « déchirement ou crise de conscience » en tant que ramification psychologique à laquelle la colonisation assujettit « les Africains européens ». Malheureusement, cette tendance passe sous silence le bénéfice culturel qui peut résulter de la synthèse heureuse de la culture traditionnelle africaine et de la modernité. Par conséquent, on a la tendance à prêter trop d'attention aux dimensions oppositionnelles et problématiques de ce contact culturel au détriment de la possibilité d'une coexistence pacifique régie par le respect mutuel entre ces blocs culturels. D'ailleurs, nul ne peut ignorer le fait que les deux systèmes de valeurs s'inscrivent inévitablement à l'intérieur des sociétés issues de la colonisation ; les Africains surtout sont indélébilement marqués par une identité binaire qui trouve sa source dans cette réalité historique.

En polarisant l’Afrique et l’Occident, les tenants d’un passéisme plutôt illusoire laissent entendre que l’identité culturelle traditionnelle africaine est un phénomène qui doit demeurer « intouchable », absolument immuable, au lieu d’être reconnu comme étant dans un état de devenir perpétuel. Ceux-ci réduisent ainsi la notion de culture à une totalité stable avec des frontières fixes. Par ailleurs, s’il est admissible que « l’identité culturelle n’est pas une chose stable et que dès qu’elle se fige, elle génère plus de désordre que l’ordre qu’elle prétend conserver » (Oteng, 2001), l’on doit poser la question de savoir si la pureté culturelle paraît comme un concept digne de poursuite. Le passé idéal, peut-il promouvoir l’épanouissement en Afrique postcoloniale ? La culture traditionnelle africaine, est-elle en mesure de résister aux exigences auxquelles les Africains font face depuis l’avènement de la colonisation ? Des réponses valables pareilles questions constitueront la visée de ce travail.

Définition du sujet et motivation

Tout d’abord, il est pertinent de souligner le fait que quelques écrivains soucieux de cette réalité l’affrontent dans leurs écrits. Parmi ces œuvres, on reconnaît *L’Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane et *L’Initié* (1979) d’Olympe Bhêly-Quénum. Bien qu’ils soient, tous les deux, de l’Afrique occidentale francophone, Cheikh Hamidou Kane est originaire du Sénégal tandis qu’Olympe Bhêly-Quénum est natif du Bénin. L’ampleur de leurs discours se fait voir à travers l’affirmation d’Emmanuel Ngara (1990) pour qui l’impact des œuvres poétiques dépend de la signification du message des auteurs dans le cadre de la réalité sociale et l’efficacité

avec laquelle ceux-ci communiquent leurs visions aux lecteurs. A cet effet, le choix des deux ouvrages est informé par la manière dont la problématique du métissage culturel (la synthèse des valeurs culturelles) y est évoquée par les auteurs. Kane et Bhêly-Quénou mettent lucidement en relief dans leurs écrits l'état du devenir des cultures africaines. Ils y abordent avec ténacité la réflexion sur la difficulté d'être soi-même dans un monde exigeant la redécouverte de soi-même, la capacité de se connaître et d'être en mesure d'apprécier ce qui est de bon chez autrui. A notre avis, ces romans permettent le mieux de diriger le regard du lecteur sur toutes les péripéties du choc culturel causés par la colonisation. Ils font appel à une analyse critique de l'idée de pureté culturelle d'une part et l'interrelation ou bien l'interdépendance des systèmes de valeurs culturelles caractérisant les Africains d'autre part.

Ce sont les transformations culturelles qui s'opèrent dans l'espace modernité-tradition en Afrique depuis la période coloniale qui sont mises en évidence par les auteurs. Et on peut y dégager certains savoirs ainsi que des valeurs représentatives, à degrés variés, du concept de métissage culturel. Il est significatif de noter que les deux auteurs ont recours à des héros qui sont des origines privilégiées et ayant des expériences assez similaires. Ils reçoivent une certaine forme d'initiation traditionnelle et religieuse au sein de leurs communautés avant de découvrir le monde étranger. Samba Diallo et Kofi-Marc Tingo sont, tous les deux, des Africains européens ; ils font un voyage circulaire en quittant les milieux culturels pour ne revenir qu'après un certain nombre d'années d'absence et ayant évolué dans une culture autre que les leurs.

Il résulte de leurs voyages respectifs une certaine prise de conscience par rapport aux défis que posent leurs situations particulières. Ce sont des personnages qui transcendent les expériences limitées de leurs milieux culturels pour devenir des actants dans un monde beaucoup plus large que les leurs. Autrement dit, ils dépassent leurs états d'isolement pour être submergé dans la réalité de leur temps. De plus, ils sont bénéficiaires de l'école occidentale qui les amènent jusqu'en France pour des études de haut niveau. Toutefois, les circonstances qui les entourent dans leurs milieux respectifs les poussent à adopter des approches qui, en fin de compte, produisent plutôt des résultats distinctivement opposés.

Hypothèse

Nous sommes donc d'avis que ces deux œuvres présentent l'occasion où le lecteur est appelé à scruter les démarches et les comportements des deux héros et aussi à s'identifier à eux dans la recherche d'une solution adéquate et durable au problème d'identité qui affronte les Africains d'aujourd'hui. Ensemble, les ouvrages dépeignent un monde où les bonnes intentions d'une synthèse culturelle heureuse se heurtent à des résistances dues à la méfiance entre la culture traditionnelle africaine et la fameuse modernité. La solution unique constituant la visée des auteurs, la problématique du métissage culturel, est quand même évoquée au moyen de méthodologies variées. Par conséquent, nous chercherons à prouver qu'en dépit de tout argument en faveur de la pureté culturelle, Kane et Bhêly-Quénou présentent le métissage culturel comme la seule voie susceptible d'assurer le dynamisme et la

rationalisation de l'identité des Africains en tant que membres du village planétaire. Pour cela, nous allons examiner chaque œuvre à la lumière de la problématique du dépassement de la pureté culturelle en faveur du bien-fondé du métissage tel qu'il est perçu par chacun d'entre eux.

Pour ce faire, nous allons procéder à partir de l'hypothèse que le choc culturel est un élément inhérent à toute relation interculturelle. Toutefois, la bonne gestion de ce conflit facilite une synthèse heureuse qui puisse rendre la vie beaucoup plus vivable. Nous tâchons donc de situer le sujet de métissage culturel à l'intérieur des deux sociétés dépeintes dans les ouvrages. Il est question d'abord de la société Diallobé régie par l'Islam et placée sous l'ascendant occidental ensuite la société d'Oukô et de Djên'Keêdjê pliée sous l'influence conjointe du culte Vodun et du Christianisme. On a affaire à des sociétés qui sont appelées à confronter un renouveau culturel. C'est dans ce contexte que les héros évoluent et c'est à partir de ce fait que nous allons les examiner pour pouvoir déterminer combien ils sont représentatifs de la nouvelle conception d'identité en Afrique postcoloniale.

C'est notre intention d'analyser « les relations identitaires » dans les ouvrages pour pouvoir interroger les mécanismes qui structurent les interrelations culturelles discernables dans les sociétés en présence. L'analyse sera donc dictée par le désir de cerner comment les auteurs font agir, penser et évoluer leurs porte-parole par rapport à la question de l'identité culturelle. Nous essayerons de porter la lumière sur l'évolution remarquable que les deux héros connaissent en passant par leurs états d'esprit au sein

de leurs sociétés traditionnelles limitées et isolées pour accéder à ce qu'ils deviennent plus tard grâce à l'expérience d'un autre système de valeurs dans lequel ils chercheront à se construire une nouvelle identité ayant pourtant pour base l'ancienne.

En ce faisant, nous voulons montrer pourquoi la quête de métissage se révèle de manière variée dans les deux œuvres. Alors d'une manière respectueuse, nous montrerons comment l'interpénétration des valeurs culturelles se produit dans *L'Aventure ambiguë* et *L'Initié*. Nous aurons à montrer comment ceci se traduit en un désir d'ouverture culturelle dans *L'Initié* tandis qu'une volonté mal conçue cherche éperdument à maintenir une pureté culturelle dans *L'Aventure ambiguë*. Nous chercherons à prouver que la prédisposition de chacun des deux héros (Samba Diallo et Kofi-Marc Tingo) rend la synthèse soit possible soit impossible selon le cas. C'est dire que leur capacité ou incapacité à se soustraire à la quête de la pureté culturelle est le facteur déterminant de la fin que connaît chacun d'entre eux.

Délimitation du sujet

Notre travail limite son champ d'investigation à *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane du Sénégal et *L'Initié* d'Olympe Bhêly-Quénum du Bénin. L'objectif est d'étudier les sentiments ainsi que les soucis particuliers de ces auteurs vis-à-vis du devenir des cultures des sociétés issues de la colonisation européenne. Nous avons affaire à une recherche littéraire nourrie par l'ambition de trouver le centre d'intérêt respectif des deux auteurs à l'égard du concept de métissage culturel.

Organisation du travail

Le travail s'articule autour de trois dimensions dont chacune se compose d'un chapitre. Le premier chapitre discute le cadre théorique consistant une analyse détaillée du concept de métissage vu à travers les points de vue des chercheurs de renom dans ce domaine. Ce chapitre se concentre surtout sur les aspects socioculturels du métissage. Le deuxième chapitre discute *L'Aventure ambiguë* (1961) non pas nécessairement par rapport à l'histoire de la colonisation mais surtout au sujet de l'incapacité de la part du caractère principal, Samba Diallo à s'insérer dans son temps et à faire face aux réalités qui s'imposent à lui et son peuple sans illusion et sans défaillance. Le troisième chapitre analyse *L'Initié* (1979) d'Olympe Bhêly-Quénum à la lumière du bien-fondé du métissage culturel. Puis finalement, dans la conclusion, nous essayerons de montrer les points de convergence et de divergence entre les deux auteurs vis-à-vis du traitement de la problématique de l'identité culturelle au sein de ce site culturel inévitablement marqué par le brassage des valeurs d'origine africaine et européenne.

CHAPITRE I

CADRE THEORIQUE : LE CONCEPT DE METISSAGE

Introduction

Ce chapitre se penche, dans une première étape, sur une étude étymologique du terme « métissage » en tant que phénomène biologique qui se rattache à l'idée de discrimination des races et des espèces animales. Nous envisageons qu'une telle étude nous permettra d'appréhender l'origine du terme ainsi que les différentes étapes qu'il franchit dans son histoire d'évolution. Il va s'agir d'une analyse de quelques théories qui sous-tendent la différenciation raciale ou l'idée de pureté raciale. De plus, nous chercherons à éclaircir le postulat que le terme métissage n'est pas limité au mélange de races. C'est également le brassage des systèmes de manières de vivre de différentes races qui entrent en contact. Nous montrerons donc qu'en dépit de l'ampleur de la discrimination raciale, les différentes races humaines entretiennent des relations les unes avec les autres non pas seulement sous forme de cohabitation ou de mélange de sang, mais aussi en terme d'interpénétration des valeurs culturelles. Alors, nous chercherons à montrer que les relations interraciales sont aussi des interactions socioculturelles. De ce fait, la dernière partie de l'analyse cherchera à interpréter l'aspect socioculturel du concept de métissage. Nous essayerons d'explorer l'interpénétration des valeurs culturelles dans des milieux culturels régis par la présence d'une culture dite indigène et d'une autre qui se veut étrangère.

Métissage et histoire

Avant d'entrer en détail, force est de souligner que le concept de métissage est intrinsèquement lié à l'histoire. En effet, les sociétés qui émergent de la rencontre des cultures différentes notamment au cours de l'esclavage et de la colonisation des territoires étrangers par les Européens sont foncièrement caractérisées par ce fait historique. Dans sa thèse de doctorat, « Approches conceptuelles du métissage culturel en Afrique du Nord ancienne », Fatima Ouachour (2002) affirme que l'étude du concept de métissage recouvre l'anthropologie, la génétique et également la philosophie. Alors pour remonter à l'étymologie du terme *métissage*, faisons recours à l'histoire pour interroger les sources antiques qui jettent assez de lumière sur son évolution au fil du temps.

La littérature gréco-latine éclaire l'évolution du terme. Étymologiquement, le nom *métissage* est un dérivé du nom et adjectif *métis* qui doit son origine à des vocables grecs tels que « *mignumi* », « *mixis* », « *summeikios* ». D'autre part, on reconnaît des vocables latins tels que « *bigener* », « *ex diverso genere natus* », tous ayant le sens général de « mêlé », « mélangé » ou « mixture ». On repère aussi des mots grecs comme « *hubridès* » et « *hybris* », qui se rattachent à « orgueil » et « démesure ». C'est pour cela que Chantraine, P. observe dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1968) que ces expressions traduisent différentes opérations de mélange qu'on désigne généralement comme : « produits mélangés ». Pour Samama C. Evelyne,

(1999 : 13), il existe des mots composés grecs et barbares comme *mixhellènes* ou *mixobarbaroi* qui évoquent eux-aussi l'idée de mélange.

Khal Torabully dans son article intitulé « Métissage: ses aspects. » (2001) affirme qu'au début, on a le terme espagnol « *mestizo* » (métis) qui signifie « mêlé » dans le domaine de l'agriculture et cela s'applique généralement aux « opérations visant à améliorer les espèces ovines [et] végétales ». Littré P. É., pour sa part, enregistre le nom métis dans le *Dictionnaire de la Nouvelle Langue française* (2007) et le définit ainsi : « action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a moins de valeur ». Dès le XIV^e siècle, le terme métis ou métissage désigne un animal « engendré de deux espèces », mais au XIX^e siècle, il est étendu au sens de ce « qui est engendré par deux êtres d'espèces différentes, en parlant des animaux ». Littré précise dans *Dictionnaire de la langue française* (1877) le fait qu'au début, ce terme est réservé généralement pour « les croisements pratiqués dans l'espèce ovine » et que, « pour les autres cas, on [emploie] de préférence le mot *croisement* ». Ainsi dans le *Trésor de la langue française* (1971-1994), il est défini comme « croisement entre individus (des animaux) appartenant à des races différentes ».

Dans le supplément de son dictionnaire publié en 1877, Littré ajoute des extraits du *Bulletin de la Société d'Agriculture de France*, et selon lui, un dénommé Gayot fait usage de ce nom en soulignant le fait que le « croisement par métis procure la création de races ». Il s'agit du « croisement entre deux races d'animaux ou deux variétés de végétaux de même espèce, par lequel on crée une race ou une variété

nouvelle ». C'est une « action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a moins de valeur ». D'autre part, il est attesté dans le *Dictionnaire de l'industrie manufacturière, commerciale et agricole* (1837) (tome 6) de Baudrimont que l'emploi du terme désigne le « propos des haras » et au sens de « croisement des races ».

Dans cette optique donc, on peut déduire des définitions ci-dessus qu'à l'origine, le terme *métissage* ne s'applique généralement qu'aux animaux. Ceci est confirmé par les académiciens dans la huitième édition de leur *Dictionnaire* (1932-35). Ceux-ci conçoivent le métissage comme « croisement de races [pratiqué] sur [les animaux], l'espèce ovine ». En ce sens, le métissage, pour ainsi dire, est un terme botanique et zoologique à la fois. Il fait référence au « croisement d'animaux, de plantes appartenant à des variétés différentes dans le but de les améliorer, *Trésor de la langue française*, (1971-94). C'est pour dire autant qu'à l'origine, l'idée de métissage est généralement appliquée dans le domaine de l'agriculture.

Partant de ce point de vue, il devient clair que le métissage, en terme de pratique, relève d'une « opération volontaire pratiquée surtout dans les règnes animaux et végétaux (Khal Torabully 2001). Toutefois, comme il est noté dans *Trésor de la langue française*, (1971-94) malgré le fait que le métissage s'applique aux animaux et aux plantes, au XXe, siècle il est devenu phénomène recouvrant les êtres humains. Cet extrait atteste le fait que :

C'est dans la seconde moitié du XXe siècle que ce nom (métissage), tout en continuant à s'appliquer aux

animaux ou aux plantes (terme de botanique et de zoologie : croisement d'animaux, de plantes appartenant à des races ou à des variétés différentes, généralement dans le but d'améliorer celles-ci »), s'étend aux êtres humains en dépit des connotations racistes qu'il évoque et peut engendrer. (*Trésor de la langue française*, 1971-94)

C'est ainsi que ce terme, issu de la botanique et de la zoologie, est transporté aux relations entre les hommes et même à l'organisation sociale. Toutefois, chez l'espèce humaine, on préfère les termes « mélange de races différentes ». Cela fait donc appel au « croisement entre deux races des êtres humains ». Cette interprétation, d'après Evelyne Samama, (1999 : 17), permet d'identifier des individus dont l'origine est le produit de mélange de *races*.

Racisme et eugénisme

Contrairement à la simplicité et à la valeur accordée au terme dans le domaine de l'agriculture, chez les êtres humains, on rencontre des jugements imbus de mépris et de dédain qui font du métissage un terme fort ambigu. C'est parce que les êtres humains cherchent toujours à expliquer les inégalités sociales en faisant recours à la science biologique. Le but ultime de ce déterminisme biologique n'est autre chose que la recherche d'une preuve qui puisse justifier l'existence de différentes races. Pour eux, les inégalités sociales ne font que refléter les inégalités biologiques parmi les races et parmi les groupes sociaux.

Ce genre de logique est porté en avant surtout par des tenants de la conception darwinienne. Il s'agit là d'une théorie raciste qui atteint son comble quand les biologistes du XIX^{ème} siècle donnent une interprétation scientifique aux variations observables parmi les êtres humains à travers les écrits de Louis Agassiz (1807 – 1873), Charles Darwin (1809-1882), Francis Galton (1822-1911) et Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882). On reconnaît notamment chez Charles Darwin son fameux ouvrage, *L'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859), (postulant la pensée désobligeante : *struggle for life*), dans lequel il insiste que chez les êtres humains, il existe « *des races inférieures et des races supérieures* ». En s'inspirant d'une telle idée, Arthur Gobineau, dans son œuvre plutôt répréhensible : *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853- 1855), fait de la race blanche, Aryen, la meilleure race seule capable de civiliser les autres races dites inférieures et non-civilisées.

Certains darwiniens vont jusqu'à proposer des mesures *eugénistes* aux problèmes d'inégalité sociales (du terme *eugénisme*). Ce mot (*eugénisme*) d'origine grec *eu* (bien) et *gennân* (engendrer) signifie littéralement bien naître. Il est employé pour la première fois dans ce sens par un cousin de Charles Darwin, le psychologue et physiologiste anglais Francis Galton dans *Inquiries into Human Faculty* (1883) et aussi dans *Natural Inheritance* (1889). En s'inspirant de l'idéologie darwinienne, Galton invente la théorie *eugéniste* qui est appliquée aux êtres humains. C'est une théorie qui cherche à favoriser ou à améliorer les races dites supérieures tout en

faisant disparaître les races dites inférieures, *dysgéniques*, inférieurs, inadaptés, mal évolués. Pour donner plus de poids à cette idée raciste, les partisans du mouvement eugéniste postulent que le déterminisme biologique l'emporte sur l'environnement, la culture, et l'expérience acquise au cours du développement des individus.

D'autre part, on note l'ampleur des idées qui sont notamment ancrées dans la théorie de l'hérédité et du *quotient intellectuel* (l'intelligence innée, QI), tous ayant leurs sources dans l'eugénisme. Par exemple un individu issu de la race blanche est supposé avoir posséder le meilleur quotient intellectuel et censé être supérieur à un non-européen. Toutes ces idées se basent sur la théorie de « *l'infériorité génétique* des basses classes sociales » et plus précisément, elles coïncidaient avec les tendances racistes de l'époque. On a affaire à des idées racistes de premier ordre qui font des peuples « non-blancs » des « races inférieures ». On conçoit alors l'idée de la « race » comme « une entité, une essence que tout mélange altère, alors que sa pureté lui permet d'exprimer ses qualités ». Ce raisonnement constitue donc le principe sur lequel les « données empiriques des « idéologies de la séparation et de la hiérarchie raciales » sont fondées.

Les études initialement menées dans ce domaine sont liées aux idéologies de la *pureté de la race*. Ces idéologies proposent que « l'hérédité biologique est particulière, véhiculée par des gènes qui déterminent chacun une parcelle des traits biologiques des individus » (Bocquet-Appel, 1988 : 24). On cherche, par là, à expliquer le procédé de la combinaison des *gènes* chez les êtres humains. Les chercheurs œuvrent à démontrer que chaque groupe racial constitue « une collection particulière d'éléments géniques

puisés dans le stock commun à toute l'humanité ». Toutes ces idées font du métissage, en termes de mélange de sangs, un phénomène inacceptable. Louis Agassiz, bien avant Arthur Gobineau, nous met en garde contre le danger du métissage qui selon lui affaiblirait « la race blanche supérieure » et mènerait donc à la fin de « la civilisation ». C'est pourquoi un certain humaniste dénommé Jean Rostand (1894 - 1977) affirme dans son ouvrage *Pensées d'un biologiste* « qu'une société qui prendrait sérieusement en mains la question de l'eugénisme pourrait bien s'assurer un avantage décisif sur les autres ».

De ce fait, le métis ou l'idée de métissage se révèle comme l'exacerbation de la pureté raciale. Autant dire que le mélange de sangs chez les êtres humains suscite des sentiments défavorables à l'égard des métis. Le métissage, selon les idéologies appuyées sur l'existence de la *race en soi*, produit un résultat détesté car il porte en lui « une contradiction insoluble », c'est-à-dire il renferme un phénomène « à priori biologiquement préjudiciable ». Ceci amène Bocquet-Appel (1988) à affirmer que « la vision essentialiste de la race sous-entend celle d'une humanité séparée en *sous-espèces* », voire pour certains en espèces.

Compte tenu de leurs natures de sous-espèces ainsi que de différences insolubles dont elles comportent, le mélange des races, en tout état de cause, est considérée comme « contre-nature ». C'est pourquoi les métis et leurs descendants, quel que soit le mélange particulier qui leur donne naissance, sont marqués à jamais par leurs origines disparates. On considère un métis comme « un être intrinsèquement différent d'un non-

métis ». Pour cela, la notion de métissage biologique reste ambiguë parce que « le métis [s'identifie] à *l'autre*, une espèce à part ». Il n'apparaît pas comme une harmonie mais comme la conséquence d'une forme de violence » (Cuche 1994).

Durant les années 20 et 30, l'idée de métissage suscite des discussions passionnées parmi les anthropologues. Bocquet-Appel (1988) note que les travaux de cette époque se sont déroulés dans « un contexte politique où *le nationalisme* [prône] sa légitimité par une identité biologique ». De nombreux scientifiques acceptent ce postulat et diffusent leurs observations sans le remettre en cause. Les études anthropologiques menées même dans des populations exclusivement européennes, cherchent à expliquer « la variabilité observable par des croisements interraciaux, entre des types *purs* tels que les alpins, les nordiques, les méditerranéens, les dinariques » entre autres. D'après ces études, le croisement, même parmi les Européens (la race supérieure) serait source « de dégénérescence pour l'espèce humaine ».

Comme le souligne Jacques Audinet (2005) dans son article intitulé « Paradoxes du métissage culturel », au cours de l'histoire, les groupes métis ont été source de stigmatisation. Corrélativement, dans son article « Le tiers espace de la folie dans *Ourika*, *Juletane* et *L'Amant* » (1998), Martine Delavaux écrit : « Au dix-neuvième siècle, on concevait le métissage comme une contamination de races dites pures, et la cause d'une dégénérescence non seulement physique mais mentale ». Le métis, dit-elle, est perçu comme « monstrueux, le produit d'une violation de la loi du *genus*, et l'enfant d'un péché contre le sang ». Commentant l'argumentation mixophobe chère à

Pierre-André Taguieff, Delavaux (1998) souligne le fait qu'on : « condamnait le mélange des races non seulement à cause de sa dégradation irréversible de l'espèce dont on l'accusait, mais parce que ce mélange faisait naître des individus instables et dysharmoniques, incarnation d'un désordre biologique ».

Docteur René Martial a ceci à dire à propos de ce même malaise :

Chez ces pauvres gens, il y aura toujours un combat intérieur, déchaîné par des forces antagonistes et des idées contradictoires, confuses, indécises, incoordonnées ; c'est une tempête dans le cerveau d'un pauvre métis (...) Ce conflit aigu, c'est le choc des hérédités (...) Le métissage est un péché contre la nature ... (Cité dans Taguieff, 1991: 55)

Ces propos au sujet de la personnalité du métis, selon Martine Delavaux, « représentent à la fois le mythe de l'origine perdue [perte de la pureté raciale] et la crainte de la fin du monde ». La perte d'origine découle du fait qu'on a affaire à des individus ou à des groupes d'individus, nés de la rencontre de personnes ou de groupes reconnus comme différents du point de vue des origines ethniques et raciales. Être métis veut dire être la mise à part et l'interdit. C'est un domaine généralement marqué au sceau de la négation. C'est donc une idée ancienne, liée au « polygénisme », c'est-à-dire à la théorie selon laquelle il y aurait, dès le départ, une pluralité de « souches humaines ayant donné les différentes races ». On retrouve la même explication chez des historiens comme Serge Grunzinski dans *La Pensée métisse* (1999) et chez d'autres penseurs de la postmodernité culturelle, comme Homi Bhabha

dans *The Location of Culture*, (1994). Ainsi les mélanges interraciaux sont-ils considérés comme « la dégradation irréversible de la pureté des races ». Cette notion raciste est malheureusement conçue comme le facteur déterminant la destinée des individus (les métis) issus des mélanges interraciaux.

Métissage et génétique

C'est donc dans ce contexte que beaucoup de chercheurs étudient les métis, soit pour prouver les thèses de la dégénérescence pour l'espèce humaine », soit pour les contester, soit plus simplement pour savoir qui le métis est en réalité. Ces chercheurs essayent de trouver la validité de ces théories qui sont consacrées aux individus et aux groupes qui sont des descendants des rencontres entre des populations de différentes origines. Faisant un survol historique des recherches menées par Boas (1920), Herskovits (1928), Davenport et Steggerda (1929) dans ce domaine, Bocquet-Appel (1988) écrit :

On a ainsi étudié : les métis de Pitcairn issus des révoltés du Bounty et de femmes polynésiennes (Shapiro, 1929), le peuple des Bastards de Réhoboth descendant de Hollandais et de Hottentots (Fischer, 1913), les métis de Kisar résultant du croisement des Hollandais avec les habitants d'une petite île d'Indonésie (Rodenwalt), mais aussi les grands groupes métissés issus de la rencontre des Noirs, des Blancs ...

Ces travaux ont fait l'objet de synthèses comparatives réalisées par Neuville (1933) et Trevor (1953). Le but principal de leurs recherches est de porter à faux le mythe de la race en tant qu'*essence*.

Aujourd'hui, d'après les données réalisées dans le domaine de la génétique, la notion de pureté raciale n'a plus de sens puisque l'on sait que l'hérédité ne procède pas par mélange, mais par juxtaposition des caractères (Amselle, 2007). D'après les scientifiques qui se préoccupent de l'étude de l'hérédité, les caractéristiques héréditaires transmises au cours de *l'hybridation* (c'est-à-dire le croisement entre des individus ayant des caractères héréditaires différents) se réalisent à partir d'un *support discontinu*. C'est dire que « toute union chez les vertébrés », « la transmission héréditaire » s'effectue entre des individus ayant « un écart dans leur patrimoine génétique ». Dans l'ensemble des gènes qui programme les individus, l'union s'effectue entre des composants contraires (Bocquet-Appel, 1988).

Plus précisément, c'est au niveau de l'individu et d'une manière générale, la transmission héréditaire est une hybridation (métissage). Cela nous indique d'ailleurs que, « dès les premières démarches de la génétique, le métissage n'apparaît [pas] comme un phénomène spécifique, différent des autres croisements ». Ainsi est-il significatif de noter que la reproduction des progénitures au sein d'une population donnée se révèle comme la redistribution des gènes, de génération en génération, en vue d'assurer la pérennité de cette population. La compréhension de différences entre des populations est ainsi rendu possible grâce aux explications scientifiques faites dans le domaine génétique.

En tant que phénomène biologique, le métissage permet de comprendre le rôle des échanges géniques dans l'évolution biologique des populations. Il désigne le plus

souvent une « union féconde entre hommes et femmes de groupes humains présentant un certain degré de différenciation génétique » Grunzinski (1999).

Cadre socioculturel d'une réalité biologique

Même si les biologistes prennent le concept de métissage pour une *donnée* désignant uniquement le fait biologique, sa vraie dimension ne peut pas se limiter à une problématique uniquement biologique. Bien que le métissage dans sa pleine dimension renvoie à tout ce qui a trait aux relations raciales, il ne peut être analysé de façon lucide que s'il est mis en relation avec la totalité du système social. C'est parce qu'il décrit la vie des groupes humains face aux relations qui se tissent entre eux. C'est un phénomène qui rompt « la continuité de la notion de *puretés* » des origines. A l'issue de ces réalités scientifique rendues publiques par l'étude de la génétique, la notion de *race* n'apparaît plus comme une *essence* préexistante. Et puisque la *race* n'est pas une *essence*, «elle est véritablement une *existence* qui précède son essence». Son essence n'est pas un fait biologique mais *une construction sociale* basée sur les rapports qui s'établissent au sein d'une société donnée. C'est un fait social et culturel à la fois.

Bien entendu, derrière la notion de culture, il y a l'idée d'une certaine originalité des cultures qui « s'enracine dans des êtres vivants » mais cette quasi-originalité n'élimine pas « les relations qui se nouent entre eux ». C'est un fait que chaque fois que des groupes humains sont en contact, même s'ils s'entretuent, ils aboutissent, la plupart du temps, à s'entrecroiser. Les rencontres interraciales que ce soit en termes

d'entrecroisement ou soit d'interrelations sociales sont des réalités qui s'enracinent dans des comportements sociaux. Les comportements pour leur part, se transforment en significations devenant finalement l'identité du milieu.

Il est à noter que les groupes raciaux, en entrant en contact les uns avec les autres, aux diverses époques de l'histoire, permettent involontairement à leurs cultures (leurs manières de vivre) de subir des transformations. Le métissage s'enracine dans le social ; il canalise des échanges entre les individus dans des sociétés. C'est, avant tout, un lieu d'intégration de toutes les dimensions de la vie humaine. Cela veut dire que les relations interraciales se veulent aussi des interactions interculturelles. Contrairement à la tendance des biologistes, le métissage apparaît désormais comme un *produit* issu d'une réalité sociale. Il va sans dire que les rencontres qui aboutissent au métissage parmi des populations laissent souvent à leur suite des bouleversements dans l'histoire de ces sociétés. C'est parce que « l'ampleur du métissage varie au gré des rapports qui s'établissent entre les groupes sociaux en présence.

Les tenants de l'anthropologie moderne, comment définissent-ils le métissage ? Comment peut-on différencier un métissage d'un non-métissage ? Contrairement à la notion que le métissage est un fait uniquement biologique, l'anthropologie moderne démontre suffisamment que c'est un *produit* issu d'une réalité sociale. C'est dire que tous les propos qui se rattachent essentiellement au domaine biologique sont désormais remis en question au fur et à mesure que le champ d'étude du concept de métissage s'élargit. Le métissage ne se présente plus comme une donnée foncièrement

biologique ; il devient un fait social qui doit être examinée en tant que tel. C'est pour dire que la rencontre des cultures est largement une opération transformatrice non seulement limitée aux mélanges de sangs. Le métissage ouvre donc une troisième voie seule apte à reconnaître, à concilier les conflits identitaires et les confrontations des cultures.

Compte tenu de ce fait, l'on dirait que la rencontre de différentes cultures se révèle comme un terreau fertile pour rendre possible l'interdépendance et l'interpénétration des valeurs culturelles. En fait, le métissage culturel est le recul des frontières, la découverte de nouveaux mondes, le développement d'échanges de tous ordres. Voici ce qu'un article dans le *Dictionnaire de la Nouvelle Langue française* en ligne (2007) dit à propos de l'état évolutif du concept de métissage :

Il est bien curieux que ce terme issu de la biologie ou de la zoologie ait transporté aux relations entre les hommes et même à l'organisation sociale et que, objectivement racial à l'origine (et même raciste), il ait pu devenir l'oriflamme du progressisme antiraciste » et même la panacée censée limiter, réduire, combattre ou annihiler le racisme ».

Dans ce contexte, la contradiction due à l'étude essentiellement biologique du métissage disparaît et assume une nouvelle nature que Jean Benoist (1990) nomme *la biologisation* de distance culturelle. C'est dire que le biologique et le social sont intégrés à la source de la nouvelle conception du terme. En ce sens, les éléments constitutifs de culture comme religion, habitudes alimentaires et les aspects de *l'écart*

physique (couleur de peau et origines sociales) se combinent pour donner le métissage son sens.

Qu'est-ce que c'est que le métissage culturel ou l'interpénétration des valeurs culturelles ? Où commence et où s'arrête l'interpénétration des cultures ? Cuhe, D. (1994) pour sa part affirme que le métissage culturel est « la résultante d'un ensemble porté par un groupe humain qui rencontre un autre ensemble symbolique ». De ce brassage naît le métissage culturel en tant que phénomène favorable à l'épanouissement et l'enrichissement des cultures en contact.

Vers un dépassement

Les faits historiques montrent que l'histoire est un terrain marqué par des rencontres interculturelles. La traite négrière, la colonisation de l'Afrique, la diffusion du christianisme et de l'islam ainsi que la conquête du Nouveau Monde laissent à leur suite tant de dégâts socioculturels surtout la suppression des valeurs culturelles. Au cœur de l'entreprise coloniale est le sentiment de supériorité raciale et culturelle. La relation fondamentale que le colonisateur entretient avec les colonisés se base uniquement sur le racisme. Le mythe de supériorité créé par le colonisateur a pour but de mépriser et d'anéantir la culture du colonisé, de nier sa contribution à la civilisation universelle afin de justifier l'invasion des territoires étrangers par les Occidentaux (Memmi, 1966). Ainsi la colonisation et sa politique d'assimilation, reposent-elles sur le postulat que les valeurs provenant de l'Occident sont universelles et donc valables

pour tous ; les colonisés sont acculés à faire siennes les valeurs culturelles de la communauté qui s'impose à eux.

Pour la plupart des intellectuels africains, l'histoire culturelle de l'Afrique moderne est « celle d'une colonisation culturelle de grande envergure résultant d'un *hégémonisme* occidental écrasant ». L'impérialisme culturel, datant de la période coloniale, polarise le colonisateur et le colonisé. Il s'agit d'une polarité qui fait que les deux membres restent opaques l'un par rapport à l'autre. Par exemple, tandis que le colonisateur déploie ses atouts dans l'affirmation de lui-même en tant que surhumain avec une mythique mission civilisatrice, le colonisé ne mesure seulement que les déboires d'une rencontre déchirante mettant à nu les dégâts irréparables du racisme. Ceci se faisant, l'on se sent trouvé dans un monde dominé par la pensée raciste où l'opprimé rivalise d'efforts avec l'opresseur.

La littérature de la Négritude prend alors sur ses épaules le fardeau de la colonisation à un moment où il est nécessaire à l'homme noir de reconquérir sa dignité balayée par trois siècles de servitude. Et en admettant que « la Négritude est une expression d'une fierté raciale culturelle à l'hommage du Noir, Césaire (1973), le chef de file de ce mouvement, a raison en affirmant que « la littérature de la négritude a été une littérature de combat, une littérature de choc (...) une machine de guerre contre le colonialisme et le racisme ». Pour lui, le poète de la Négritude hait tellement le

colonialisme parce qu'il constitue une barrière à la véritable communication de entre les cultures en présence, celle de colonisés et celle des colonisateurs.

Mais depuis l'avènement de la Négritude, les questions du rapport entre une identité culturelle africaine et la modernité occidentale sont sans cesse reformulées au sein du monde intellectuel africain et l'ultime objectif étant toujours la quête d'un dépassement qui rapprocherait la modernité et l'identité culturelle africaine. C'est dans cette perspective qu'Oteng (2001) propose un dépassement « des analyses des contacts des cultures traitées très souvent dans leurs dimensions oppositionnelles » à la lumière du processus de colonisation européenne. Senghor personnalise un tel propos écrit :

Ce sont les civilisations qui m'ont formé, la civilisation négro-africaine, la civilisation arabo-musulmane, la civilisation européenne... J'ai pris mon bien partout où je l'ai trouvé, je respecte la religion, la culture, l'ethnie de l'Autre autant que les miennes et je le proclame publiquement. » (L. S. Senghor, 1956).

C'est pour cette raison que quelques écrivains de la Négritude et de l'après-indépendance jettent la lumière sur la plus grande connaissance des rapports qui se sont institués entre les colonisés et les anciens colonisateurs. Les écrits de l'après-indépendance s'orientent vers la compréhension, la connaissance et la coopération avec l'autre. Il ne s'agit plus d'écrire particulièrement la souffrance du colonisé. L'assertion de Jean-Paul Sartre dans *Orphée noir* que « la Négritude (...) est pur dépassement d'elle-même (...) le dépassement d'une situation définie par des

consciences libres », en fait, ne peut être autre chose que l'affirmation et l'annonce décisive du concept de métissage culturel dont la visée est ce qu'il appelle volontiers « la synthèse ou la réalisation de l'humain dans une société sans races ». Senghor, le grand théoricien du concept de métissage, en se mettant d'accord avec Sartre avoue précisément lors d'un colloque sur la Négritude à Dakar en 1971 que :

chaque génération, chaque penseur, chaque écrivain, chaque artiste chaque homme politique doit à sampanière et sa part, approfondir et enrichir la négritude. Doit dépasser la Négritude de ses devanciers. Mais dépassement n'est pas renier, d'autant que dépassement n'est pas supériorité mais différence dans la qualité » nouvelle manière de voir, de vivre et de dire selon les nouvelles circonstances (...)
(Senghor, 1971)

Des écrivains comme Cheikh Hamidou Kane et Olympe Bhêly Quenum, auxquels le reste du travail sera consacré, prennent ce pas très nécessaire qui mène à la compréhension de la situation des pays issus de la colonisation européenne. Leurs discours mettent en avant le dépassement du déchirement, du déracinement, de l'assimilation culturelle au profit d'un rapprochement visant la bonne entente entre les cultures dans cet espace qui s'avère terreau de brassage, métissage culturel.

C'est une situation exigeant la redéfinition de la vision du monde que des cultures procurent aux membres des sociétés dans leurs milieux restrictifs.

La relation (terme cher à Cuhe, 1994) est désormais la marque principale qui identifie une culture de l'autre. Le métissage est donc cette relation. Il rend compte des

phénomènes sociaux et culturels du monde contemporain. Le métissage opère de telle façon qu'il maintient à la fois « les appartenances et forge une nouvelle solidarité, qui peut être un antidote à l'exclusion » (Eduardo Portella, 1999).

Cette nouvelle façon de traiter les cultures crée une situation dans laquelle « il n'y a pas de frontières clairement établies entre les cultures ». De ce fait, Jean-Loup Amselle propose de substituer une approche *continuiste* à l'ancienne approche *discontinuiste* qui consiste à percevoir des cultures comme séparées, autonomes et ayant attiré à l'exclusion. D'après lui, compte tenu du fait que « Toute culture étant le produit d'une série d'interactions sociales », on peut affirmer que les cultures sont interdépendantes et en continuité les unes avec les autres ». Pour « analyser une culture particulière implique de reconstituer et d'évaluer l'histoire de ses relations avec les cultures environnantes » (Amselle, 1999). Bref, tout ce qui constitue l'humanité peut être qualifié de métissage culturel. Ruffié (1976 : 414) conclut à juste titre : nous sommes tous les métis de quelqu'un »

Moi, l'autre et le métissage

Le métissage fait appel à des emprunts, des rejets, des échanges. (Kurtovitch, 2003). C'est une situation permettant à un individu de s'intégrer dans « son groupe humain, où rien n'est figé ». C'est une conception du culturel interdisant l'opposition, l'exclusion ou de la domination d'une culture sur une autre. Le métissage postule l'égalité des cultures. Il invite à la reconnaissance de la différence et de la diversité ».

Aux mots de Nicolas Kurtovitch (2003), « le rapport de l'un à l'Autre », avant tout divulgue « la grandeur, l'apport de la culture de l'autre ». C'est un devoir consistant à révéler l'existence de l'Autre. Le métissage indique l'ouverture à *l'autre* et « le dépassement des enfermements des cultures supposées pures ». Selon Serge Grunzinski (1999) le concept de métissage brouillent les « repères habituels surtout les *replis identitaires* » en mettant à l'écart l'idée de la pureté ethnique. C'est-à-dire, le métissage renferme la question de notre transformation par l'autre » (Cognet, 2001). Il s'agit d'un *Interface* (terme privilégié par Nicolas Kurtovitch) favorisant une « attitude mentale permettant de garantir un équilibre » entre moi l'autre. Il permet « de rester soi et en même temps d'être près de l'autre ». C'est un regard ouvert sur l'*Autre* et sur l'extérieur.

Selon l'argumentation de René Barbier (2002), « L'autre m'oblige à me reconnaître, à contempler, à apprécier mon identité culturelle ». Mais il note également que:

L'autre impose ainsi chez moi le jeu d'une dialectique entre soi et non-soi, entre moi et l'univers. Il est le moteur de tout changement. Sans autrui, je ne suis rien qu'une poussière isolée sur un fil invisible et infini. Avec l'autre je ne suis plus séparé, je me vis comme un trait d'union. Grâce à l'autre je voyage à l'intérieur de moi-même comme un grain de lumière, à la fois onde et corpuscule. (René Barbier, 2002)

D'autant plus que cela, « L'autre m'oblige à me reconnaître essentiellement comme une totalité processuelle et interactive ». Avec l'autre s'ouvre la porte de la connaissance de *soi*.

Si tout en moi résiste, se barricade, prend les armes pour défendre mon territoire intérieur considéré comme absolu, alors c'est la mort pour l'autre ou pour moi-même. Si, au contraire et plus heureusement, je considère l'opportunité de cette rencontre pour une visite évaluative de mes certitudes, alors ce peut être la voie d'un changement profond et l'ouverture sur des régions d'existence imprévisibles et fructueux (René Barbier 2002).

Le métissage, dans ce contexte, pousse au rajeunissement, au renouvellement, il exige l'harmonie avec *soi* et donc avec *l'autre*. C'est « le médiateur » entre les cultures. », Le pont reliant des mondes différents. C'est une source de découverte et d'échange.

Le métissage, un paradoxe

De toute façon, le métissage n'est pas un mot neutre. Derrière lui, il y a des apparences anodines, « des sens ambigus et des valeurs porteuses de tensions sociales ».

Le métissage est une pensée supposant la ré-interrogation « du sentiment de posséder une identité stable et définitive ». Le métissage, c'est, avant tout, « une reconnaissance de l'altérité en soi-même ». Processus d'histoire et de rencontre, le métissage dessine « une troisième voie entre l'homogène et l'hétérogène, voie qui n'est pas « une juxtaposition multiculturelle ». Ce n'est pas la contamination non plus . On a plutôt affaire à *l'altération*. C'est « Devenir *autre* par *l'autre* et par le monde ». C'est-à-dire, « Être changé de fond en comble, dans une inévitable confrontation unissant des rapports de réciprocité. » Ceci présente les individus qui vivent le métissage comme des êtres en mouvement, inachevés.

Le métissage culturel d'après Laplantine (2007), ne prône pas « la pureté », « la stabilité » identitaire. L'identité selon la pensée métisse ne suppose pas « être que soi-même et ne rien devoir aux autres ». Toutefois, la disponibilité à l'ouverture à l'autre, dit-il, n'est possible que si l'on est tout d'abord bien enraciné dans sa propre culture et va au delà pour chercher à comprendre ce que l'autre possède. Ceci va à l'encontre de « l'ignorance du caméléon qui confond la peau avec l'être ». Comme Cuche D. (1994) le souligne bien, « Le métissage s'interdit toute soumission ou tout rejet et s'ouvre vers l'imprévisible qui, souvent, effraie ceux qui refusent le partage et la compréhension ». Il désapprouve la « dissymétrie engendrée par les comportements de supériorité d'un groupe culturel sur un autre », Audinet (2004). Selon lui, le plus grand et encombrant défi du processus du métissage culturel ne réside pas dans la conception de l'incompatibilité entre tradition et modernité, mais dans sa compréhension en fonction de différences, diversité culturelle vouée à l'interdépendance, à l'interrelation.

L'on doit tout de même se garder contre la tentation de copier aveuglément des valeurs étrangères qui se rattachent à ce qu'Eduardo Portella (1999) appelle des « critères élaborés dans les laboratoires de l'idéologie dominante ». A son avis, une culture devient « une culture clonée, une culture avortée », lorsqu'elle cesse d'être une relation ». Avec le clonage, « l'autre est le décalque de l'un ».

En ce sens, « l'identité culturelle » prônée par le métissage serait beaucoup plus tolérable lorsqu'on reconnaît le fait que les cultures sont « par essence des mélanges et

le fruit de brassages perpétuels » (Davis, 1994). Il est donc anodin de penser à l'uniformisation des cultures puisque des identités différentes peuvent être recrées à tout moment de l'histoire. C'est exactement ce que Jean-Loup Amselle, (2007) appelle « revendications identitaires ». Ainsi, il ne s'agit donc pas de considérer le métissage culturel comme un concept clos présentant des éléments stables mais de l'utiliser comme une esquisse dont les contours ne sont pas fixés.

Métissage et mondialisation

Suivant l'argumentation des tenants du concept de métissage, on peut affirmer avec certitude que l'évolution actuelle impose une révision de la vision restrictive du monde et de la question des valeurs culturelles. C'est pour dire que bien que le métissage pousse à s'appropriier des valeurs étrangères, il invite par le fait même à un abandon de certaines certitudes à l'égard des cultures. En reprenant les mots de Fazal Rizvi (2008), « Les identités culturelles ne peuvent plus être considérées comme statiques et liées au concept de l'enfermement, elles sont au contraire créées dans les espaces sans territoire que caractérisent nos avenir cosmopolites ».

Le sociologue français, Alain Touraine, dans son livre *Can we live together ? (2000)*, pose peut-être la question la plus urgente que l'humanité se doit d'affronter aujourd'hui: « Pouvons-nous vivre ensemble? » Touraine explore le problème de la difficulté de vivre ensemble dans une société mondialisée, dans laquelle les différences s'accroissent, les communautés affirment de plus en plus leur identité contre les forces envahissantes de la mondialisation. Le métissage s'auto-désigne comme la force de

stabilité dont on a besoin pour contrecarrer les forces intruses de la mondialisation. Le métissage, dit-il, cherche à effacer les frontières qui séparent les sociétés. Ceci revient au fait que le métissage et l'identité culturelle ne sont pas contraires l'un à l'autre. Les populations et les cultures ne disparaissent jamais totalement ; « elles se mélangent et se transforment, de telle manière qu'on ne peut pas fixer dans l'histoire un moment où elles auraient existé de manière plus authentique. » (Jean-Loup Amselle, 2007).

La coexistence et l'interpénétration des cultures est une possibilité d'enrichissement et de développement, tant moral que culturel (Nicolas Kurtovitch, 2003). La rencontre de l'autre, le respect de l'autre de même que sa manière de vivre vont à l'encontre de l'idée d'exclusion basée sur la pureté culturelle, l'enfermement, « le suicide culturel ». En ce faisant, l'on résiste à la tentation de créer son propre déséquilibre par la négation de soi-même, le rejet de ses propres racines. Cela fait appel à *la vigilance* selon Nicolas Kurtovitch. Être vigilant, pour lui, « c'est être attentif à soi, à ce que l'on aime en soi et ce que l'on aime en l'autre », c'est-à-dire « la compréhension des uns et des autres ». Pour cette raison, la quête de la signification de la culture aujourd'hui selon Eduardo Portella (1999) exige que l'on « se place à un carrefour vers lequel convergent mais aussi s'opposent l'avancée de la mondialisation et la persistance des identités ». Le métissage est, en fait, la porte ouverte à la création de la mondialisation. Jacques Audinet, (2004) pour sa part laisse entendre que le métissage « gomme ainsi les aspérités de la rencontre interhumaine ». On peut donc dire que le métissage des cultures n'est autre chose que cet appel de Senghor (1971 : 7) qui invite à assumer les

valeurs de civilisation du monde, à les actualiser, à les vivre par soi-même mais aussi pour « les faire vivre par et pour les autres ».

CHAPITRE 2

L'AVENTURE AMBIGUË : REPERCUTIONS D'UN REPLI IDENTITAIRE

Introduction

La scolarisation, comment peut-elle déboucher sur une aventure qui se veut ambiguë ? L'éducation formelle, peut-elle être la cause d'un déchirement implacable, d'une crise de conscience? Un Africain bien instruit, européenisé, voire civilisé, peut-il être favorablement prédisposé à apporter des solutions durables à des problèmes qui envahissent sa société? Cherchant à éclaircir ces questions pertinentes, dans ce chapitre, nous nous interrogeons sur la portée socioculturelle dans *L'Aventure ambiguë* telle que Cheikh Hamidou Kane la conceptualise. Etant donné que nous nous intéressons surtout à la représentation du concept de l'identité culturelle, nous chercherons à *déconstruire* l'œuvre à partir d'une approche analytique susceptible d'illuminer la visée socioculturelle de l'auteur dans ce roman phare. Notre analyse aura donc comme point d'appui d'importants propos recueillis de l'auteur qui éclaircissent davantage la finalité de ce roman. Il est pertinent de signaler que notre objectif primordial est de situer la vision socioculturelle de Cheikh Hamidou Kane dans le cadre du concept de métissage culturelle qu'il appelle volontiers « la synthèse ».

Dès son apparition en 1961, *L'Aventure ambiguë* est objet d'innombrables analyses littéraires. Nombreux sont les critiques qui le considèrent comme roman tant philosophique que religieux. Ces analystes cherchent à interpréter l'aventure du

personnage principal, Samba Diallo, à partir d'une spiritualité basée sur la foi islamique ayant trait au sufisme et au culte de la mort entre autres. On retrouve également des critiques qui situent la portée du roman dans le cadre de la Négritude. Quelques exemples qu'on peut citer parmi toute une gamme de critiques sont Robert Pageard (1966), *Littérature négro-africaine : Le mouvement contemporain dans l'Afrique Noire d'expression française*, J.I. Gleason (1965) *This Africa : Novels by West Africans in English and French*, Brench, A.C. (1967), *The Novelists' Inheritance in French Africa*, Bernard Mouralis (1966) dans *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*, Jacques Nantet (1972) *Panorama de la littérature française* Chartier, M. (1974): «L'eau et le feu dans *l'Aventure Ambiguë*,» Cnockeart, A. (1978) «La dimension religieuse de *L'Aventure Ambiguë*», Cailler, B. (1982): «*L'Aventure ambiguë*: autobiographie ou histoire d'un peuple», Bernd, Z. (1986): «La quête d'identité: une aventure ambiguë», Carrabino, V. (1987): «Kane and Badiane: the Search for the Self», Miller, H. (1990) : «*L'Aventure Ambiguë* vue de dedans: perspectives islamiques», Akakuru, I. (1990): «Islam as Infrastructure: a reading of Cheikh Hamidou Kane's *Ambiguous Adventure*».

Pour nous, le discours de l'auteur dans ce roman se rattache, avant tout, à une vision socioculturelle. C'est dire que la préoccupation majeure de l'auteur va au-delà d'une aventure philosophique, d'une apologie de la foi religieuse islamique ou simplement d'« un retour aux sources ». Il importe de signaler que des critiques comme Jinghi J. Achiriga (1973) dans *La Révolte des romanciers noirs de langue française*, Wilfred

Cartey (1969) dans « Introduction » à *Ambiguous Adventure* de Cheikh Hamidou Kane, Gerald Moore (1972) dans son article « The Debate on Existence in African Literature », Katherine Woods (1969) dans « Foreward to the American Edition », *Ambiguous Adventure* by Cheikh Hamidou Kane suggèrent tour à tour que la mort du personnage principal, Samba Diallo, est une sorte de conclusion à juste titre *ambiguë* au roman. En nous mettant d'accord avec ce propos, nous postulons qu'il ne fait aucun doute que l'ambiguïté constitue l'aspect le plus important de *L'Aventure ambiguë*. C'est pour dire qu'au-delà de toutes interprétations possibles, *l'ambiguïté* tient la clé à la nature dialectique du roman.

Souci socioculturel de Kane

Que constitue cette ambiguïté ? Pourquoi l'itinéraire de Saba Diallo ne se rapporte-t-il pas nécessairement à un fait religieux ? Comme l'affirme Hamidou Kane lui-même, dans *L'Aventure ambiguë*, un certain nombre de questions sont posées. Le héros se demande : comment peut-on apprendre des choses nouvelles sans oublier ce qu'on est, ce qu'on sait déjà ? Dans un article, « Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy » paru dans *Etudes littéraires* (1974 : 481), l'auteur déclare que l'ambiguïté à laquelle le titre du roman fait allusion se réfère à « un processus de confrontation et d'essai de synthèse, deux voies possibles de l'humanité, deux cultures différentes deux civilisations : des valeurs du tiers-monde et de celles de l'occident ». À cela, il ajoute le propos suivant:

Si nous ne sommes plus isolés, si nous vivons les uns avec les autres quotidiennement, il va falloir que nous lâchions du lest les uns et les autres et que nous tâchions de mettre au point des formes de civilisations qui retiennent l'essentiel de ce à quoi nous sommes attachés les uns et les autres.(...) L'incertitude à laquelle le terme « ambiguë » dans le titre pourrait faire allusion serait la définition, que l'on n'a pas encore trouvé de la synthèse. (*Etudes littéraires* 1974 :481).

Ceci montre clairement que *L'Aventure ambiguë* traite moins du problème « métaphysique de l'incompatibilité de la science et de la foi que d'un problème (...) socioculturel » (*Etudes littéraires*1974 :482). C'est dire que *L'Aventure ambiguë* renferme un problème essentiellement socioculturel. Nul ne peut ignorer le fait que Cheikh Hamidou Kane oblige le lecteur à s'interroger sur la cause de l'absence total ou l'impossibilité de la synthèse dans *L'Aventure ambiguë* mais qui, en ses propres mots, constitue sa visée. A quoi se rapporte donc la synthèse manquée ?

Dans une autre interview l'auteur précise le fait que le problème à la base de *L'Aventure ambiguë* est celui de la confrontation des valeurs culturelles opposantes :

La mort de Samba Diallo est seulement la preuve qu'il a un véritable conflit. (...) s'il n'y avait pas eu de civilisation première dans laquelle Samba Diallo était enraciné, il n'y aurait pas eu de problème lorsqu'on l'a introduit dans le circuit de la civilisation occidentale ; il s'y serait épanoui. (...) sa mort oblige à réfléchir. Elle signifie : 1. Que nous avons des valeurs irréductibles (...) il nous faut donc les cultiver, les rechercher si elles sont en train de se perdre. 2. Qu'à défaut de reconnaître cela, on

aboutit à une négation de nous-mêmes, de ces valeurs spécifiques et cela nous tuera. Autrement dit, les valeurs occidentales inculquées sans discernement peuvent provoquer la destruction de l'homme africain incapable de faire sa synthèse (Abbia 1964 : 207 - 215).

C'est ce positionnement singulier qui nous fait croire que la réflexion sur le renouveau culturel que subit la société diallobé occupe une place très importante dans le discours de Cheikh Hamidou Kane dans le roman. De plus, ce propos de Kane, sans doute, jette la lumière sur le fait qu'au cœur de son discours, il y a un conflit de civilisation. Par exemple, il y a l'école étrangère qui transmet une culture, des manières de vivre et une vision du monde qui ne sont pas compatibles avec celles dont le héros est acculé à être le garant, les valeurs diallobé qu'il doit rechercher, reconnaître, chérir et sauvegarder. Qu'est-ce qui peut informer le choix entre les deux cultures opposées auxquelles ce personnage fait face? Ce qui est particulièrement crucial, d'après Kane, c'est le fait que celui qui n'arrive pas à faire la synthèse de ces valeurs opposantes se détruit. Est-ce ne pas pour dire que Samba Diallo meurt justement parce qu'il est incapable de rendre possible la synthèse ? Procédons donc à l'analyse de la confrontation ainsi que la synthèse à laquelle, selon l'auteur, le roman fait référence.

Concernant l'histoire narrée dans *L'Aventure ambiguë*, nous savons que la société diallobé subit la colonisation voire le processus d'assimilation culturelle. *L'Aventure ambiguë* est donc la peinture des conflits identitaires au sein de la société des diallobé.

L'inventaire des faits décrits dans le récit nous permet de percevoir la façon dont les échanges culturels s'effectuent au sein de ce milieu culturel. L'ouvrage se révèle foncièrement comme une réaction contre les valeurs occidentales. C'est la raison pour laquelle les personnages principaux ont pour préoccupation majeure l'opposition à la culture occidentale. D'après Monteil (1961 :8), c'est « le récit d'un déchirement, de la crise de conscience qui accompagne ... l'Africain européenisé ». Aux mots d'Olympe Bhêly-Quénum (1975), *L'Aventure ambiguë* se situe au cœur d'un conflit entre deux systèmes culturels majeurs que se partagent les sociétés qui ont subi le colonialisme. Les sociétés se sentent écartelées entre la pensée occidentale et une culture indigène. Au carrefour des deux cultures se place le drame personnel de Samba Diallo, le jeune intellectuel diallobé, déchiré entre ses racines africaines, son éducation musulmane et sa formation intellectuelle française.

A travers la fin tragique de ce personnage emblématique, Cheikh Hamidou Kane offre la peinture du désarroi d'un jeune intellectuel qui n'arrive pas à concilier les apports multiples de sa culture africaine d'origine et de la culture européenne qu'il découvre. Il est bien clair qu'il ne parvient pas à concilier la spiritualité musulmane et le matérialisme occidental, la culture traditionnelle africaine et le modernisme européen. Cheikh Hamidou Kane soulève avec cet ouvrage plusieurs questions particulièrement pertinentes portant sur le devenir de la société diallobé suite à l'avènement du colonialisme. Comment peut-on concilier le matérialisme occidental et les valeurs traditionnelles africaines ? Vaut-il mieux de rester intègre, intact, fidèle uniquement à

ses valeurs culturelles à n'importe quel prix ? Est-il possible de survivre dans une société régie par une culture double produisant des individus ayant une identité binaire?

Il est également pertinent de chercher à savoir comment on peut réduire une déchirure identitaire due à la dépossession de soi et la possession l'autre? Comment peut-on apprendre d'une autre culture tout en restant soi-même ? Ce que l'on gagne, vaut-il ce que l'on perd ? L'homme vit-il pour le progrès des siens ou pour se préparer à mourir ? Il va sans dire que Kane, dans cet ouvrage, s'interroge sur la relation que la culture africaine entretient avec le monde occidental. Il s'agit d'une réflexion sur la confrontation des cultures africaines et européennes, la rencontre des héritages socioculturels, spirituels, apports scientifiques et des traditions occidentales. Dans les pages qui vont suivre, nous essayerons d'apporter des réponses valables à ces questions et de prouver que le souci majeur de l'auteur est certainement celui de la confrontation des valeurs culturelles opposantes caractérisant la société diallobé. Pour cette raison, la fin tragique de Samba Diallo, le relève de ces valeurs ne pourrait être autre chose que la répercutions d'un repli identitaire.

La première partie de *L'Aventure ambiguë* d'une part décrit les réactions conflictuelles déclenchées par la présence de l'Occident au sein de cette cite culturelle et d'autre part elle montre les effets négatifs que l'occupation occidentale a sur les Diallobé en général et sur la vie de Samba Diallo en particulier. La deuxième partie de la narration relate l'appauvrissement éventuel de la vie spirituelle du protagoniste à Paris. La

grande importance accordée au désagrément parmi les membres de la classe régnante dans la première partie est fort indicative de la difficulté inexorable qu'on aura affaire dans la deuxième partie. L'incertitude se voit dès le début : « Mais faut-il pousser nos enfants dans leur école » (p. 21). Cette difficulté est accentuée par l'angoisse que tout le peuple Diallobé ressent devant le dilemme et le tracas qui les envahit quand ils cherchent, malgré eux, à savoir s'ils doivent envoyer leurs enfants à l'école des étrangers. On constate d'emblée l'incertitude en jeu dans le roman en écoutant le chef des Diallobé :

Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenants, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? (...) peut-on apprendre (...) sans oublier ? (p. 44)

Par ce questionnement, le chef invite le lecteur à imaginer comment la vie de Samba Diallo va être bouleversée par la décision elle-même. Elle annonce également la détresse profonde qui le rendra plus tard fort incapable de trouver une solution valable à ses deux buts contradictoires : abolir la misère dans sa société tout en y conservant une place à Dieu.

Mais avant d'aborder l'analyse de la vie de Samba Diallo soulignons tout d'abord le fait que la fin tragique de notre héros ne montre pas nécessairement que la relation entre les cultures en contact soit éternellement une opposition irréconciliable. Il est à

noter que, outre toutes analyses que le récit peut susciter, Cheikh Hamidou Kane a l'intention de faire dialoguer les civilisations et c'est pourquoi il donne la parole au père de Saba Diallo qui se prononce ainsi:

Chaque heure qui passe apporte un supplément d'ignition au creuset où fusionne le monde. Nous n'avons pas eu le même passé, vous et nous, mais nous aurons le même avenir rigoureusement. L'ère des destinées singulières est révolue. Dans ce sens, la fin du monde est bien arrivée pour chacun de nous, car nul ne peut plus vivre de la seule préservation de soi. (p. 92)

La décision d'envoyer Samba Diallo à l'école des Français, symbole de la culture européenne, représente en fait la volonté de Kane d'établir des relations plus poussées avec l'Occident dans les meilleures conditions possibles. Il est significatif de noter que l'auteur est soucieux du bien-être tant spirituel que matériel du peuple diallobé. Il porte un regard lucide et avant-gardiste sur le monde des cultures différentes en contact. Comme le souligne le chevalier, les Diallobé n'ont plus « suffisamment de force pour résister l'école et de substance pour demeurer » (p. 19) eux-mêmes. Par cette démarche, la classe régnante des Diallobé ouvre la voie au dialogue, au métissage culturel en insistant que « Qui veut vivre, qui veut demeurer soi-même, doit se compromettre » (p. 19).

Même s'il est évident que la religion islamique s'oppose à la culture occidentale dans la société diallobé, il est aussi clair que cette opposition ne se voit pas partagée par toute la société diallobé. Plusieurs personnages dans le texte, à des degrés variés, sont

en faveur de l'ouverture vers « le tiers espace » qui est en fait la synthèse voulue par l'auteur, voire le métissage culturel. Suivant le comportement des personnages clairvoyants tels que le chef, le chevalier ainsi que la Grande Royale, *L'Aventure ambiguë* dévoile la nécessité des Diallobé d'envisager l'adoption des principes du brassage culturel (synthèse heureuse des deux cultures) permettant à leur culture de pouvoir dialoguer avec la culture occidentale et de se renouveler. Même la Grande Royale dont le visage témoigne « tout ce que le pays compte de tradition épique» (p.31) se donne l'ultime tâche de force transformatrice visant le rapprochement des deux cultures. Le père de Samba Diallo pour sa part, rêve à une «cité future » (pp.92-93) qui rendrait possible un échange mutuel entre l'Afrique et l'Occident.

Pour ces personnages progressistes, étant donné que la société diallobé a déjà subi la conquête coloniale, la logique résultante débouche sur une transformation identitaire puisque la culture traditionnelle diallobé a déjà perdu sa prétendue pureté d'origine. Alors « il faut équilibrer » (p. 81) en permettant au concept de métissage culturel de s'ériger comme l'ordre du jour. Leur position de promoteurs d'altération au sein même de cette société islamique les prédispose favorablement à adopter une attitude positive à l'égard du défi qui s'impose à leur culture. Cela fait d'eux des modérés qui incarnent les positions divergentes par rapport aux autres qui se veulent conservateurs. Comme on peut s'y attendre, l'avis du premier groupe va à l'encontre de « ceux qui cherchent à maintenir une position religieuse extrême » notamment Samba Diallo, le maître Thierno et le Fou. Contrairement au maître Thierno et à Samba Diallo qui établissent

une dichotomie hermétique entre l'éducation islamique et l'école française, la grande majorité des Diallobé désirent placer leurs enfants à l'école française. Ceux-ci valorisent un idéal culturel qui a malheureusement fait son temps dans les circonstances qui prévalent dans la société diallobé.

Ayant pris conscience des exigences de la situation actuelle, la Grande Royale veut permettre à la nouvelle génération des Diallobé d'apprendre « toutes les façons de lier le bois au bois » (p. 44). Alors, contrairement à la volonté du leader religieux, la majorité des Diallobé ne sont pas « partisans du monologisme culturel » (Oteng, 2001 :76) ; ils sont plutôt prêts à accepter « le renouveau identitaire ». Il doit être souligné que la Grande Royale, en tant que membre de la classe politique dont la tâche consiste à faire progresser la société, reconnaît l'imminente transformation identitaire de la société des Diallobé » (Oteng, 2001 :78). C'est pour cela qu'elle décide de prendre des mesures nécessaires pour acclimater les siens aux changements que subissent leurs propres traditions. Par exemple, son invitation des femmes aux délibérations politiques de la société remet en question un ancien privilège jusque-là réservé aux hommes. Etant conscient du fait qu'une telle tentative pourrait être rejetée par les conservateurs, elle se justifie en ces termes :

J'ai fait une chose qui ne nous plaît pas, et qui n'est pas dans nos coutumes. J'ai demandé aux femmes de venir aujourd'hui à cette rencontre. Nous autres Diallobé, nous détestons cela, et à juste titre, car nous pensons que la femme doit rester au foyer. Mais de plus en plus, nous aurons à faire des choses que nous détestons, et qui ne sont pas dans nos

coutumes. C'est pour vous exhorter à faire une de ces choses que j'ai demandé de vous rencontrer aujourd'hui. (p. 56)

Elle sait bien que pour pouvoir redonner vie à la culture des siens, il est nécessaire qu'ils acceptent la décision douloureuse du renouveau, et c'est pour cette raison que sa justification reste largement incontestée. Pour elle, cette exhortation, aussi bien que difficile à faire, se présente néanmoins comme la meilleure option face aux forces incontournables de la transformation de l'identité de la société des Diallobé. On est devant une situation bien paradoxale mais qui prouve le fait que la quête de la connaissance rationnelle n'aboutit pas à la perte de la foi mais, plutôt, elle est nécessaire à la survie de la communauté des croyants.

A travers la Grande Royale, se cristallise le bien-fondé du métissage allant à l'encontre de « l'unidimensionnalité identitaire que le maître Thierno s'efforce éperdument de maintenir » (Oteng, 2001: 79). Si la Grande Royale influence l'enlèvement de Samba Diallo au Foyer ardent c'est qu'elle se positionne comme force transformatrice effectuant la restructuration du culturel diallobé qui est sur le point de perdre toute sa valeur dans une société qui change de fond en comble. La décision d'envoyer Samba Diallo à « l'école étrangère », sans doute, a pour objet l'acquisition des atouts utiles qu'offre le système d'éducation occidentale. Il s'agit-là d'une politique d'ouverture culturelle. Elle conclut à juste titre : « L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus, et il faut y envoyer notre élite, en attendant d'y pousser tout le pays » (p. 60).

Rassurée par sa qualité exceptionnelle et par son statut de membre de l'élite, Grande Royale prend la défense de Samba Diallo et insiste qu'il est le meilleur candidat à remplir la tâche de transformation identitaire. Elle s'oppose alors au mysticisme intransigeant de Thierno par sa politique d'ouverture identitaire. Ces démarches avant-gardistes de la Grande Royale encouragent les autres Diallobé à reconnaître l'ère nouvelle par la présence de l'école étrangère. Les enfants doivent être envoyés à l'école étrangère pour qu'ils puissent vivre dans le monde nouveau : « il est certain que leur école apprend mieux à lier le bois au bois ... (p. 21).

Dès le début, le chevalier se présente dans le texte comme celui qui cerne le mieux les bouleversements qui menacent Samba Diallo et qui nourrit l'ambiguïté éventuelle de son aventure. Il se présente comme un homme doué d'une remarquable lucidité d'esprit. Il est très attaché à la tradition islamique diallobé. Toutefois, on remarque chez lui des réflexions profondes sur des problèmes auxquels est confrontée sa société. Sa lucidité lui donne le courage de se plier aux exigences de permettre aux siens d'avoir la chance de vivre et de bénéficier des systèmes de valeurs dont Samba Diallo est destinée à être le précurseur et le garant. En tant que bénéficiaire du système d'éducation française, le chevalier maîtrise la philosophie de Descartes et de Pascal. Ce qui est remarquable chez lui est le fait qu'il arrive à éviter l'absolutisme culturel dont son fils deviendra victime.

Samba Diallo, une contradiction

En définitive, Samba Diallo n'est pas un héros ordinaire. L'œuvre nous présente un héros exemplaire gagnant l'admiration du lecteur. On ne peut pas perdre de vue sa qualité exceptionnelle par rapport aux autres disciples. Il représente le trait le plus original de la culture diallobé. Il « est la graine dont le pays des Diallobé [fait] ses maîtres » (p. 22). Thierno dit : « Cet enfant, ainsi que l'homme qu'il deviendra, pourra prétendre (...) aux niveaux les plus élevés de la grandeur humaine... » (p. 15). Il développe une personnalité exceptionnelle et se révèle brillant : « Cet enfant, véritablement, était un don de Dieu » (p. 15). L'on se sent ainsi rassuré par la qualité exceptionnelle dont ce personnage fait preuve.

De plus, quelques aspects de sa conduite laissent penser que sa formation est suffisante pour lui servir de guide afin de pouvoir réaliser la synthèse nécessaire. À Paris, il se donne la mission de révéler à l'Occidental sa propre humanité, une humanité qui a faim de Dieu et qui est toujours vivace en lui. Ceci dit, il est normal que l'on prétende que la mission conciliatrice qu'est la préoccupation des modérés comme la Grande Royale, le chevalier, ainsi que le chef, sera assurément mise en œuvre par ce futur chef. Par exemple ses premières expériences avec l'école étrangère lui fournissent une sorte d'excitation mentale qu'il décrit ainsi :

Longtemps je suis demeuré sous la fascination de ces lignes et de ces sons qui constituent la structure et la musique de leur langue. Lorsque j'appris à les agencer pour former des mots, à agencer les mots

pour donner naissance à la parole, mon bonheur ne
connut plus de limites. (p. 172).

L'écriture, bien que ce soit en français et non pas dans la langue de sa religion, lui procure néanmoins le sentiment qui s'accorde bien avec sa spiritualité : « Voilà que, subitement, j'entrais de plain-pied dans un univers où tout était, de prime abord, compréhension merveilleuse et communion totale... » (p. 173). Il s'agit-là du pouvoir de la complémentarité indispensable à laquelle toute son aventure devrait conduire. L'on pourrait prétendre que l'émissaire des Diallobé prendrait conscience de la réalité de l'ère nouvelle et, à l'aide du pouvoir de sa double éducation, rechercherait dans le monde nouveau ce qui manque au monde qui lui est propre. Comme le note Jacob (2005), « Chaque culture est à la fois riche par sa philosophie respective, et handicapée par ce qui lui manque, mais qui est apporté par l'autre ». C'est pour cette même raison que la question de réflexion du chevalier s'avère très révélatrice : « L'homme civilisé n'est-ce pas l'homme disponible ? » (p. 80).

Mais il reste à savoir si Samba Diallo est favorablement prédisposé à l'exécution de sa tâche. Demba remarque : « Eh bien, tu es le plus fort de tous les disciples, mais tu es aussi le plus triste » (p. 26). Cette remarque, est-ce pour dire que son éducation islamique ne lui fournit pas les atouts nécessaires pour pouvoir venir à bout avec cette tâche qui requiert tant de lucidité et de clairvoyance ? Les remarques de son père à Paul Lacroix ne montrent-elles pas d'ailleurs le regret que le lecteur doit éprouver à l'égard de la désorientation de ce supposé messie des Diallobé devant le défi socioculturel qui s'impose aux Diallobé et qui exige plutôt une solution stratégique,

durable ? Son père dit fort justement : « Un enfant qu'on n'éduque pas régresse. Une société qu'on ne gouverne pas se détruit » (p. 91).

Contrairement à ce point de vue, l'aventure de Samba Diallo montrera plutôt l'impraticabilité d'une telle tâche. Il est naturel que le lecteur se sente frustré et déçu par l'inconsistance de ce personnage plutôt exceptionnel ayant d'ailleurs l'ultime responsabilité de réaliser la synthèse dont parle l'auteur. Son incertitude à l'égard de la tâche elle-même est décourageante et révélatrice à la fois : « Tout dépendra de ce qu'il sera advenu de moi au bout de tout cela » (p. 124). Comme pour renforcer le fait que son aventure finira par être inévitablement ambiguë, il remarque que :

Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en de ne pas être deux » (p. 164)

Ceci constitue un signe, parmi tant d'autres, annonciateur de l'impréparation intérieure de Samba Diallo face aux changements auxquels font face la communauté diallobé. Il devient clair alors qu'il n'est pas programmé pour mener à bout la mission que lui confère son peuple.

« Une ironie cruelle » se reflète donc dans la détresse profonde de Samba Diallo. Plus il est conscient que seul l'Occident ne puisse offrir des réponses à la pléthore d'interrogations qui sillonne son cœur, plus sa propre foi s'affaiblit. Plus il est

conscient du déséquilibre qui le guette par son attitude de non-participation dans la résolution de la confrontation culturelle qui sévit dans son esprit, plus il se laisse appauvrir par son incapacité de réaliser une synthèse entre ces deux systèmes de valeurs. En somme, plus il ressent les insuffisances du monde occidental, plus il s'éloigne de ses racines, sa communion avec son monde et Dieu.

Vu le décalage démoralisant entre l'éducation de Samba Diallo et sa manière de penser, il devient raisonnable de postuler que Cheikh Hamidou Kane recourt consciemment à un héros qui se relègue au rang d'un «passeur culturel» (Kurtovitch, 2003) pour faire passer son message de confrontation de civilisation. Le désarroi qui touche Samba Diallo s'actualise justement parce qu'il est appelé à confronter une nouvelle réalité sociale (la synthèse culturelle) pour laquelle il n'est pas psychologiquement préparé. Pour sûr, par manque de réalisme, Samba Diallo se laisse atteint d'une incapacité de se soustraire aux contraintes de la quête de pureté culturelle au lieu d'être l'auteur de la synthèse des deux cultures. Il s'agit là d'un paradoxe auquel se réduit le héros de Kane.

Foi contre besoin matériel

C'est significatif de préciser que la tâche de Samba Diallo est particulièrement impossible à réaliser parce que la foi religieuse dont il est appelé à être le garant n'est autre chose qu'une philosophie religieuse tournée vers la mort, dans la mesure où la glorification de la misère au profit d'un certain bonheur oblige l'être humain à aimer la mort plus que la vie. Le chef spirituel des Diallobé inculque à son meilleur disciple

cette idéologie fondée sur la croyance fondamentale que « l'adoration de Dieu [n'est] pas compatible avec aucune exaltation de l'homme » (p. 33). Il compte faire du jeune prince « le chef-d'œuvre de sa longue carrière » (p. 33). Il pense qu'il pourra léguer à son peuple un vrai religieux capable de maintenir son peuple uniquement dans la voie du salut.

Selon une fausse supposition du maître, « au pays des Blancs, la révolte contre la misère ne se distingue pas de la révolte contre Dieu » (p. 21). Samba Diallo tout comme son maître opte pour une sorte d'exaltation de Dieu qui, malheureusement, relègue dans l'ombre tout facteur humain qui puisse leur permettre d'apprécier l'ampleur de la réalité du moment. Samba Diallo tout comme son maître se positionne par rapport à un idéal religieux en train de se renouveler. En ce faisant, leur spiritualité excessive et entêtée cherche plutôt à anéantir tout ce qui pourra rendre la vie vivable.

Avant d'être envoyé à l'école française, Samba Diallo fait preuve d'une étrangeté particulière dans son apprentissage de la religion islamique chez le maître Thierno. Il va sans dire que la religion islamique prône la soumission, la spiritualité inconditionnelle, mais il est aussi indéniable que le fils du chevalier se livre entièrement à ce précepte jusqu'au point d'extrémisme. Par là, « il s'écarte profondément de ses condisciples et effraie [même] l'observateur islamique modéré tel que Demba ». Il s'écarte également du rôle fondamental que la religion doit jouer dans sa préparation en tant que pont reliant les deux cotés opposés. C'est un fait qui amplifie l'austérité et l'ascétisme religieux que professent le maître et son disciple.

Cette dévotion d'ordre extrémiste de la part de Samba suscite assurément de diverses réactions chez les pratiquants modérés. Son condisciple Demba lui adresse ces remarques: « Eh bien, tu es le plus fort de tous les disciples, mais assurément tu es aussi le plus triste » (p.26). Ce commentaire désobligeant souligne les différences d'opinion et d'attitude les deux disciples ont à l'égard du même idéal religieux. Mais est-ce que cette formation foncièrement spirituelle, qui ne prend en considération aucun facteur humain, est partagée par tout le monde dans la société des Diallobé? Cette austérité prônée par Samba Diallo et le maître convient-elle à cette société dont les fondements sont en état de mutation? Souciant de l'incertitude que cette austérité religieuse peut conduire Samba Diallo, la Grande Royal essaie de neutraliser chez lui les effets négatifs de la philosophie religieuse prônée surtout par le maître des Diallobé. Elle affirme que « le temps est venu d'apprendre à nos fils à vivre » si non, ils « auront affaire à un monde de vivants où les valeurs des morts seront bafouées et faillies » (p. 38). C'est la raison pour laquelle elle emmène Samba Diallo chez elle pour s'assurer qu'il sera mieux préparé pour la vie ancrée sur les réalités de l'existence spirituelle, physique et pragmatique. Elle cherche ainsi à orienter Samba Diallo vers la nouvelle ère qui donne des solutions pratiques aux problèmes matériels qui menacent à la sécurité du peuple diallobé tout entier.

Malheureusement pour lui, à son retour de chez sa tante au Foyer, le maître cherche à tuer en lui cette vie aisée qu'il vient de découvrir chez elle. Ceci pousse Samba Diallo à se réfugier au cimetière où il va contempler la mort au lieu de se livrer à la recherche

des solutions aptes à lui rendre la vie plus vivable. Dès ce moment, Samba Diallo commence à considérer la situation qui l'entoure comme insupportable et, en ce faisant, il se laisse atteint par une sorte de déséquilibre au point qu'il se sent étranger parmi les siens même avant son départ pour Paris où il va poursuivre des études de hauts niveaux. Qu'il soit d'ailleurs mis au point que le prophète Mahomet lui-même préconise que les fidèles de L'Islam iront « chercher la science [la connaissance], s'il le faut, jusqu'en Chine » (p. 134). Ceci explique pourquoi « Les hommes Diallobé [veulent] apprendre à mieux lier le bois au bois » (p. 42). Ils permettent à leur meilleur représentant d'aller à l'école occidentale afin qu'il y puisse « apprendre à se construire des demeures qui résistent au temps » (p.19). Comme le précise le chevalier, la civilisation (le développement) est une architecture de réponses rendues possible par l'éducation. C'est parce que « Sa perfection tout comme celle de toute demeure, se mesure au confort que l'homme y éprouve, à l'appoint de liberté qu'elle lui procure » (p. 81). Néanmoins, c'est seulement par l'application judicieuse de la connaissance religieuse à la vie que les hommes seront capables de « construire des demeures solides (...) et sauver Dieu à l'intérieur de ces demeures » (p.21).

N'est-il pas valable de prétendre que la seule antidote à la misère est le travail ? Précisément parce que seul le travail permet à l'homme de fournir à ses besoins matériel. Et si « la misère est ennemi de Dieu » (p. 94), il s'ensuit que l'application de la connaissance rationnelle qu'est le travail s'avère le moyen sûr par lequel d'éliminer ou du moins réduire le dénuement. C'est pour dire autant que toute activité humaine

qui supporte la vie matérielle dans la dignité « n'est (...) pas une source nécessaire de conflit » (p.116) entre Dieu et l'être humain. « Il n'y a pas antagonisme entre l'ordre de la foi et l'ordre du travail » (p. 117) car « la possession de Dieu ne [doit] pas coûter aucune de ces chances à l'homme » (p. 129). En d'autres termes, la connaissance rationnelle, la maîtrise du monde matériel n'est pas dépourvue de ce dont Samba Diallo et son peuple Diallobé ont besoin en tant qu'êtres humains.

De ce fait, si Samba Diallo est devenu étranger au sein de l'espace culturel diallobé, c'est qu'il choisit la voie de la mort comme une sorte de gratification religieuse alors que le consensus général penche vers la vie. Son monde s'effondre précisément à cause de son incapacité à sortir du déséquilibre créé par son intransigeance religieuse. Le monde autour de lui s'avère donc trop désacralisé pour accommoder « un homme qui préfère le mysticisme abstrait de L'Islam à l'existence humaine » visant le progrès. Ainsi, selon le mysticisme prôné par le maître, Samba se cantonne-t-il dans un domaine traditionnel qui ne fait que satisfaire les exigences spirituelles de l'Islam sans essayer de maîtriser l'actualité qui fait appel à la société des Diallobé à s'ouvrir au métissage culturel

Il est fort gênant de constater que Samba éprouve un malaise écrasant face aux exigences de cette nouvelle ère qui préconise un équilibre entre la vie spirituelle et matérielle. Fadel Kane (2001) note que : « Le balancement perpétuel entre des pôles d'attraction opposés (...) [accentue] son malaise face aux exigences du renouveau ». Héros problématique qu'il soit, il devient étranger dans un monde où le dialogisme

culturel prime et où le spiritualisme est appelé à s'accommoder du matérialisme pour ouvrir la voie vers l'épanouissement.

D'une manière plutôt étrange, on le voit toujours se reculer ou se montrer complètement indécis devant les conditions qui peuvent lui permettre d'atteindre son objectif. Il maintient un déséquilibre inéluctable entre les besoins de l'existence physique et le désir de conserver sa spiritualité plus ou moins fanatique. Cette attitude d'indécision et d'impréparation est à l'origine du désarroi profond qui le tourmente. La faiblesse spirituelle qu'il subit pendant ses derniers moments est le résultat de la détresse profonde dans lequel il se plonge en cherchant éperdument à maintenir un absolutisme culturel en dépit de la dualité culturelle qu'il est appelé à maîtriser. Comme le précise Victor Aire (1982), la vie du jeune Diallobé devient un véritable univers où « s'introduisent d'éloquents intersignes du tragique dénouement ». C'est dire que Samba Diallo: « intériorise la vision thanatologique du Foyer [ardent] à tel point que tout jugement personnel recourt à cette philosophie islamique qui souligne l'insignifiance de la vie même » (Oteng, 2001 :75). Pour cette raison donc, son appauvrissement éventuel tant spirituel que physique est le résultat du décalage entre sa spiritualité moribonde et son besoin matériel laissé pour compte. En s'accrochant à une spiritualité qui refuse toute entente non seulement avec l'Autre mais avec les besoins les plus fondamentaux de la société diallobé elle-même, Samba Diallo se réduit à un élément de blocage au lieu d'être un agent de la politique d'ouverture. Etant donné que les valeurs spirituelles qu'il préconise ne peuvent pas supporter les

besoins humains, Samba Diallo se condamne à accepter la mort comme la seule solution possible.

Il est à noter qu'un élément clé est responsable pour ce décalage idéologique chez Samba Diallo. C'est le fait que Cheikh Hamidou Kane, son créateur romanesque, choisit paradoxalement soit d'éliminer dans le monde du protagoniste, soit de rendre incompréhensibles à lui les principes de la synthèse dont il parle. Nous pouvons postuler que cette réalité légitime, en effet, son refus à reconnaître le dialogue comme moyen capable de débloquent la situation de confrontation des cultures à laquelle sa société fait face. Il fait de sa culture une chose figée au lieu d'assurer sa transformation par la capacité de communiquer avec le monde extérieur. En s'accrochant à l'idée de pureté identitaire, le protagoniste finit par réduire sa culture à un concept vidé de son dynamisme vital. Il est aussi très probable que Kane choisit de rendre la synthèse inaccessible à Samba Diallo dans le but de le détruire pour prouver le fait que « les valeurs occidentales inculquées sans discernement peuvent provoquer la destruction de l'homme africain incapable de faire sa synthèse » (Eboussi, 1964 :215)

Nul ne peut ignorer le fait que les Diallobé soient acculés à faire face à l'impératif douloureux d'ouverture à la culture occidentale. La coexistence de ces cultures opposées devient ainsi la seule option. Ce qui rend cette ouverture nécessaire est l'ultime avantage de l'éducation formelle ; la scolarisation débouche nécessairement sur l'acquisition du savoir-faire, des réponses valables aux problèmes de la vie. Elle assure la bonne répartition et gestion de la connaissance à travers le savoir-faire. Les

Diallobé ont besoin de réponses aux problèmes qui les étouffent. Comme le précise le chevalier, « L'homme civilisé » (p.80), l'homme éduqué, est un homme disponible à faire progresser sa société. Il n'amasse pas seulement la connaissance ; il acquiert la capacité à assurer le bien-être et l'épanouissement de sa société. Ce revient à dire que l'éducation formelle donne accès à la clairvoyance, à la lucidité et au développement matériel. Elle n'encourage pas la perte d'identité. Loin s'en faut.

Dans ce contexte de tourmente et de challenge, Samba Diallo, par le biais de son éducation, ne se révèle-t-il pas comme la seule personne à pouvoir réussir la mission de synthétisation des deux systèmes culturels au profit de l'épanouissement des siens ? À l'encontre des avantages que la position privilégiée de Samba Diallo puisse apporter à la société diallobé, il se révèle regrettablement comme un héros inévitablement voué à l'échec, un héros négatif. Désespéré que son fils n'est pas capable de remplir la tâche que son peuple lui assigne, le chevalier ordonne à Samba Diallo de rentrer au pays pour éviter l'échec. Toutefois, le protagoniste s'obstine à se battre contre la dualité culturelle devenue désormais la marque première de son existence qu'il ne peut pas ignorer. Notons que c'est une bataille qui lui coûte son propre bonheur et celui des siens.

Si après être éduqué au foyer comme à l'étranger, Samba Diallo n'arrive pas à progresser de même qu'il ne remplit pas son ultime devoir de gouverneur de sa société, il est permis de rappeler ici toute l'importance qu'on doit accorder à l'ambiguïté de son aventure. Dans le même ordre d'idées, en admettant que l'objectif

primordial de l'éducation est de donner à l'homme toutes les chances de s'épanouir, il faut alors accepter l'évidence que Samba Diallo échoue pleinement dans cette mission. Il n'arrive pas à relever le défi consistant à concilier les principes de la religion islamique et les apports de l'éducation formelle occidentale. Zilpha (1976) note qu'il échoue dans sa quête de trouver une solution au dilemme de son peuple. Cela fait de lui un héros déchu parce qu'en dépit des exigences du moment, il maintient sa culture traditionnelle de base et les normes occidentales dans une relation d'ordre oppositionnelle où l'une méprise l'autre. Sa fin tragique provient donc de son incapacité et son impréparation de résoudre son propre dilemme et celui de son peuple. À la lumière de ce dilemme incontournable, Cheikh Hamidou Kane laisse voir dans son roman « l'étrange singularité particulière de Samba Diallo en tant qu'héros déchu.

Autant de dire autant que le malaise culturel ressenti par Samba Diallo par rapport aux autres membres de la société diallobé découle de l'unidimensionnalité de sa vision à l'égard de sa propre culture et du monde des choses qui l'entourent. De toute façon, Cheikh Hamidou Kane permet à Samba Diallo de se construire une société quasi homogène sous le guide d'une pureté identitaire. Pour Samba Diallo, sa société n'a qu'une seule origine culturelle qui doit rester éternellement immuable. Samba Diallo, aux mots de Vincent Monteil, devient donc « l'Africain européenisé » (p.8) qui ne parvient pas à concilier sa spiritualité musulmane et le matérialisme occidental.

Samba Diallo, auteur d'un métissage raté

A la fin de la première partie du roman, Samba Diallo constate que la pensée occidentale lui apporte des concepts qui menacent ses croyances. A partir du moment où il s'acharne à maintenir une pureté culturelle en restant fidèle à son héritage pour pouvoir échapper aux valeurs du monde nouveau où il est transplanté, tout lui devient déséquilibre et déchirement. Devenu éventuellement incapable à résister aux effets envahissants du renouveau culturel, il se sent séparé des traditions qu'il croit protéger contre les effets séduisants de l'Occident. Il regrette la perte de son identité qui l'oppose à toutes autres valeurs considérées comme étrangères. Son incapacité à faire la synthèse nécessaire entre les deux pôles culturels devient le facteur contribuant à sa défaite.

Les neuf chapitres de la première partie peuvent être considérés comme la thèse alors que la deuxième partie se révèle comme l'antithèse. Clairement absent dans cette relation structurale du récit est sans doute la synthèse, le rapprochement des deux cultures opposées. Au cœur du dilemme de Samba Diallo est son incapacité à s'adapter aux forces contemporaines du modernisme, voire le métissage culturel. Oteng Yaw (2001 : 68) note qu'en :

S'attachant à la pureté culturelle du passé, le maître Thierno, Samba Diallo et le Fou représentent un idéal culturel qui compose mal avec l'éthique sociale nouvelle faite de symbiose et de dialogisme. (...) ils (...) n'essaient pas d'accepter la

transformation historique comme un fait essentiel à la dynamique culturelle.

Maître et son disciple incarnent la pureté culturelle et alors conçoivent la culture islamique étant tout-à-fait opposée à l'ouverture aux valeurs étrangères. En dépit de son ultime rôle de pont reliant les deux pôles, Samba Diallo opte pour une idéologie islamique qui s'accorde mal avec les exigences du nouvel ordre. Et en se limitant au domaine de la spiritualité ascétique du maître, Samba Diallo s'écarte des réalités de synthèse que préconise son temps, par conséquent, il se retire implacablement de la réalité contemporaine. C'est dire qu'il se présente comme le « modèle d'un idéal historique dépassé ». Il est digne de ce nom parce qu'il se réfugie dans « le passé » ; il s'enferme dans sa culture qu'il conçoit comme supérieure à toute autres cultures. Il éprouve la nostalgie à l'égard de son éducation au foyer ardent tout en faisant preuve d'une attitude ambivalente face aux réalités du monde occidental. Sa vie religieuse intérieure et la vision du monde de l'autre deviennent des forces opposées.

Cette « unidimensionnalité idéologique de Samba Diallo » (Oteng 2001 :66) le rend incapable à accepter le dialogue culturel comme moyen d'épanouissement identitaire et, par la suite, il devient désorienté vis-à-vis de son rôle d'intermédiaire entre les deux cultures. Cette incapacité est l'évidence de l'ambiguïté de son aventure. En définitive, cette lacune chez Samba Diallo est la seule cause de son échec. Le conflit des idéologies qui sépare Samba Diallo et son maître des autres personnages du roman démontre l'absence d'une harmonie identitaire entre ces deux conservateurs et les

modérés favorables à la synthèse, à la conciliation des codes contraires. D'après son raisonnement, l'adoption de la politique de renouveau culturel au sein de la société diallobé islamisée constitue un affront à la sorte de spiritualité prescrit par l'Islam. Le métissage lui paraît plutôt comme une aliénation dégradante et c'est la raison pour laquelle il lutte pour conserver son passé traditionnel religieux au détriment de toute autre possibilité. Il ne se permet pas d'apprécier la politique d'ouverture culturelle que les autres considèrent lucidement comme moyen de tirer profit des deux cultures opposées. Au lieu de la conciliation des deux codes contraires, le jeune intellectuel la considère plutôt comme une sorte d'intrusion qui interrompt le fonctionnement harmonieux du système en place. C'est pourquoi il nie les exigences de la transformation culturelle au profit « d'un absolu identitaire et d'un temps sans histoire ».

Pour cela, il doute que le métissage culturel soit capable de donner une vie meilleure aux Diallobé. Il exprime son dégoût et chagrin au père d'une camarade de classe (Martial) à l'égard du décalage qu'il éprouve entre son fondement traditionnel et les possibilités offerts par l'Occident en ces mots:

Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous apparaît soudain que tout au long de notre cheminement, nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autres. Quelquefois la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse. Alors, nous nous cachons, remplis de honte » (pp. 124-125).

Ces mots montrent clairement qu'il n'est pas du tout à l'aise parce que son territoire culturel intérieur à qui la pureté identitaire reste très chère se trouve menacée par la présence de la culture étrangère, européenne.

L'on reconnaît le fait que le site culturel des Diallobé est bouleversé par l'avènement de l'école française mais le désarroi identitaire exacerbé qui se révèle chez Samba Diallo et le Fou au sein de cette même société traditionnelle, aux mots du Chevalier, montre que ceux-ci ne reconnaissent pas le fait que « l'ère des destinées singulières est révolue (...) car nul ne peut plus vivre de la seule préservation de soi » (p. 92). Ainsi, en voulant perpétuer l'idéologie de la pureté traditionnelle, Samba Diallo se laisse atteindre par le choc de valeurs culturelles. Malgré le fait qu'il est tiraillé entre deux cultures, il choisit de s'immobiliser dans « le monolithisme culturel » au prix de son propre épanouissement et celui de son peuple.

Il n'est pas malheureux justement parce qu'il se réfugie dans son monde intérieur tout en cherchant à mépriser toutes autres valeurs considérées comme étrangères et donc non valables. Il qualifie de déshumanisation les modes de vie fondés sur le capitalisme ou le communisme, le christianisme ou le nationalisme culturel pour la seule raison que ces idéologies ne fournissent pas des réponses à « toutes les questions » (p. 81). La mésaventure de Samba met à nu l'insuffisance aussi bien que le danger auxquels mène le repli identitaire. Il refuse d'accepter la nécessité du dialogue culturel.

Pour paraphraser Mongo Béti (1978 :13), Samba Diallo se trouve dans une situation où la tradition, au lieu de s'opérer en liaison avec la vie des peuples en vue de l'améliorer, se pétrifie en une entité autonome, une sorte de religion fonctionnant comme un écran au lieu d'une passerelle entre les cultures. Samba Diallo se noie sous l'influence de cette idée dogmatique dont parle Mango Béti. Aux mots d'Oteng, étant donné qu'il incarne le vieil ordre culturel (démodé), il représente ainsi le symbole pétrifié de l'identité des Diallobé. Ceci montre combien que Samba Diallo souffre d'une carence qui ne lui permet pas d'accepter l'irréversibilité du brassage culturel caractérisant sa situation. En voulant être un Diallobé pur, Samba Diallo « cherche constamment à établir une dichotomie catégorique entre l'Islam et la culture occidentale ». Il s'assujettit ainsi à un déchirement culturel poussé parce qu'il ne sait pas dompter l'impératif de la synthèse culturelle qui s'impose implacablement à lui et sa société. Raison pour laquelle Oteng, (2001 :75) fait ce constat : « Le jeune Diallobé nie donc l'impératif de la transformation culturelle au profit d'un absolu identitaire et d'un temps sans histoire ».

Si la quête de l'absolu culturel rend le fils du chevalier *étranger* aux autres Diallobé, il devient encore l'*Autre* sur le plan socioculturel dans la société parisienne où il poursuit ses études en philosophie. La mésestime farouche qu'il établit entre les deux cultures le pousse jusqu'à à un état de désorientation et d'indifférence. Sa réaction à la lettre décourageante du chef à propos de la rupture d'unité parmi le peuple en est révélatrice: « Et puis non, pensa (Samba Diallo). Que me font leurs problèmes (...) ? Après tout, je

ne suis que moi-même. Je n'ai que moi » (p. 138). Même si son désarroi intérieur, en quelque sorte, le contraint à lutter pour défendre et pour sauvegarder son identité culturelle diallobé, il n'arrive pas pour autant à reconnaître le profit de son sacrifier. On constate donc qu'il se livre seulement à une bataille frustrante sans savoir ce qu'il en pourrait être la finalité. Une fois encore l'on se trouve devant l'un des éléments constitutifs de l'ambiguïté de l'aventure de Samba Diallo.

Quoi d'autre peut-on avoir comme justification de la fin tragique de Samba Diallo? Son échec découle du manque de la volonté à faire usage des atouts mis à sa disposition par les deux systèmes d'éducation dont il est bénéficiaire. Pour Demba, son devancier, il devient même un « Mbâré », esclave c'est-à-dire en raison de son incapacité à dompter la situation à laquelle il fait face. Rappelons que l'intervention du Fou n'est conçue qu'à mettre terme à la série d'échecs jalonnant l'itinéraire de Samba Diallo.

Cet état de désorientation marque sa conduite de Paris au retour au pays. Alors qu'au début du récit il sait fidèlement respecter la loi que lui dicte sa religion, plus tard, son appauvrissement spirituel va l'empêcher à se reconnaître en tant que garant de ce même idéal islamique. Il est présentement à un stade de dégénérescence qu'il lui devient impossible de percevoir le besoin de croire : « Je ne crois plus grand-chose. Je ne sais pas ce que je crois. Mais l'étendue est tellement immense de ce que je ne sais pas, et qu'il faut bien que je croie... » (pp. 185-186). Ce statut de dégradation spirituelle le rend insensé jusqu'au point où il semble oublier son Dieu.

On pourrait dire qu'en réalité ce n'est pas l'Occident qui conquiert Samba Diallo ; c'est plutôt Samba Diallo qui se laisse emporter par la désillusion, l'impréparation à un moment décisif dans sa trajectoire. La désillusion du point de vue de cette attitude consistant à ne pas chercher à savoir le pourquoi et le comment des choses qui dictent le fonctionnement du système ambiant auquel il doit sa nouvelle identité. Même si dès ses premiers contacts avec l'Afrique l'Europe exerce sur la société diallobé « une certaine fascination séduisante », il est également vrai que Samba Diallo (le garant du patrimoine de cette entité culturelle) a du mal à comprendre les défis de son nouveau contexte socioculturel et à faire usage de ce qu'il y a de bon dans le nouveau système qui devient d'ailleurs partie intégrante de son identité. Notre héros vit très mal le monde nouveau où il se trouve et le long martyr qu'il parcourt est le résultat de la perte de son identité originelle en raison de son contact avec la modernité occidentale. On l'entend exprimer son angoisse déchirante devant cette situation qu'il a rendue sans issue. Dans le monde nouveau où il se sent perdu. Il se sent perdu dans ce monde parce que tout lui devient flou et il n'arrive pas à se définir ni s'y situer avec précision.

Sa situation particulière fait pitié parce qu'en dépit de son statut de bénéficiaire de deux systèmes de valeurs et de civilisations, il n'arrive pas à être utile ni à lui-même ni à son peuple. Il confirme sa mésaventure en ces mots : « J'ai choisi l'itinéraire le plus susceptible de me perdre » (p. 125). C'est cette perte dramatique d'identité qui donne crédibilité à l'ambiguïté de son aventure. Dès lors, en s'immobilisant dans le

néant au lieu d'être chercheur de solutions durables, Samba Diallo prive la société diallobé des bénéfices du métissage culturel. Ainsi Samba Diallo devient-il victime d'un aveuglement dû à la pureté culturelle mythique qui lui fait songer à un passé idéalisé. Il choisit la mort au détriment de la vie humaine. C'est à travers la mort de Samba Diallo et du maître Thierno que se révèle l'échec d'un monde traditionnel unidimensionnel que ceux-ci cherchent perpétuellement à opposer à la culture occidentale. La fin tragique de Samba Diallo laisse inachevée la synthèse voulue par Kane. Tel est la subtilité du récit de l'initiation de Samba Diallo à l'école coloniale française et islamique dans un contexte de culture binaire où se pose le problème aigu de repères culturels. C'est un héros déchu parce qu'il n'arrive pas à faire un choix lucide entre les deux univers culturels qui l'ont façonnés.

Vers une synthèse réussie

Il n'y a rien dans *L'Aventure ambiguë* qui peut suggérer que Kane n'a pas l'intention de résoudre la contradiction qui s'articule autour de la nécessité du métissage culturel dans la société diallobé. Malgré le fait que Samba Diallo se laisse bafoué par son incompatibilité avec la politique de renouveau, Kane, en fin de compte, Kane donne espoir à ses lecteurs en annonçant vers la fin du roman que la synthèse est toujours valable et que le meilleur personnage peut le rendre possible. Demba se révèle donc comme le chef de fil du renouveau culturel que la Grande Royale rêve instaurer au sein du site culturel diallobé. Ceci explique pourquoi elle nomme Demba comme le remplaçant de Thierno. Elle se justifie ainsi :

Il est bien que ce jeune homme remplace le maître (...) Il n'a pas, il n'aura jamais ce goût du vieil homme qui préfère les valeurs traditionnelles, même condamnées et mourantes, aux valeurs triomphantes qui nous assaillent. Ce jeune homme est téméraire. Le sens du sacré ne le paralyse pas. (...) Mieux que tout autre, il saura accueillir le monde nouveau. (p. 133)

Son statut de modéré donne à Demba la capacité de promouvoir la coexistence des valeurs traditionnelles et les valeurs occidentales. Demba ne vit pas donc l'aveuglement identitaire qui paralyse Samba Diallo. Comme le note Oteng (2001: 82), « le nouveau chef religieux des Diallobé se positionne dans un lieu culturel différent de celui de son maître Thierno et de son ancien condisciple Samba Diallo » (p.). Ainsi la politique d'ouverture culturelle que prône la Grande Royale voit sa mise en œuvre par « un Demba voulant donner libre cours à la volonté de tous les Diallobé » (Oteng, 2001 : 82).

Le discours qu'il prononce le jour même de son investiture comme chef religieux du pays, démontre qu'il se prédispose favorablement à faire les modifications nécessaires à l'horaire de l'école coranique pour permettre aux parents d'envoyer leurs enfants à l'école française.

A la fin de la prière, Demba déclara qu'à partir du lendemain, il modifierait les horaires du foyer. Ainsi, tous les parents qui le voudraient pourraient envoyer leurs fils à l'école étrangère. Car, conclut-il, le Prophète (...) a dit: « Vous irez chercher la Science, s'il faut, jusqu'en Chine » (p. 134).

C'est un discours qui reconnaît l'ouverture culturelle ainsi que la reconnaissance de l'autre en termes d'interrelation culturelle et d'interdépendance des valeurs culturelles. Contrairement à l'opposition affichée par Thierno l'acceptation de l'école étrangère, Demba se positionne à l'intérieur de la religion islamique elle-même pour justifier sa politique d'ouverture culturelle. Même si la culture islamique constitue un système de valeurs et d'enseignement pour les Diallobé elle ne supporte pas néanmoins un refus catégorique d'une connaissance culturelle différente. En d'autres termes, au cœur même de l'Islam, il existe un lieu culturel qui peut servir de pont avec d'autres cultures. Il revient donc dire que le savoir et la foi peuvent couler d'une même source pour subvenir aux besoins matériels et spirituels des êtres humains. Alors le nouveau héros de Kane figurera dans un espace culturel où Thierno et Samba Diallo n'auront pas la chance de brandir la culture traditionnelle comme arme de préservation de soi.

En 1962, un an après la publication de *L'Aventure ambiguë*, dans une interview accordée à Kotchy, Cheikh Hamidou Kane déclare qu'il commence l'écriture d'un deuxième livre qui aura pour thème la synthèse des cultures africaines et occidentales telle qu'elle est réalisée aujourd'hui au Sénégal. De ce fait, tandis que dans *L'Aventure ambiguë* Kane décrit le drame qui naît du clash entre modernité et tradition, dans son deuxième roman, *Les Gardiens du Temple* (1981), ses deux créations se complètent et le personnage principal, Salif Bâ, se révèle comme la réincarnation de Samba Diallo qui, comme le révèle (2007 :129), a la lucidité et l'avantage de ne pas tomber pas dans les erreurs de ce dernier.

Jusqu'ici, nous pouvons prétendre que Kane fait agir ses autres personnages pour actualiser l'ambiguïté à laquelle l'aventure de Samba Diallo est vouée dès le début. Leurs activités sont coordonnées et dirigées vers l'accomplissement de l'ambiguïté. Samba Diallo est bien doué mais inapte à accomplir la tâche que lui confère son peuple. Il s'engage à accomplir cette tâche malgré lui. La fin tragique de Samba Diallo présente l'Occident et l'Afrique traditionnelle comme deux visions du monde incompatibles, deux univers mentaux antagonistes qui semblent perpétuellement irréconciliables. Son comportement montre qu'il est incapable de rapprocher harmonieusement sa spiritualité et la civilisation occidentale qui sont d'ailleurs nécessaires pour son bonheur en tant qu'être humain. Mais malgré tout, les prémices de cette conciliation sont décelables dans le roman mais d'une manière implicite surtout chez Demba. En effet, Cheikh Hamidou Kane indique à cet égard que les valeurs traditionnelles africaines ne doivent pas se reculer devant l'ampleur de la des exigences de la modernité. Il est nécessaire que l'on refuse de rompre avec la tradition et les valeurs de ses origines. Mais il est autant nécessaire de d'embrasser l'idée de modernisation. Moderniser la pensée et la société rend possible l'autonomisation de l'individu et l'interdépendance des sociétés.

CHAPITRE III

L'INITIE : BIEN-FONDE DU METISSAGE CULTUREL

Introduction

Maintes études anthropologiques révèlent que les cultures ne sont pas « des entités figées aux contours rigides » (Amselle, 2007). Au contraire, ce sont « des entités vivantes, dynamiques, hétérogènes, créant sans cesse du composite » (Fatima Ouachour, 2002). Par exemple, Eduardo Portella (1999) soutient que « le modèle identitaire absolu qui repose sur une culture unique, totale, dominante, intégrative » est un obstacle aux « mécanismes internes des cultures qui créent des changements nécessaires à tout épanouissement culturel ». Pour lui, « le racisme prospère lorsque l'on fait de la culture un absolu ».

Alors, passant du postulat que la définition de la notion de culture à partir de certaines formes de comportement associées à un groupe distinct par rapport à un autre est rarement suffisante, la question qui se pose c'est : de quelle façon peut-on apprécier les valeurs culturelles des uns et des autres dans un monde qui se rétrécit sans cesse sous les effets de la mondialisation ? De plus, s'il est valable de prétendre qu' « une culture n'est jamais une chose morte mais se transforme par sa capacité communicationnelle interne et externe », par quel moyen peut-on adopter une politique d'ouverture vers l'autre tout en assurant l'intégrité de son identité originelle ? Sous quelle forme le dialogue entre différentes valeurs culturelles se réalise-t-il au sein d'un

espace culturel donné? Des réponses adéquates à ces questions contribueront le fond de ce chapitre : a savoir le bien-fondé du concept de métissage culturel.

En abordant cette thématique hautement chère à Olympe Bhêly-Quénum, nous aurons comme point d'appui son œuvre, *L'Initié*, publiée en 1979 bien que le manuscrit soit achevé en 1964. Notre intérêt dans cet ouvrage se porte sur le fait que l'auteur se donne l'objectif d'éclairer le lecteur sur un univers culturel dynamique qui fait appel à l'interpénétration des valeurs et la redéfinition de l'identité culturelle des Africains issus de la colonisation européenne. A cet effet, notre propos consistera de vérifier la fiabilité de l'usage du concept de métissage culturel en tant que moyen permettant de dépasser le débat de la modernité opposée à la tradition au sein du site culturel africain.

L'auteur et son œuvre

Fils d'une mère *vodunsi* et d'un père européenisé, car catholique fervent et franc-maçon convaincu, Bhêly-Quénum se trouve dans un milieu familial un mélange de convictions religieuses et de spiritualités. Ce n'est pas surprenant que Olympe Bhêly-Quénum se révèle comme un grand connaisseur du monde fétichiste et de l'islam ; c'est un catholique fervent et époux d'une femme originaire de Normandie, France. Tout cela cohabite en lui sans hiatus, sans la moindre friction ni contradiction. Chrétien mais laïc, Bhêly-Quénum est le modèle d'un homme extrêmement indépendant dont les convictions chrétiennes et traditionnelles sont autant les siennes que ses engagements dans d'autres domaines.

Son voyage littéraire prend corps lors des « Indépendances » africaines, quand la brûlure du colonialisme ainsi que de la Négritude est encore vive. C'est l'époque où le surréalisme exige une rupture nette avec la tradition alors que le marxisme porte haut son idéal pour l'avancement social. Ces circonstances façonnent son âme, sa pensée, son œuvre. Professeur, journaliste, critique littéraire, chroniqueur culturel, tous attestent le fait que l'œuvre d'Olympe Bhêly-Quénou représente les multiples aspects d'une pensée fluide et mobile; c'est l'itinéraire d'une âme qui se cherche et se définit à travers le temps, l'espace, au même titre que les nombreuses fréquentations littéraires dont il s'inspire sans cesse. Tout de même, son désir d'écrire est motivé par ses constats en sociologie et en anthropologie qui, d'une manière concertée, lui permettent d'aborder les problèmes africains dans tous les domaines : culturel ou politique avec le maximum d'honnêteté.

Par le moyen d'un tel esprit libre et en cherchant à dépasser le thème de la lutte implacable entre la tradition et le modernisme caractérisant la littérature africaine francophone, Bhêly-Quénou, comme le souligne Brambilla (2001), « se met en marche pour se frayer une voie à lui » pour marquer son originalité. Cette voie s'annonce donc dans un discours qui s'écarte du terrain battu en visant le rapprochement pacifique de la tradition africaine et du modernisme. Ses propres mots dans une interview recueillie par Wauthier (2003) et publiée sur son site internet en témoignent : « J'ai toujours été...je suis toujours curieux d'apprendre, de comprendre, de savoir et que je pose des questions ... ». Profondément humaniste, il aborde la

question de l'avenir même de l'Afrique et d'une interculturalité authentique entre les hommes.

Dans *L'Initié*, ce roman qui peut passer pour une apologie du droit à la diversité, Quénum introduit ses lecteurs dans un état d'esprit permettant de dépasser l'espace qui sépare « les mythes fondateurs de l'idéal colonial » pour accéder à un stade de choix et d'équilibre où les idéologies de la pureté raciale sont vidées de leur fondement. L'auteur met en perspective la redéfinition des identités contemporaines comme elles se manifestent dans de multiples discours socioculturels qui sillonnent le monde culturel africain d'aujourd'hui. L'œuvre met en relief le héros Kofi-Marc Tingo dans son plein épanouissement où il fait face au conflit axiologique opposant des modes de savoir et de croire occidental et africain. Brambilla (2001) laisse entendre que Kofi-Marc Tingo, le protagoniste, semble bien représenter la situation psychologique de l'auteur. Fils véridique de l'Afrique-Mère, le protagoniste lord de son séjour en France et enfin à son retour en Afrique avec une nouvelle naissance, il ne renie rien de l'expérience occidentale. Ses expériences laissent entrevoir que c'est l'homme idéal que l'auteur aurait voulu être.

Les situations décrites dans l'œuvre mettent le protagoniste, Kofi-Marc Tingo, au carrefour de deux cultures nettement opposées l'une à l'autre où il est appelé à se « construire un monde nouveau » qui puisse relier les deux mondes originels dans une atmosphère d'interdépendance et de bonne entente. C'est pour cette raison que l'auteur contraint son héros à assumer le rôle d'un apologiste prônant l'idée d'un dépassement

identitaire qui méprise l'impérialisme culturel et toute tendance d'exclusion et de repli identitaire. Bhêly-Quénum le note dans un article publié sur son site internet que « Le docteur Kofi Marc Tingo est une synthèse de beaucoup d'Africains connus initiés dans leur pays natal. À partir de ses démarches lumineuses, Kofi-Marc laisse entendre qu'« il existe une tête lucide entre deux choix » (*L'Aventure ambiguë* : 164). De ce fait, *L'Initié*, sous le guide de l'auteur, nous entraîne sur les traces du personnage principal qui refuse de se plier au joug du repli identitaire.

Épitomé du métissage culturel

L'Initié, raconte l'histoire du Docteur Kofi-Marc Tingo. Pour reprendre les mots de Brambilla (2001), dans *L'Initié* se voit l'ébauche d'un héros africain occidentalisé, un homme sûr de lui-même, lucide, rigoureux, toujours maître de soi, qui fait face aux Européens, et souvent, s'oppose à eux avec la force tranquille de ses convictions. Ce personnage, « en partie autobiographique, est un héros symbole, type parfait et accompli de l'Africain moderne » (Brambilla, 2001). Après son initiation à la vie traditionnelle africaine au sein d'une grande famille traditionnelle, il est poussé vers deux autres initiations : à la religion catholique et à la culture occidentale, moyennant de brillantes études en France. Pour le narrateur, l'étude politique militante et [les] problèmes culturels négro-africains [constituent] le fondement de sa vie en France » (p.27). Il tâche d'apprendre à concilier, en lui-même, les plus grandes contradictions. Par des moyens appliqués, il s'adonne à l'école occidentale des approches

méthodiques spécifiques à la science européenne. Ayant fini ces études en médecine, il regagne son pays natal pour exercer son métier de médecin.

Son caractère emblématique et l'efficacité avec laquelle il exerce son métier de médecin sont le résultat de plusieurs facteurs. C'est le fils d'un père catholique, chrétien et d'une mère fétichiste, il est initié à la religion chrétienne et au culte vodun quand il est encore très jeune. Son oncle maternel, Atchê, lui transmet ce que l'auteur appelle volontiers la « force opératoire des noms premiers » quand il est âgé de quinze ans. L'atout que déploie Kofi-Marc, pour ainsi dire, est l'amalgame de la culture traditionnelle et des connaissances occidentales. Kofi-Marc est un modèle Africain du XXI^e siècle, un médecin formé en Europe mais qui reste entièrement africain et, grâce à son savoir-faire, il parvient à fournir des solutions aux problèmes qui affrontent sa société et ses contemporains. Intellectuel et savant, il exerce sa profession de médecin grâce aux connaissances qu'il acquiert à l'école européenne. Dans sa vie d'initié aussi bien que dans sa profession de médecin, Kofi-Marc utilise les pouvoirs que le privilège de *l'initiation* lui permet d'avoir pour guérir et sauver. En d'autres termes, l'initiation traditionnelle lui confère la capacité de résister à l'oppression des êtres, des choses et des phénomènes de la nature. En tant qu'initié unique de sa génération, il vit parmi les siens avec des savoirs multiples qui le dotent d'une capacité exceptionnelle et a cet titre le distinguent de tous autres détenteurs des savoirs unidimensionnels dont Djessou son adversaire aux pouvoirs maléfiques. Aux mots de l'éditeur, sa personnalité hors du commun, son savoir ainsi que :

la maîtrise de soi dont il fait preuve, ses pouvoirs sur les êtres trouvent leur source et leur efficacité dans deux traditions : celle, rationaliste, issue d'Europe ; l'autre, proprement africaine, fondée sur des connaissances d'un autre ordre, part de Dieu, force opératoire des noms premiers, et aussi pharmacopée africaine. (Présence Africaine, 1979)

Un fait donc est clair : Bhêly-Quénum réunit en son héros les pouvoirs de la science moderne et de la sagesse d'origine traditionnelle africaine.

Ainsi, Marc ajoute-t-il à ces connaissances d'ordre rationnel un savoir mystique. Celui-ci provenant de l'initiation ésotérique à la pensée traditionnelle africaine propre à son milieu culturel. Tout de même, Kofi-Marc renforce son statut d'initié en faisant preuve d'une parfaite maîtrise de lui-même et d'une extrême rigueur dans son observation et analyse des situations dans lesquelles il se trouve. Il affirme n'adhérer à aucune croyance ni à aucun dogme. Plus que médecin, il joue, au sein de sa société, un rôle d'éducateur et de promoteur d'une prise de conscience qui lui donne le pouvoir de s'insurger contre des traditionalistes ainsi que des évolués insensés. C'est un homme insoumis qui ne se soumet ni aux forces ancestrales, qu'il maîtrise, ni au Destin, qu'il combat. L'esprit libre dont il fait preuve le met dans la situation où l'Afrique et l'Occident ne luttent pas en lui. Il ne renie pas les forces irrationnelles constituant le fondement de son essence, plutôt, il les accepte et les respecte, mais à condition de les acheminer sur la voie du progrès.

Dans la figure de ce héros, l'on retrouve le point de confluence des valeurs africaines et occidentales. Bhêly-Quénum met en œuvre un mode de savoir-faire, une sorte de

créativité qui s'opère à l'aide des faits scientifiques et de la réalité du monde traditionnel africain. C'est un atout qui lui « permet de réinventer le monde au lieu de le subir » (Vezina, 2001 :154). Il se laisse habiter par le savoir africain et la connaissance scientifique. Il est détenteur de « la connaissance des choses cachées » faisant partie de son patrimoine culturel. Il n'est donc pas un *porteur culturel* victime d'une transformation culturelle. Maître de lui-même, il fait face courageusement à la situation culturelle qui se crée autour de lui avec clairvoyance. Il ne se réfugie pas dans le passé, il ne s'enferme pas dans sa culture, il ne conçoit pas non plus sa propre culture comme supérieure à celle de l'autre ; il ne souhaite pas conserver sa culture dite autochtone dans une supposée état de pureté.

Ne voulant pas s'immobiliser dans une seule idéologie, unidimensionnelle, Kofi-Marc se considère comme « détenteur d'une puissance archaïque, nègre » tout comme initié « à la médecine et à la psychanalyse » (p.177). Il fait usage des «noms premiers de toutes les chose » (p.15), de la pharmacopée indigène et de la médecine européenne. Grâce à l'usage des « noms premiers » des choses, des êtres et des phénomènes, « il est toujours à la hauteur de ses démarches : [il] guérit des maladies devant lesquelles bien de d'autres battent en retraite » (p.134). Il tient à guérir ses compatriotes de leurs maladies en tant que médecin « mais aussi de la peur et des sorciers. Marc est ainsi appelé à jouer le rôle de dirigeant et de guérisseur de sa société. Il déclare : « Voilà mon rôle, car je suis médecin, mais aussi un homme qui cherche à mieux connaître son pays » (p.153). On le voit bien, Kofi-Marc Tingo est un initié réel qui connaît son pays

dans ses profondeurs. C'est aussi grâce à sa connaissance des forces primordiales qu'il arrive à sauver ses camarades politiques, Marcel Fagbé et Klinkpin, des pièges de Djessou.

Pour cette raison, les situations du quotidien et les problèmes de ses concitoyens semblent toujours remédiables à Kofi-Marc, et il ne se sent jamais vaincu. Sa clairvoyance, ainsi que sa lucidité, s'articule pleinement dans l'opinion qu'il forme de lui-même : « Je ne suis ni chrétien, ni vodunsi ; ... je suis un authentique fils du Vodun ... » (p.87). Il note davantage qu'il n'est pas fait de l'étoffe qui permet de s'asservir à une religion, mais en tant qu'homme libre, il a du respect pour toutes sortes de croyances. Homme de synthèse, Kofi-Marc « n'opte ni pour la civilisation ancestrale, ni pour un progrès qui se colore un peu trop des feux de l'Occident » (Brambilla, 2001). C'est un intellectuel africain qui exploite lucidement les biens culturels provenant de l'Occident et des enseignements séculaire de l'Afrique traditionnelle.

Le docteur Kofi Marc Tingo fait preuve d'un réalisme admirable et c'est pourquoi il est respecté et craint de tout. Son appétit pour la connaissance n'a pas de limite ; ceci crée chez lui une modestie exemplaire parce qu'il ne se borne jamais à prétendre avoir assez de connaissance sur des choses : il cherche au contraire à mieux comprendre les « richesses malheureusement inexploitées et peut-être exploitables dont dispose l'Afrique Noire » (p. 15). A propos de cet érudit exceptionnel, un anthropologue français fait remarquer qu'il lui paraissait un Africain de taille à contribuer à une meilleure connaissance de l'univers secret de l'homme noir. Il ne nie ou ne veut renier

sa double identité: c'est une synthèse de tout ce qui est de bon dans l'Africain de même que dans l'Européen. Voilà pourquoi sa préoccupation n'est « pas de faire impression, mais d'amener les gens à aller ... au cœur des problèmes » (p.52).

L'initié est consacré aux problèmes africains dans tous les domaines : culturel politique et psychologique. Les réalités multidimensionnelles caractérisant les sociétés africaines se voient passées au crible dans *L'initié*. Ce sont des faits basés sur « d'irréfutables constats itératifs » que le héros fait dans sa société. L'idée de métissage chez Kofi-Marc, « sans ambiguïté ni phraséologie, dans un contexte pragmatique » (p.153), rassemble un certain nombre de thèmes y compris le problème de l'émancipation des masses populaires, de l'éducation civique, de la culture traditionnelle, l'assainissement de la politique (la suppression du népotisme, le tribalisme, le parasitisme et bien d'autres maux que les politiciens insensés s'obstinent à pérenniser.

Affront à toutes oppressions

Kofi-Marc se présente dans *L'Initié* comme agent promoteur du progrès dans la liberté. Il s'insurge contre toutes sortes d'illusion, d'angoisse et de déchirement dus à une approche unidimensionnalité à la vie et à la vision du monde. Son devoir consiste à mettre terme au règne des êtres monstrueux et malfaisants et de tous les symboles d'une tradition oppressive. Tout ce qui interdit à l'homme, tout ce qui peut le coincer dans un passé éternel, sans progrès, est dénoncé par ce personnage emblématique. Sa vision du monde exige également l'élimination de « toute adhésion à des idées reçues

devenues des monstres sacrés ». Le devoir de « l'initié de [est de] s'opposer judicieusement à toute forme d'oppression » dit-il. Pour lui, une révolte obligatoire doit être menée par *l'initié* « dans certains domaines dans l'ordre traditionnel » (p.22). C'est pour cela qu'il est acquis à la quête de la tradition pure qui fait progresser au lieu de servir d'alibi pour maintenir l'injustice. Il s'intéresse à des recherches traditionnelles humainement mises au service de l'homme : guérir et sauver. C'est dans cette perspective que « la force des choses simples » ainsi que l'utilisation du pouvoir des « noms premiers de toute chose » lui servent d'adjuvants dans sa résistance aux différentes formes d'oppression et d'exploitation.

Il est clair, à partir du récit, donc que Kofi-Marc s'engage dans la lutte entre la vie et la mort, le bien et le mal. En s'interposant entre le *Dieu chrétien* et *les dieux africains*, Marc se déclare ainsi un homme libre qui déploie toutes ses connaissances variées au profit du progrès social intégral et durable. En ce sens donc, c'est le thème du métissage culturel qui s'actualise en se posant comme le point d'appui autour duquel pivote la pensée de l'auteur. Il s'agit d'un esprit libre qui défie et porte à faux toute tendance consistant à avoir une vision absolue du monde. Dans sa pratique, quand les remèdes que la médecine occidentale lui permet d'administrer à ses patients échouent, il vient en aide aux patients en faisant recours à sa connaissance de la vertu des plantes et des noms premiers des choses afin de repousser ou de supprimer définitivement le mal. Pour Bhêly-Quénum (2008), le mal et la maladie sont considérés comme des obstacles à la vie et *l'initié* doit s'opposer à toute entrave à l'expression de la vie.

Dans la pratique quotidienne de sa profession, il utilise avec efficacité et conviction les forces absolument constructives pour rendre la vie beaucoup plus vivables pour tous ceux qui ont besoin de son service.

À travers le personnage du vieux sorcier Djessou, la forme oppressive de la tradition est vivement dénoncée. C'est significatif de noter que Djessou se sert lui-aussi de ces mêmes forces ancestrales que Kofi-Marc, mais il les utilise uniquement pour ses intérêts personnels et pour nuire aux autres, c'est-à-dire aux sujets plus faibles sur le plan spirituel que lui. La lutte contre Djessou se révèle donc comme celle d'un Africain moderne contre un mystificateur qui s'érige en dieu au nom de la tradition. On a affaire à « un devin charlatan mis en échec par un intellectuel africain fort du mécanisme positif des forces obscures de l'Afrique noire. Etant donné qu'il ne veut pas ramper devant un mystificateur, Kofi-Marc démontre sa haine pour l'avidité de Djessou en ces termes: « je hais ceux qui font mauvais usage de ces puissances en les commercialisant » (p.87). Pour lui, Djessou est un devin « né bête et méchant... inutile... un monstre » (p. 23) qui ne mérite pas l'importance qu'on lui accorde. Sans doute, peut-il peut compter sur son compatriote Messan qui est aussi d'avis qu'il est nécessaire de « Procéder à un profond recyclage et purger [leur] pays de mystères inutiles » (p.131). Annette Noutché de sa part pense que l'on doit « cesser de vivre dans un rêve et considérer le monde ou l'on est sous ses aspects objectifs et pratiques » (p. 133).

On voit donc dans cet affrontement l'image « d'une Afrique qui s'efforce de briser les chaînes d'une tradition étouffante ». Cette lutte, selon le raisonnement de Brambilla, « se présente comme une entreprise cosmique, morale et politique » : c'est une lutte cosmique à cause des forces qui entrent en jeu et régissent l'ordre de l'univers ; au sens moral, c'est la lutte entre le *Bien* et le *Mal* absolus. Dans le contexte politique, la lutte ainsi que la victoire définitive de Kofi-Marc sur le vieux Djessou se propose d'anéantir tout ce qui a une action destructive en Afrique au profit de l'épanouissement du continent.

Valeurs culturelles redynamisées

Le sens du culturel joue un rôle capital dans ce roman de Olympe Bhêly-Quénum. Il est évident qu'il met l'accent sur le fait que la culture désigne dans l'acception rendue célèbre par E. B Tylor (1871) comme un ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes, ainsi que les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société. C'est pour dire autant qu'il reconnaît le fait que la notion de culture renvoie à « tout ce que l'Homme a inventé pour rendre le monde vivable » (Robinel, 2006). Sa position sur la notion des valeurs coïncide avec l'affirmation de René Barbier qui postule que les valeurs culturelles ne sont que « la mise en jeu d'une dimension culturelle, qui remue les symboles, les mythes, les discours et les pratiques sociales » (René Barbier, 2007) à travers lesquelles une culture s'exprime et se différencie d'une autre.

Il est à noter donc que dans *L'Initié*, le sens de *tradition* ne signifie pas la nostalgie, de la part du protagoniste, d'une Afrique d'autrefois ni un repli identitaire comme il est le cas dans *L'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane. On a affaire à une Afrique occidentalisée dépourvu de toute idée d'exclusion. Ce n'est plus le cas d'un Noir civilisé qui est happé par la culture des Blancs. Le héros, Kofi-Marc, assume la liberté d'être lui-même, de s'accomplir, de s'épanouir. Il résiste à toute abstraction basée sur une relation oppositionnelle entre les cultures traditionnelles africaines et modernisme occidental. Il fait face à la réalité qui l'entoure sans illusions et sans défaillances et sans réserve. À travers ce personnage exceptionnel, Olympe donne à l'Afrique une vision, une image positive qui ouvre la voie à l'espoir.

On constate que la référence au passé chez Kofi-Marc « ne signifie ni idéalisation, ni adhésion totale (Brambilla, 1998). Le souvenir du passé et les événements du présent « s'entrecroisent, se juxtaposent, se fondent dans l'unité de [sa] conscience » (*ibid.*). La tradition, le rituel et la modernité s'entraident en jouissant d'une courtoisie incroyable sans mépris et sans vanité chez Kofi-Marc à l'évidence de l'interdépendance ou du rapprochement équilibré des cultures multiples qui façonnent son identité. Son évolution tout comme le cite culturel où il évolue se révèle comme un terrain marqué par des rencontres interculturelles. On constate que chez lui, les cultures indigène et exogène se servent de guide et de passerelle. Il ne veut pas avoir tort de se priver de lumières que les valeurs des deux mondes peuvent se porter conjointement. Ne voulant pas que sa propre culture « devienne un concept vidé de son dynamisme vital », Kofi-

Marc établit une « dimension dialogique » entre sa culture d'origine et les autres qu'il découvre surtout à travers l'éducation. Puisque qu'il est conscient du fait que les cultures ne sont pas des entités figées aux contours rigides, il valorise les rapports interculturels au sein de l'espace culturel dont il fait partie. Pour cela, il fait des deux cultures qui contribuent à son identité des entités vivantes, dynamiques et hétérogènes.

En tant qu'intellectuel cherchant sans cesse d'acquérir de nouvelles connaissances, il méprise « le modèle identitaire absolu qui repose sur une culture unique, totale, dominante, intégrative » qui n'est qu'un obstacle aux « mécanismes internes des cultures créant des changements nécessaires à tout épanouissement culturel » (Oteng, 2001). Dans son milieu culturel plutôt cosmopolite, il ne veut pas permettre à sa culture d'origine de devenir un absolu. Le lecteur remarque donc que le héros stigmatise l'inculture chez les Africains instruits qui prétendent pouvoir reléguer assez facilement leurs coutumes, leurs traditions et leurs mœurs au second plan.

Sa pratique de médecin « sur le terrain », ainsi que le journal qu'il fonde et qui, à plus vaste échelle, dénonce les abus sociaux et politiques, constituent les premiers pas du personnage vers l'accomplissement de sa mission. De ce fait, l'Africain face aux situations du monde actuel, ayant saisi la portée de *L'Initié* doit nécessairement faire quelques pas en arrière pour considérer ou reconsidérer les valeurs culturelles, voire culturelles de son pays pour s'interroger de la manière suivante : Qui suis je ? D'où

suis-je venu ? Où vais-je ? Ce questionnement est vraiment nécessaire parce que selon le constat de Kofi-Marc :

« les jeunes intellectuels ... à cause de leur lucidité ne veulent pas constituer des vases communicants parmi ceux que le régime colonial ... essaie de maintenir parce qu'ils en seront les épigones ; ce que veulent les jeunes, c'est briser les contradictions tant internes qu'externes dans tous les domaines établis, et contraindre à la nouvelle société africaine ... à faire face aux réalités africaines ... » (p. 30)

Ses jugements se penchent vers l'élimination des causes des inégalités sociales et économiques qu'il constate quotidiennement dans sa société. Contrairement à ses compatriotes ou aux Européens vivant sur place, « il n'anesthésie » pas sa sensibilité devant la misère humaine. Le contraste entre les quartiers européen et africain constitue toujours un choc pour lui, et selon lui, cette manière de ségrégation engendre la misère.

Même s'il ne se permet pas de céder à la pression sociale pour entrer dans l'arène politique, le lecteur se sent quand même plongé dans un contexte politique où le protagoniste n'hésite pas à dénoncer les pouvoirs despotiques dirigeants africains de l'après-indépendance. Les idées-forces qu'il porte et qui le portent sont puissantes et ont besoin d'un canal plus large que la vie d'un politicien pour être proclamées. Sa dénonciation est surtout dirigée contre les régimes politiques voraces ayant pour mission l'exclusion des compétences nationales de la gestion des richesses humaines, du sol et du sous-sol de leur pays. Pour lui, sa mission ne consiste pas seulement à

guérir les malades d'Oukô et de Djên'Keêdjê mais d'aider l'Afrique à se débarrasser de ses maux tant socioculturels que politiques. Alors sa haine pour la politique est le résultat de la mauvaise gouvernance telle qu'elle est pratiquée dans son pays. Il s'insurge contre les politiques « qui s'érigent en nouveaux dieux [et] introduisent la corruption des mœurs » (p.21) dans notre pays.

Aux ses yeux de Kofi-Marc, la politique est un art au même titre que la médecine et, pour cette raison, le dirigeant politique doit d'abord « comprendre les masses, déceler leurs secrets, appréhender les forces profondes qui motivent leurs actions et réactions, afin de toujours les prévoir pour les devancer » (p.72). Il profite de son audace et de sa position privilégiée pour dénoncer les abus et les supercheries dont procède la misère économique, morale et intellectuelle de la société africaine. Son rôle dans l'instauration d'une presse d'opinions est guidé par le désir de mettre fin à la cupidité de « ses congénères politiciens empoisonnés par Djessou ». Dans cette perspective, les traitements thérapeutiques que ceux-ci reçoivent de lui constituent un aspect de son rôle de médiateur du renouveau et du soulagement dans le contexte politique.

L'expression de ses désaveux à l'égard de la politique a pour but de détourner les « tragiques déconfitures » que connaîtraient les pays africains afin « de remédier à toutes les carences... » (p.28). C'est parce que selon lui, « sous nos yeux s'ourdit le piège d'un avenir obscur où tout va concourir à nous éliminer de nos propres problèmes et à nous rayer de l'Afrique de demain... » (p. 28). C'est également parce que « les hommes que [l'Europe] y installe progressivement à son propre service, en

utilisant de subtils moyens d'oppression et de répression, et même d'éviration psychologique ...» (p. 28), finiront par transformer les pays africains en « des corps sans âmes. » (p. 48). Il le trouve nécessaire de réagir vite et de faire disparaître ces politiciens : « Si non, dans cinquante ans, [l'Afrique] continuera d'être artificiellement dirigée par des cloportes, des amibes ou des ectoplasmes, comme c'est le cas actuellement, et de vivre la remorque de... grandes puissances » (p.49). En véritable justicier, Marc Tingo ne laisse à personne le loisir de se complaire dans l'illusion religieuse, politique ou éthylique. Par conséquent, il ne se laisse pas toucher par aucun des dogmes en vigueur dans sa société mais il se considère plutôt comme un être ouvert aux idées positives.

Une synthèse réalisée

Dans cette œuvre, l'on assiste à un éclatement des structures de la société traditionnelle dans la mesure où l'auteur fournit des stratégies de communication transculturelle qui se révèlent très nécessaires à la survie des populations qui existent sous l'influence envahissante des cultures dites étrangères. Kofi-Marc représente la synthèse parfaite des cultures africaines et étrangères. C'est une figure emblématique qui, à travers des démarches exemplaires, fournit des recettes positives sur le processus de formation des intellectuels africains en Afrique postcoloniale. Le docteur Tingo témoigne de la réalisation de la vision d'Olympe Bhêly-Quénum au sujet de l'harmonisation de l'Afrique et de l'Europe. Il va sans dire que cette idée de synthèse est une composante essentielle de la personnalité du Dr Kofi-Marc Tingo.

Ce n'est pas seulement ses démarches que l'auteur utilise pour promouvoir le métissage culturel ; son nom et son mariage de leur part font ressortir le bien-fondé du brassage auquel se rapporte *L'Initié*. Parmi les Fons du Bénin, Kofi est le premier prénom de tout garçon né un vendredi. Attachée à Kofi par moyen d'un trait d'union est Marc, un nom chrétien et européen à la fois. La composition de ce nom est hautement significative. Il s'agit là encore d'une preuve du rapprochement des éléments des deux mondes culturels principaux auxquels on a affaire dans l'œuvre, l'Afrique et l'Occident. De plus, le Dr Tingo se marie à une femme blanche, catholique. Ce qui est plus rassurant dans une telle alliance, c'est le fait que sa femme, Corinne, blanche, chrétienne et médecin, a une bonne compréhension du fonctionnement « des pouvoirs paranormaux » que son mari met au service de tous ceux qui ont besoin de lui. Kofi-Marc et sa femme Corine représentent donc le vrai visage d'un métissage qui interpelle à prendre des mesures nécessaires pour faire taire le bruit assourdissant des préjugés et des formules toutes faites.

Même si selon les anthropologues toute culture est autonome par rapport à son milieu, temps et espace, Olympe Bhêly-Quénum, dans son roman, dépasse cette vision des choses et met en évidence le fait qu'il vaut la peine d'embrasser le métissage culturel dans toutes ces dimensions progressistes. Ceci explique pourquoi toute l'œuvre est portée vers toutes sortes d'idées et de qualités grâce auxquelles Kofi-Marc arrive à résister à l'invasion de son monde par un choc culturel. Le héros d'Olympe Bhêly-Quénum évolue dans un lieu d'emprunts, de rencontres, d'affrontements, d'amitiés,

d'amour et de rejets. C'est un espace où plus d'une culture se donnent rendez-vous au profit d'un métissage des valeurs culturelles. Il se reconnaît comme un produit culturel résultant de l'influence dynamique des civilisations en contact.

En cherchant à dépasser « des analyses des contacts des cultures traitées très souvent dans leurs dimensions oppositionnelles », Kofi-Marcil arrive à devenir « le garant d'une culture ranimée ». C'est dire qu'il fait état d'un certain type de connaissance qui oblige « à franchir les frontières » ; connaissance qui rend possible l'interpénétration des valeurs et le « patchwork des identités ». Il considère les exigences de son temps comme un moyen de ré-interrogation « du sentiment de posséder une identité stable et définitive ». Par conséquent, il ne considère pas le milieu culturel où il trouve comme clos et stable. Tout de même, il ne considère pas sa culture d'origine comme une esquisse dont les contours sont fixés. Il démontre qu'il se trouve plutôt dans « un lieu d'intégration (un melting-pot) de toutes les dimensions de la vie humaine : société, culture, valeurs ».

Si en exerçant son pouvoir d'initié, Kofi-Marc Tingo parvient à réconcilier les traits culturels africains et européens, c'est grâce au savoir-faire qu'il acquiert des systèmes multiples. C'est surtout par le biais de sa compréhension profonde des bienfaits du métissage culturel. Ainsi, d'après Martel (2003), Kofi-Marc « est-il invité à parachever son identité en devenant un homme intégral, transparent, souple et fonctionnel à l'égard des injonctions implacable des idées et des faits qui le poussent à l'action ». Ce sont ces facteurs d'influence qui se rencontrent en lui-même, qui font de lui « l'agent

potentiel d'une médiation entre la nature et deux cultures » (ibidem). Il ne peut accomplir cette médiation qu'en tenant compte à la fois des principes de la science occidentale et du « processus [...] interne, secret, lié à la nature » (p. 171).

Le métissage vécu et décrit dans *L'Initié* fait appel à la notion de culture de telle manière qu'elle est pratiquement vidée de toute idée de repli identitaire. Il favorise une vision cosmopolite « du monde servant [à] neutraliser les effets négatifs des visions défavorables portées sur le peuple noir. » (Asaah 1999 :13). Le métissage culturel permet de briser ce que Der Iba Thiam appelle « l'impérialisme de la pensée. » En reconnaissant ce fait donc, il valorise la maîtrise des valeurs acquises à travers l'initiation traditionnelle et les études scientifiques.

Même si des conflits persistent dans sa vie, Marc parvient à un métissage relativement harmonieux entre les éléments africains et européens de son éducation. Il a été initié selon la tradition et incarne un mouvement d'avant-garde, se trouvant au cœur des enjeux conflictuels entre la modernité et les forces rétrogrades du milieu africain incarnées par Djessou. (Martel, 2003)

C'est pour dire qu'en dépit du fait qu'il bute souvent sur des obstacles quasi dangereux, Kofi Marc Tingo fait tout de même des efforts méritoires pour s'acquitter honorablement de sa noble mission. S'il n'abdique jamais son devoir, c'est surtout parce qu'il aime avec passion son métier et son devoir de sauveteur.

Par le moyen de l'optimisme rayonnant qui caractérisent les démarches glorieuses de Kofi Marc Tingo, Bhêly-Quénum ouvre une voie où l'idée de métissage exige la

grande nécessité de rester soi-même dans « la mouvance des perceptions et des incertitudes ». D'après Martel (2003), l'auteur propose une vision de l'existence où le métissage devient *un tiers espace* exceptionnel mais riche de possibilités, où il appartient à chacun de cerner ce que l'on est et ce dont l'on n'est pas. Olympe Bhêly-Quénum cherche à le montrer que, de toute façon, des cultures en présence ne coexistent pas aussi sereinement comme l'on l'aurait voulu. C'est pourquoi il place son porte-parole dans une société qui fait ressentir le visage réel du défi qui doit être relevé pour pouvoir rendre possible les bénéfices du métissage culturel.

À travers l'énonciation de son personnage, l'auteur s'énonce lui-même et se prononce sur les solutions à apporter aux problèmes qui confrontent sa société. Le héros de Bhêly-Quénum résout un potentiel conflit culturel et finit par accomplir sa fonction médiatrice entre les deux cultures principales qui l'entourent. Par le biais des actions exemplaires qu'il entreprend, il arrive à faire régner le métissage culturel dans son monde qui se veut cosmopolite. S'il fallait résumer l'approche de Quénum en une phrase l'on pourrait suggérer qu'il réussit à trouver un compromis entre les mythes fondateurs de l'idéal colonial et la culture traditionnelle africaine. Ceci laisse entendre que seule la vie fondée sur le métissage pourra mettre fin à l'aliénation culturelle qui guette les peuples issus de la colonisation.

Il revient à dire donc que Kofi-Marc Tingo est la synthèse vivante des approches méthodiques spécifiques de la science occidentale, et « d'une puissance archaïque, d'une force nègre » à laquelle il est initié. Le Docteur Tingo reste toutefois un Africain

moderne ; sa victoire sur le vieux Djessou symbolise aussi une Afrique ouverte au « progressisme des lumières ». Par le biais de qualités exceptionnelles de son porte-parole, Olympe Bhêly-Quénum provoque une réflexion sur l'idée de dépassement culturelle à travers l'itinéraire d'un médiateur qui fournit des éclairages sur la culture de son origine et la bonne entente qu'elle entretient avec celle de *l'autre*. Il est bien évident que l'auteur cherche à débarrasser l'espace socioculturel de l'« ethnocentrisme » et du racisme. Il ne s'agit plus de choisir en excluant mais le réconcilier en intégrant. La vie en Afrique postcoloniale est teintée de métissage et tout le monde est invité à la grande célébration organisée par Quénum sans barrières politiques, sociales, économiques ou linguistiques. L'on ne doit pas perdre de vue le fait que « la synthèse Afrique-Occident » ne s'accomplit qu'au prix d'une lutte que seuls des sujets fermes, rigoureux, sont lucides et sont capables de gagner.

CONCLUSION

LES AUTEURS VIS-A-VIS DE L'IDEE DE METISSAGE

Les deux œuvres constituant l'objet de notre analyse reflètent des éléments autobiographiques. Ce sont des analyses faites par Cheikh Hamidou Kane et Olympe Bhêly-Quénum sur la question de l'identité culturelle en Afrique postcoloniale. Leurs engagements résident dans leur intimité avec la vie sociale, culturelle et politique des milieux culturels qui les ont formés. Il est à noter que les deux auteurs sont solidement enracinés dans leurs traditions d'origine. Tout de même, ils ont fait l'école européenne. Ils ont voyagé à la poursuite des études de haut niveau en France. Kane a fait des études en philosophie tandis que Bhêly-Quénum est spécialiste des études littéraires générales. Ils regagnent leurs pays d'origine après leurs études. En se préoccupant des problèmes socioculturels, et ils font usage des personnages à caractère autobiographique pour faire passer leurs messages.

Notre analyse révèle que les portraits des deux héros sont organisés autour de la tension entre le modernisme et les valeurs traditionnelles. Les contextes géographiques dans les romans se ressemblent et se distinguent à la fois. *L'Aventure ambiguë* se déroule dans un milieu islamisé récemment placé sous le joug occidental tandis que *L'Initié* est sujet à l'effet conjoint des pratiques religieuses africaine et occidentale. Kofi-Marc arrive à surmonter l'intolérance culturelle par un effort d'ouverture promouvant l'interrelation pacifique des valeurs de diverses sources alors que Samba Diallo en devient victime parce qu'il est psychologiquement éloigné de

cette réalité. Il trébuche et échoue juste parce qu'il n'arrive pas à guider son peuple à vivre la double identité issue de l'espace modernité-tradition. Il n'arrive pas à trouver la synthèse entre les valeurs traditionnelles africaines ce qu'offre la modernité aux Africains européens.

Précisons le fait que dans *L'aventure ambiguë*, l'auteur tâche uniquement de soulever les dangers qui s'associent à la quête de la pureté identitaire. Ainsi, il s'intéresse au dépistage du problème et non pas nécessairement aux solutions. Alors, Kane fait de son roman une sorte de médiation implicite reconnaissant les exigences de son temps. Kane fait agir son personnage principal dans un milieu clos régi par la foi islamique ascétique. Samba Diallo se range ainsi parmi les héros des romans africains qui, le plus souvent, le trouvent très difficile de regagner leurs origines et de mettre leur connaissance au service de leurs communauté. De ce fait, il devient victime des circonstances qui l'entourent parce qu'il se montre incapable à faire la synthèse.

En tenant compte de ce fait, dans *L'Initié*, Bhêly-Quénum fait apparaître son porte-parole dans un environnement bourrée de traditions de diverses sources pour montrer que l'acceptation ainsi que la mise en œuvre du métissage culturel est désormais indispensable dans le milieu culturel africain. Kofi-Marc parvient à trouver une formule très efficace lui permettant d'être bénéfique à son peuple grâce à son double pouvoir ou savoir-faire acquis. Nous sommes de l'avis que, le triomphe de Kofi-Marc est aussi une victoire symbolique de l'auteur en tant que défenseur du métissage culturel et, bien plus, une victoire communautaire renfermant la voie au salut collectif.

En raison du compromis trouvé entre les valeurs culturelles africaine et européenne, Kofi-Marc est en mesure de dompter sa situation de cultures diverses faisant de lui l'épitomé exemplaire du métissage culturel. Il laisse des empreintes du succès d'un monde régi par la bonne entente entre des valeurs culturelles hétérogènes

En égard aux expériences personnelles des auteurs, il devient clair qu'ils ont le désir de dépasser la simple volonté de classification et d'exclusion pour pouvoir reconnaître les liens qui existent entre les valeurs identitaires marquant les Africains de l'après-indépendance, des valeurs qui doivent nécessairement coexister dans une relation régie par le respect réciproque. Le métissage culturel se révèle donc comme le meilleur remède problème de l'identité associé à toute forme de domination, de marginalisation, et de discrimination marquant atteint la personnalité des Africains issus de la colonisation. Comme le note Kane (2001), « l'extérieur ne constitue pas nécessairement de danger pour l'homme africain ». Le pouvoir de la culture occidentale ne doit, en aucun cas, « détruire l'empreinte culturelle profonde que les traditions ancestrales africaines, religieuses ont laissée sur nos peuples » (Ibidem). On peut se permettre de s'ouvrir aux valeurs étrangères, d'aller à la rencontre de l'*Autre*, mais une exigence fondamentale demeure : l'on doit rester proche de sa tradition africaine. C'est dire que toute société doit veiller jalousement au respect des normes et des principes jugés favorables à l'épanouissement collectif qu'elle a établis et que chacun de ses membres est appelé à préserver. Car souligne si bien Druon (2005), le

« métissage culturel et intellectuel est le salut des nations, l'espoir des civilisations modernes.

Bibliographie

Corpus

Bhêly-Quénum, O. (1979). *L'Initié*. Paris, Présence Africaine.

Kane, C. H. (1961). *L'Aventure Ambiguë*. Paris : Julliard, Domaine Etranger.

Critiques et autres

___ (1974) *Etudes littéraires* (481) vol. 7, décembre n° 3.

___ Métissage, Dictionnaire de la Nouvelle Langue française, décembre 2007.

Akindjo, O. (2007) « Poétique de la relation scolaire dans le roman francophone ». (pp.125-177) Thèse inédite de Doctorat présentée à Graduate School of The Ohio State University, Ohio,

Amselle, J.-L. (2005) *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Champs Flammarion.

Amselle, J.-L. (1999). *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Éd. Payot.

Amselle, J.-L. (2000). « Le métissage, une notion piège » in *Sciences Humaines*. (p.50-51).

Audinet, J. (1999) – *Le temps du métissage*. (p.149) – Editions de l'Atelier

Assah, A. H. (2001). « Coexistence et fonctionnalité des discours dans le roman oust-africain de langue française ». (p 13).

Bastide, R. (1960). « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres » in « Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique ». *Métissages* (Tome II) *Linguistique et anthropologie*. In texte (Benoist J., 1990)

Benoist, J. (1963). *Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée* (p.191). Paris : Masson.

- Bernd, Z. (1986): «La quête d'identité: une aventure ambiguë,» *Voix et Images* 12:1 21–26.
- Bhabha, K. H. (1994). *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- Bhêly Quénom, O. (1975)., in «Histoire et conscience nègres», Ki-Zerbo, J. *Présence Africaine* 30.
- Bhêly-Quénom, O. (2006, janvier 5). Propos recueillis par Giacomo Leopardi Zibaldone. *Le Quotidien Sénégal*.
- Bonniol, J.-L., (2001). *Paradoxes du métissage*. Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Bocquet-Appel J.P., 1988. « Deux ou trois choses que je sais d'elle : l'anthropologie physique institutionnelle en France ». *Écologie Humaine* VI, 2, pp. 41-65.
- Brench, A. C. (1967). «The Novelists' inheritance» in *French Africa*. London: Oxford University Press.
- Cailler, B. (1982): « L'Aventure ambiguë: autobiographie ou histoire d'un peuple». *French Review* 5, 752–760.
- Carrabino, V. (1987): «Kane and Badiane: the Search for the Self». *Rocky Mountain Review of Languages and Literatures* 41 65–72.
- Cartey, W. (1969). « Introduction à *Ambiguous Adventure* de Cheikh Hamidou Kane » in *Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, Dakar, mars 26-29 1963 (Dakar 1965)* New York: Collier Books.
- Césaire, A. (1973). « Discours sur l'art africain » in *Les écrivains de la négritude* (91). Paris, Ellipses Editions Marketing,
- Chantraine P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* in Ouachour Fatima (2002) in « Approches conceptuelles du métissage culturel en Afrique du Nord ancienne ». Thèse inédite de Doctorat présentée à Université de Nantes.
- Chartier, M. (1974): «L'eau et le feu dans *l'Aventure Ambiguë*,» *Présence Francophone* 9 15–25.

Claire-Neige J. (2001) *Les écrivains de la négritude* (p. 90 – 91). Paris, Ellipses, Editions Marketing,

Cnockeart, A. (1978) «La dimension religieuse de *L'Aventure Ambiguë* » (p. 23 – 37) *Telema*, Kinshasa 13 janvier- mars.

Cuche, D. (1994). « Le concept de principe de coupure et son évolution dans la pensée de Roger Bastide in Ph Laburthe-Tolra (dir), Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme. Paris : L'Harmattan.

Dear, M. & Burrige, A. (2005, décembre). « Cultural Integration and Hybridization at the United States-Mexico Borderlands » *Erudit: Cahiers de géographie du Québec, Conflits, Proximité, Coopération*. Volume 49, numéro 138. Département de géographie de l'Université Laval.

Der Thiam, I. (1971/2) « Le rôle de la culture dans le développement » in *L'Afrique littéraire*.

Eboussi, F. (1964) « *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane ; quelques entretiens avec Cheikh Hamidou Kane » (p.214). Abbia 6.

Gikandi, S. (1988) « The Biographical Narrative » in *Reading the African Novel* (p. 41-70). London, Villiers Publications.

Gleason, J.I. (1965). *This Africa: Novels by West Africans in English and French*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse* (p.345). Edition Fayard.

Gruzinski, S. & Benat-Tachot, L. (2001) « Passeurs Culturels : Mécanismes de métissage » (p. 2201, 319). Maison des sciences de l'homme.

Gruzinski, S. (2002). *The Mestizo Mind: The intellectual dynamics of colonization and globalization*. Routledge.

Gulinsky, S. (2004). *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation* » (p.468). Paris : Éditions de La Martinière.

Jaunet, C.-N. (2001). *Les écrivains de la négritude*. Paris: Ellipses Editions Marketing.

Kane, C. H. (1961). «Comme si nous nous étions donné rendez-vous.» *Esprit* 2: 47–62.

- Kane, F. (2001) « L'éducation coranique dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane » *Ethiopiennes Revue négro-africaine de littérature et de philosophie* numéros 66-67
- Kimoni, I. (1975). *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre.
- Ki-Zerbo, J. (1975). « Histoire et conscience nègre, » *Présence Africaine* 30.
- Kurtovitch, N. (2003). « Tentation Caméléon et Métissage Culturel. » *Francopolis*, octobre.
- Kotchy, B. (1962) *West Africa* (N° 2350, June 16, 64 - 9)
- Laplantine, F., & Nouss, A., (2001). *Métissages. D'Arcimboldo à Zombi*. Pauvert.
- Latouche, S. (2005). *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris : Ed. La Découverte.
- Littre E., (1866-1877). *Dictionnaire de la langue française*. Éd. avec supplémentaire 1.
- Littre, P.-E. [1863-1872]. *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Hachette 2000.
- Littre, É. M. P. (1862) « Histoire de la langue française, a collection of magazine articles » in *Dictionnaire de la langue française* (1863-1872).
- Malraux, A. (1988), cité par Henri Bénac dans *Guide des idées littéraires*. Paris : Hachette.
- Martel, J. L. (2002). *Redevenir nobles : La poétique de la mythification pour une lecture du roman africain francophone*. Thèse inédite de doctorat, Université Laval, décembre.
- Martel, L. (2003.) « Modes conflictuels de savoir et de croire. *L'initié* d'olympie Bhêly-Quénum » , *Ethiopiennes* n°71. Littérature, philosophie, art et conflits, 2ème semestre.
- Mattelard, A. (2005). *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris : Ed. La Découverte, coll. « Repères ».

- Mbabuike, M. (1981). « Kane's *Ambiguous Adventure*: Dichotomy of Existence and the Sense of God. » *The Journal of Ethnic Studies*.
- Melonnée, T. (1972). «Analyse et pluralité. Cheikh Hamidou Kane et la folie dans *l'Aventure Ambiguë*,» *Diogène* 80.
- Miller, H. (1990) : «*L'Aventure Ambiguë* vue de dedans: perspectives islamiques,» *French Studies in Southern Africa* 19 52–70.
- Mongo, B. (1978) « Identité et tradition » 9-26 in Michaud, Guy (Ed). *Négritude: tradition et développements*. Paris: PUF.
- Monteil, V. (1961). Préface de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane (pp. 1-10) Paris, Éditions 10/18 Domaine Etranger
- Mortimer, M., (1990). *Journeys through the African Novel*. London: Heinemann,
- Neuville, H. (1933). *L'espèce, la race et le métissage en anthropologie*. Paris, Institut de Paléontologie Humaine p. 512.
- Ngara, E. (1990). Préface de *Ideology & Form in African Poetry: Implication for communication* (p. xi-xiii). London: Heinemann.
- Oteng, Y. (2001). « Enquête Sur la pluralité culturelle: identité et marginalisation dans le roman francophone colonial et postcolonial (Chraïbi, Kane, Kourouma, Boudjedra, Ben Jelloun) ». Thèse inédite de doctorat présentée à Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati.
- Ouachour F. (2002)« Approches conceptuelles du métissage culturel en Afrique du Nord ancienne ». Thèse de Doctorat, Nantes.
- Pageard R. (1966), *Littérature négro-africaine : Le mouvement contemporain dans l'Afrique Noire d'expression française*. Paris : Le Livre africain.
- Peyras Jean. (1991) « Identités culturelles et métissages ethniques dans l'Antiquité ». Cahiers CRLH-CIRAOI, Métissages, Littérature-Histoire, tome I, Université de la Réunion.
- Portella, E., (1999) « Culture clonée et métissage.» Conférence donnée dans le cadre des Entretiens du XXI^e siècle au Siège de l'UNESCO à Paris.

Reboul, O. (1992). *Les valeurs de l'éducation*. Paris : PUF.

Ruffié, J., (1976). *De la biologie à la culture*. Paris : Editions Flammarion.

Samama, E. C. (1999). « Etymologies des métissages, in Histoire des métissages hors d'Europe » Ouachour Fatima (2002) dans « Approches conceptuelles du métissage culturel en Afrique du Nord ancienne ». Thèse inédite de Doctorat présentée à Université de Nantes.

Schmidt, N. (2003) *Histoire du métissage* (p., 223). Éditions de La Martinière.

Senghor, L. S. (1956) « Nous sommes des métis culturels. » *Bulletin de l'Association musulmane des étudiants africains de Dakar*. Paris : *Ethiopiennes* p.120.

Senghor, L. S. (1971. « Problématique de la négritude » in Actes du colloque sur la négritude. Présence Africaine p.

Tachot, L. B. & Gruzinski, S., (2001). *Passeurs culturels, Mécanismes de métissage*. Paris : Ed. Presses universitaire de Marne-la Vallée.

Taguieff, P.-A. (1991). « Doctrine de la race et hantise du métissage : frgment d'une histoire de la mixophobie savante ». *Métissage*. Paris : La Pensee sauvage.

Tardif J.et Farchy J. (2006). *Les Enjeux de la mondialisation culturelle*. Paris : Hors Commerce.

Van Den, P.L. B. (1967). *Race and Racism a comparative perspective*. New-York John Wiley and Sons.

Veziņa, J.-F. (2001). *Les hasards nécessaires : La synchronicité dans les rencontres qui nous transforment*. Montréal : Éditions de l'Homme.

Warnier, J.-P. (2004.). *La Mondialisation de la culture*, 3e éd., La Découverte, coll. Repères.

Woods, K. (1969) « Foreword to the American Edition » of *Ambiguous Adventure* by Cheikh Hamidou Kane. New York: Collier Books.

Sources Internet

_ « Déterminisme biologique et société: racisme, Eugénisme et Politique ». Récupéré le 28/3/2008 de : <www.comelive.fr>

_ « Entretien avec Olympe Bhêly-Quénum. » Récupéré le 19/03/08 de : <www.obhelyquenum.com>

_ *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane : réflexions philosophiques sur l'identité. Récupéré le 19/03/08 de : <<http://www.iphi.net/>>

Aire, O. V., (1982). « Mort ou devenir: lecture thanato-sociologique de *L'aventure Ambiguë* », USA French Review, Vol. LV No.6, May. Récupéré le 28/03/2008 de : <<http://www.jstor.org/action/showpublisher?code=french>>

Amselle, J.-L. (2000) « Le métissage, une notion piège » in Sciences humaines. *Ressources pédagogiques pour les professeurs de sciences économiques et sociales des lycées (SES), 2007*. Récupéré le 19/03/08 de : <<http://www.melchior.fr/le-metissage-et-la-purete-des.3268.o.html>>

Amselle, J.-L. (2007). « Métissage culturel : interculturels » : *Melchior : Ressources pédagogiques pour les professeurs de sciences économiques et sociales des lycées (SES)*. Récupéré le 19/03/08 de : <<http://www.melchior.fr/le-metissage-et-la-purete-des.3268.o.html>>

Barbier, R. « Métissage, éducation et Orient ». iCampus 2002. Récupéré le de : <www.iCampus.ucl.ac.be/M2/>

Benoist, J. « Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique », publié dans l'ouvrage collectif, *Métissages (Tome II) Linguistique et anthropologie* (1990) Actes du Colloque International de Saint-Denis de La Réunion, (2-7 avril, pp. 13-22. Textes réunis par Jean-Luc Alber, Claudine Bavoux et Michel Watin. Publication de l'Unité de Recherche associée (U.R.A. 1041) du CNRS, 1991. Paris : L'Harmattan, 1992, 324 pp. Récupéré le 19/03/08 de : <http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/metissage_biologique_fait_social/metissage.html>

Brambilla C. « L'Afrique d'Olympe Bhêly-Quénum.» Récupéré le 21/3/08 de : <www.obhelyquenum.com/brambilla.htm>

Dear, M & Burrige, A. "Cultural Integration and Hybridization at the United States-Mexico. *Borderlands Érudit: Cahiers de géographie du Québec, Conflits, Proximité, Coopération*, Volume 49, numéro 138, Décembre 2005, Département de

géographie de l'Université Laval. Récupéré le 11/3/2008 de:
<<http://www.erudit.org/revue/cgq/2005/v49/n138/012559ar.html>>

Delavaux, M. « Le tiers espace de la folie dans *Ourika, Juletane et L'Amant*. »
Mots Pluriels no 7. 1998. Récupéré le 06/04/04 de :
<www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP798md.html>

Dziedzic, A. « La représentation de la mort dans *L'aventure Ambiguë* de Cheikh
Hamidou Kane ». Récupéré le 19/03/08 de :
<<http://www.phil.muni.czdziedzic99.pdf>>

Elraz, K. « *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. » Récupéré le
15.3/2008 <www.afrik.com>

Kane, F. « L'éducation Coranique Dans *L'aventure Ambiguë* De Cheikh Hamidou
Kane ». *Ethiopiennes* Revue négro-africaine de littérature et de philosophie numéros
66-67. Récupéré le 19/03/08 de: <<http://refer.sn/ethiopiennes/rubrique.php?id-rubrique=461>>

Koudoadinou, R. « Les nouvelles d'Olympe Bhêly-Quénum ». Récupéré le
19/03/08 de : <<http://www.africatime.com>>

Lamine, D. « *L'Initiee* dans l'historicite de la littérature nrgro-africaine ». Récupéré le 21/3/08 de: <www.obhelyquenum.com/l'initie_diakate.htm>

Moreau, J. « Entretien avec Olympe Bhêly-Quénum ». *Le Maillon* n 101A, février
2008. Récupéré le 19/03/08 de : <www.obhelyquenum.com/wauthier.htm>

Ouachour, F. « Légitimité d'une approche pluridisciplinaire sur le métissage
culturel en histoire ancienne. Janvier, 2006. Récupéré le 23/03/08 de : <
<http://chercheur.over-blog.net/arti-1721412.html>>

Petroni, L. « Senghor, sensuel et plurivalent poète civil : identité, émotion,
universalité ». *Ethiopiennes* n°56, revue semestrielle de culture négro-africaine,
2ème semestre 1992. Récupéré le 19/03/08 de:
<<http://refer.sn/ethiopiennes/rubrique.php?id-rubrique=67>>

Poddar, N. « *L'hybridité dysphorique dans L'Aventure Ambiguë de Cheikh
Hamidou Kane*. » *Florida, Boundaries and Limits of postcolonialisme :
anglophone, francophone, global international colloquium*. University of
Pennsylvania 2006. Récupéré le 19/03/08 de :
<<http://www.fsu.edu/~icfs/index/htm>>

Robinel, R. « Métissage des Cultures et Lionisme ». Lions Clubs International, District 63, P.D.I. Trois Ilets, Martinique, Novembre 2006. Récupéré le 11/03/2008 de: <<http://lionsdistrict63.org/metissage-et-lionisme.php>>

Salien J-M. « Appropriation et publics du discours antillais. » *Mots pluriels* no 8. Octobre 1998. Récupéré le 13/03/2008 de: <www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP898jms.html>

Tchapda Piameu, D. « Le futurisme ou l'identité culturelle africaine comme projet historique ». *Mots Pluriels*, octobre 1998. Récupéré le 19/03/08 de : <www.arts.uwa.edu.au>

Torabully, K. (2001, octobre) *Métissage – ses aspects. Germ.* Récupéré le 28 mars 2008 de www.mondialisation.org>

Volet, J-M. « Une lecture du dernier livre d'Henri Lopes, *Le Lys et le Flamboyant* » *Mots Pluriels*. No. 7 1998, The University of Western Australia. Récupéré le 21/3/2008 de <<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP798jmvarticle.html>>

Wauthier. C. « Olympe Bhêly-Quénoum : entre L'Europe et L'Afrique ». *Chroniques Livres un auteur à découvrir*. Récupéré le 19/03/08 de : <www.obhelyquenum.com/wauthier.htm>

Zemon, D. N.. (1995). « Métissage culturel et méditation historique. » *Conférences Marc Bloch*. Mis en ligne le 11 juillet 2006. Récupéré le 13/3/2008 de: <<http://cmb.ehess.fr/document114.html>>

Zila, B. (1986). « La quête d'identité : une aventure ambiguë », *Voix et Images*, vol. 12, n° 1, (34), p. 21-26. Récupéré le 04/04/08 de : <<http://id.erudit.org/iderudit/200603ar>>

Zilpha, E. (1976) « La Foi Dans *L'aventure Ambiguë* » *Ethiopiennes* n° 7 revue socialiste de culture négro-africaine. Récupéré le 19/03/08 de: <<http://refer.sn/ethiopiennes/rubrique.php?id-rubrique=67>>