UNE ANALYSE DU THEME VERITE/MENSONGE DANS *MONNE, OUTRAGES ET DEFIS* D'AHMADOU KOUROUMA

THESIS

Submitted in fulfilment of the requirements for the Degree of

MASTER OF ARTS

of the University of Cape Town

by

Janet Marsh

December 1997

The University of Cape Town has been given the right to reproduce this thesis in whole or in part. Copyright is held by the author.

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

University of Cape Town

Je tiens à remercier:

- Ma directrice de thèse, Madame Anny Wynchank, pour son aide et sa patience inestimables.
- Mes collègues dans le département de Français de l'Université de Rhodes pour leur soutien et leur encouragement.
- Rhodes University for the Research Grant it awarded me.

ABSTRACT

Monnew, the second novel of Ahmadou Kourouma, published in 1990, relates the history of a fictitious Malinke kingdom, Soba, in the north-west Ivory Coast, from pre-colonial times in the late nineteenth century to the beginnings of the post-colonial era.

One of the aims of the novel is the demystification of some versions of African history, especially histories of the colonisation of West Africa by the French. We demonstrate how Kourouma demystifies some official accounts of colonial history, presenting his account of the period through the eyes of the Malinke. We make a number of references to more modern or less biased accounts of the times which give credence to the Malinke/Kourouma version.

Kourouma also demystifies traditional African leaders via the character Djigui, King of Soba. The thesis argues that this demystification is effected by making the figure of Djigui a parody of the legendary hero of traditional oral litterature, thereby revealing his true nature. Subsequently we show how, by creating subtle parallels between the characteristics of the traditional leader and the "charismatic" post-colonial leader, Kourouma also defaltes the public image of such personae. At the same time he creates a more universal image of the flaws of those in power.

Extending the idea of the unreliability of people who hold any kind of power, Kourouma casts doubts on the ability of various intermediaries and of sacrifices to predict the future or alter its course. We analyse how predictions are exposed as being manipulative and

mendacious. The roles of the *griot* and the interpreter are examined to expose their manipulativeness and power-seeking. In relation to this, we discuss the attitude of the Malinke to the spoken word and its inability to convey the truth. We examine the role of silence in *Monnew* and try to establish to what extent it may be considered to be a vehicle for imparting the truth. In addition, we analyse the relationship between *frères de plaisanterie,* where the telling of home-truths is permitted and encouraged without any offence being taken.

The latter part of the thesis deals with stylistic elements of the novel in relation to the truth/falsehood theme. There is an analysis of various discourses in the novel, from colonial discourse, to the political discourse of Africans in power and the discourse of the interpreter who plays a pivotal role in *Monnew* as intermediary between coloniser and colonised with a language barrier between them. It is shown that language and translation are largely mystifying, used for the purposes of political expediency, power play and exploitation. Kourouma's own discourse, however, plays a demystifying role, revealing some of the realities of Africa and challenging, as the discourse of a bilingual African author, the resistance of the French language to foreign influences. Finally an analysis is made of Kourouma's use of irony and humour as tools of demystification in the novel and the use of the shifting role of the narrator and of free direct and indirect discourse for the purposes of mystification and to establish demystification.

In the course of the study we establish what we consider to be Kourouma's "truth", that is to say the socio-political message of the novel.

Abbréviations utilisées:

Monnè ou M. *Monnè, outrages et défis*, Editions du Seuil, 1990.

N.B.

Nous faisons l'accord du substantif "malinké", au pluriel, mais non pas de l'adjectif "malinké", suivant l'exemple de Kourouma; cf.p.85: "Les Malinkés sont tellement fabulateurs" et p.34: "une oreille malinké".

INTRODUCTION

La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent ils en écachent la pointe et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai.

(Pascal, Pensée 44)

Nous avons décidé de concentrer notre étude sur le deuxième roman de Kourouma, *Monnè*, à cause de l'ampleur du thème vérité/mensonge dans ce roman. L'analyse de ce thème nécessitera des connaissances de l'histoire de l'Afrique coloniale et post-coloniale et de la structure de la société malinké, de la littérature orale et de l'africanisation de la langue française.

Kourouma, dans sa vie personnelle et dans ses oeuvres, a longtemps combattu ce qu'il considérait injuste, soit à l'époque coloniale, soit à l'époque post-coloniale. Il fut renvoyé du Mali à la suite de grèves anti-coloniales en 1949, parce que les autorités croyaient qu'il était meneur des manifestations des étudiants. Par la suite, pendant qu'il faisait son service militaire, il refusa de participer à une mission de répression en Côte d'Ivoire et il fut envoyé en Indochine. Deux fois, après l'indépendance de son pays, il perdit son poste. La première fois, pendant une période de répression après de prétendus complots, l'on disait qu'il appartenait à l'opposition contre le parti d'Etat. Il s'exila en France et en Algérie par la suite. La deuxième fois fut après la représentation de sa pièce *Tougnantigui, possesseur de la vérité*, en 1972. La pièce fut jugée subversive et Kourouma fut envoyé travailler au Cameroun (détails biographiques relevés de *Comprendre les soleils des indépendances* de J-C

Nicholas, 1987:3-5). Kourouma affirme, lors d'un entretien avec Badday, que son premier roman, *Les soleils des indépendances* est en partie "une description critique du monde africain" (1970:8). A travers Tougnantigui, personnage central de sa pièce, dont le nom veut dire "celui qui possède la vérité", Kourouma fait une critique du leader post-colonial et de ses immenses pouvoirs. Concernant ce personnage il dit: "Si c'est votre vérité seule qui compte, s'il n'y a pas d'autre choix possible, personne ne peut alors vous contredire" (Bonneau,1973:64), puisque "celui qui commande, c'est celui qui détient le monopole de l'information" *(ibid)*. Kourouma trouve que "ceux qui sont en haut, qui possèdent le pouvoir, sont pris par le jeu et oublient l'essentiel"(*ibid*). Selon lui, le rôle du dramaturge africain (et sans doute du romancier africain aussi) est de ramener ceux qui sont au pouvoir à la réalité (*ibid*). Pour Kourouma, donc, il est essentiel de contredire et de critiquer. Dans le même entretien avec Bonneau, il dit: "Si l'on sent quelque chose et si on a la chance de pouvoir exprimer ce que l'on sent, on doit le dire" (*ibid*:68). Ainsi dans sa vie et dans ses oeuvres Kourouma a eu le courage de confronter les mensonges politiques et d'essayer de démontrer la vérité de la situation coloniale et post-coloniale en Afrique de l'ouest.

Les ouvrages publiés sur *Monnè* jusqu'à ce jour n'ont pas traité en détail le thème vérité/mensonge, à l'exception de l'article de Harrow, "*Monnè, outrages et défis:* Translating, Interpreting, Truth and Lies - Traveling Along the Möbius Strip" qui analyse brièvement ce thème. Harrow remarque (1991:229) que c'est le concept de la parole et ses vérités/mensonges qui est le sujet central du roman. Nous développerons cette idée en considérant en détail le pouvoir de la parole chez tous ceux qui détiennent un certain pouvoir dans le roman.

Il est nécessaire d'indiquer maintenant les différents aspects des concepts de vérité et de mensonge que nous examinerons dans notre étude. Considérons d'abord la vérité historique. *Monnè* raconte l'histoire d'un peuple de la tribu malinké lors de l'époque coloniale en Côte d'Ivoire. La difficulté de connaître les "faits" historiques est généralement reconnue. Parfois il n'y a qu'un témoignage oral qui a pu être déformé en passant de génération en génération. D'autres fois, les historiens pensent connaître les faits mais cela ne les empêche pas de les interpréter de façons tout à fait différentes. C'est ici que l'opinion ou le point de vue entre en jeu, même l'idéologie, ce qui rend la vérité très difficile à saisir. Jankélévitch note que "deux siècles avant Platon, le poème de Parménide distingue déjà deux voies ..., celle de la vérité et celle de l'opinion (...)" (1964:55). Okpewho (1983:43) fait mention de l'attitiude envers l'histoire de Lévi-Strauss, c'est-à-dire que l'histoire ne se dépouille jamais entièrement du mythe et vice-versa. Néanmoins, Kourouma présente l'histoire de l'époque coloniale à travers les yeux du peuple malinké pour donner sa propre version des faits historiques et pour ainsi démystifier d'autres versions créées par les colonisateurs et leurs historiens, et même par les ethnologues.

Il est possible, également, de cacher la vérité historique en n'en parlant pas. C'est un phénomène dont Kourouma fait mention par rapport à son roman.

> (...) il me semble qu'il y a un certain nombre de faits historiques qui sont tus. En France on parle volontiers de ce qui s'est passé ailleurs, dans les autres pays, dans les pays de l'Est, par exemple. Mais malgré certains changements récents, on a un peu l'impression d'une volonté de taire ce que la colonisation a fait. (Entretien avec B.Magnier,1990:92).

Dans *Monnè*, alors, il voudrait aussi révéler des aspects de la période coloniale qui ont été celés. Au premier chapitre de notre étude nous analyserons la façon dont Kourouma démystifie l'histoire de l'Afrique telle qu'elle était perçue et représentée par les Occidentaux.

Selon la philosophie cartésienne, la vérité exige l'accord de nos jugements avec la réalité. Le problème est le suivant: il y a très souvent un élément de subjectivité dans nos jugements de la réalité. Dans *Monnè*, on peut dire que Kourouma essaie de représenter la "réalité" africaine, mais c'est son interprétation personnelle de cette réalité. Elle ne peut pas être complètement objective. L'intention de Kourouma est de chasser une autre "réalité" fabriquée par les Européens. L'article de Koné, intitulé "L'effet du réel dans les roman de Kourouma" (1995), avait déjà traité cette question de la réalité africaine. Nous développerons plus amplement le sujet au chapitre 5 de notre étude.

Quant au mot mensonge, il y a également des nuances de sens. Il ne s'agit pas toujours d'une menterie mais parfois d'une invention, ce dont l'interprète dans *Monnè* est coupable, par exemple. D'autres fois la vérité est déguisée ou altérée. Encore une fois le rôle de l'interprète est intéressant à cet égard. Magnier fait remarquer que l'interprète dans *Monnè* a "une conception très personnelle de la traduction" (1990:93) et Kourouma répond qu'il "traduit en fonction de ce qui correspond à son point de vue" (*ibid*). Nous analyserons le rôle de l'interprète aux chapitres 4 et 6. Ouédraogo (1996) discute la signification du rôle de l'interprète dans *Monnè* y compris le pouvoir détenu par l'interprète en ce qui concerne la manipulation du langage et la possibilité d'employer des mensonges ou des demi-vérités dans ses médiations. Nous analyserons plus en détail, toujours à propos du thème vérité/mensonge, la position ambiguë de l'interprète, son rôle en tant que frère de plaisanterie de Djigui, roi de Soba, et les discours que Kourouma emploie pour représenter ce personnage central du roman.

Le mot mensonge peut aussi faire référence à quelque chose d'illusoire. Ceci est pertinent

concernant le personnage de Djigui dont l'aveuglement lui permet de vivre sous des illusions. Cet aveuglement sera un des aspects du caractère de Djigui que nous étudierons au chapitre 2. Dans ce chapitre nous démontrerons que, dans sa représentation du roi, Kourouma fait une parodie du héros légendaire de la tradition orale. Nous verrons que c'est une façon de révéler les défauts du roi et donc de présenter son vrai caractère.

Un lien existe entre la "mystification" et le "mensonge". La mystification est un des thèmes principaux du roman. Les colonisateurs, les historiens et les hommes politiques peuvent agir en tant qu'agents mystificateurs et encourager la tromperie collective d'un peuple. Dans *Monnè* Kourouma présente la propagande ou la désinformation des colonisateurs qui s'occupent de cacher ou de falsifier la vérité, souvent dans un but politique. Nous ferons l'analyse du discours colonialiste au chapitre 5. Il peut s'agir également de la mystification d'un individu comme Djigui qui est très susceptible à la flatterie, un aspect de son caractère que nous traiterons au chapitre 2 de la thèse.

De plus, il faut tenir compte de la nature humaine par rapport à la vérité. Jankélévitch maintient que "les hommes parlent non pas tant pour se faire comprendre que pour se dérober" (1964:47). Il ajoute: "Primitivement, les hommes n'ont pas le souci d'être clairs, mais bien plutôt de tricher (...) et de se rendre plus persuasifs en allégorisant" *(ibid*:50). De toute façon, encore selon Jankélévitch, il est impossible de traduire même nos pensées en signes.

> Le mensonge, revenant à une juxtalinéarité aussi littérale que frauduleuse, est l'exploitation sophistiquée de ce surplus de pensée en peine (...) . Le mensonge puise ses ressources manoeuvrières dans la non-coextensivité du sens et du signe. Les signes sont trop grossiers pour des nuances trop impalpables (...). La complexité de ces aiguillages sémantiques est ce qui rend tout diagnostic tâtonnant, toute hermeneutique chanceuse, toute divination miraculeuse (1964:47).

Au chapitre 4 nous considérerons en détail l'attitude méprisante des Malinké envers la parole qui n'est pure, à leur avis, que quand elle prend ses origines dans le ventre. Nous examinerons le rôle du silence pour déterminer à quel point il cache et à quel point il expose la vérité. Nous étudierons également au chapitre 3 la capacité des devins, dans *Monnè,* de révéler ou de prévoir la vérité, pour établir si nous sommes d'accord avec Jankélévitch que "toute divination [est] miraculeuse".

Dans *Monnè*, nous trouvons des groupes et des individus qui ont souvent recours au mensonge et à la mystification. Les gens qui emploient des tactiques mystificatrices sont les gens qui détiennent "la force et le pouvoir". Cette phrase est employée souvent par Kourouma dans le roman concernant les colonisateurs, et les chefs Djigui et Samory, quoique le mot "force" soit utilisé de façon ambiguë: il est plutôt synonyme de violence. Koné, dans son article "Violence du pouvoir et pouvoir de la violence dans *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma" (1991) commente l'importance du thème de la violence dans le roman. Nous démontrerons que ce thème fait partie de la représentation de la réalité africaine dans *Monnè*.

Le but de Kourouma, par contre, est plutôt démystificateur. Selon Harrow (1994:53) l'orientation démystificatrice du roman est bien appropriée en ce qui concerne la littérature africaine de témoignage ou la littérature de révolte, où les vérités ou demi-vérités coloniales et post-coloniales sont démystifiées. La structure de *Monnè* correspond en partie au pôle gauche du schéma de Harrow ci-dessous.

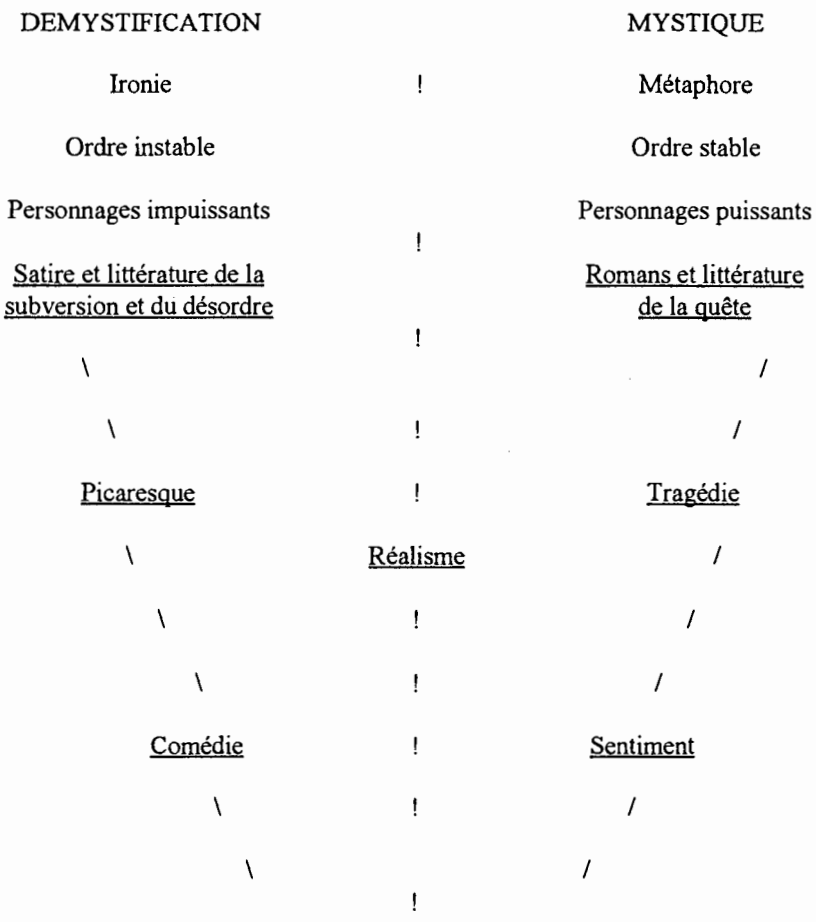

Schéma I: Classification générale de la littérature africaine.

(Harrow, 1994:59)

Il est important donc d'analyser la façon dont Kourouma poursuit son but démystificateur. Le chapitre 5 de la thèse sera donc consacré à une étude de la nature mystificatrice de certains discours et des problèmes de la traduction. Midiohouan (1991:234) parle de "l'incommunicabilité" et "des malentendus qui caractérisent les rapports entre l'administration coloniale et "les autochtones" (cité en français par Ouédraogo (1996:61/2) mais il n'entre pas

dans les détails. Ce chapitre traitera aussi le caractère démystificateur du style de Kourouma là où il désire représenter une réalité vraiment africaine. La question du bilinguisme de l'écrivain africain francophone sera également analysée. C'est un thème déjà traité dans "Bilinguisme et écriture du français: écrire deux langues à la fois" (Koné:1992) que nous développerons. L'oeuvre de Gassama (1995), *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, fournit un point de départ utile pour étudier la *malinkisation* de la langue française dans *Monnè*. Poller (1991) commente le discours en tant qu'arme du pouvoir dans le roman et souligne aussi l'importance des éléments linguistiques du roman.

Le dernier chapitre se concentrera sur d'autres aspects du style du roman. Dans un premier temps, nous analyserons l'emploi fait par Kourouma de l'humour et de l'ironie pour révéler des vérités. Dans un second temps, nous commenterons le rôle mystificateur et démystificateur du changement fréquent de la perspective narrative et de l'emploi du style indirect libre et du style direct libre.

Notre étude reprendra et développera donc des idées déjà publiées sur *Monnè* qui ont un rapport au thème vérité/mensonge. L'originalité de la thèse réside dans le fait que c'est une étude thématique et stylistique entièrement consacrée à ce thème important. Nous ferons des références détaillées à l'histoire de la Côte d'Ivoire pour soutenir la démystification de celle-ci par Kourouma. Nous relèverons des parallèles entre le comportement de Djigui et celui de Félix Houphouët-Boigny pour démontrer qu'en démystifiant le rôle du chef traditionnel, Kourouma démystifie et satirise également le leader contemporain (chapitre 2). Nous nous appuyerons aussi sur des connaissances de la structure sociale et de la philosophie du peuple malinké pour pouvoir mieux analyser les rôles des griots et de l'interprète dans le roman.

L'analyse du style de Kourouma par rapport au thème vérité/ mensonge sera, pour la plupart, originale, surtout les sections sur l'humour et l'ironie et l'analyse du rôle des narrateurs et du style indirect et style direct libres.

CHAPITRE 1

LA DEMYSTIFICATION DE QUELQUES NOTIONS DE L'HISTOIRE DE L'AFRIQUE DANS *MONNE*

Dans ce chapitre je voudrais montrer que beaucoup des faits que Kourouma présente et démystifie dans *Monnè* sont fondés sur la réalité. Il ne fait que reprendre et représenter, le plus souvent avec beaucoup d'humour, des événements historiques. Il démasque des mensonges que certains acceptent comme des vérités. Il touche à plusieurs époques historiques de l' Afrique: l'époque pré-coloniale, l'époque coloniale, la période de transition vers l'indépendance et l'époque post-coloniale.

L'époque pré-coloniale

Kourouma veut d'abord démystifier le lecteur au sujet de l'histoire pré-coloniale de l'Afrique telle qu'elle était conçue par les colonisateurs et aussi par des historiens européens. Koné, (1995:14) cite Schipper à cet égard. "Généralement, le romancier africain a voulu écrire de «façon réaliste» pour corriger une fausse image et une histoire tronquée de l'Afrique livrées par le colonisateur".

Avant et même après la colonisation de l'Afrique on croyait à la théorie de la table rase, c'est-à-dire que l'on considérait le passé de l'Afrique comme inexistant ou nul. Joseph Ki Zerbo remarque à ce sujet: "(...) Pendant des siècles, depuis le XVe siècle, l'histoire des Nègres leur a été brutalement confisquée au profit de leurs maîtres

européens (...)" (1957:53)

Memmi aussi avait précédé Kourouma, dans son oeuvre *Portrait du colonisé,* en expliquant l'attitude des colonisateurs envers l'histoire du colonisé qui

> dispose de moins en moins de son passé. Le colonisateur ne lui en a même jamais connu; et tout le monde sait que le roturier, dont on ignore les origines, n'en a pas (1985:122).

A la longue, l'existence de l'histoire de l'Afrique fut acceptée, mais son importance parfois niée. Feuser (1988:155) cite les paroles de l'éminent historien anglais Trevor Roper lors d'une série de conférences, en 1963 encore, à l'Université de Sussex: "Peut-être qu'à l'avenir il y aura une histoire de l'Afrique à enseigner. Mais pour le moment elle n'existe pas, c'est-à-dire que très peu de détails en sont connus; il n'y a que l'histoire des Européens en Afrique." Ceci implique que l'histoire de l'Afrique pré-coloniale n'avait pas encore été recherchée. Mais Roper démontre ensuite une attitude arrogante envers l'importance de cette histoire en parlant de: "les girations infructueuses de tribus barbares dans des coins du globe pittoresques mais sans importance" (*ibid*). (*ma traduction*)

Pour réfuter le mensonge de la table rase et pour accorder de l'importance à l'histoire de l'Afrique, Kourouma fait référence dans *Monnè* à des événements qui remontent au douzième siècle (M,18). Il souligne ainsi la réalité du long passé de l'Empire mandingue et de la dynastie des Keita, dont l'histoire est connue, et non pas obscure. Hanin (1946:71) soutient Kourouma en ceci: "L'antique dynastie des Keita, qui a fait la splendeur du Manding, règne encore sur Kangaba; tous savent la noblesse de son origine et la grandeur de son passé."

Deuxièmement, Kourouma sape le mythe d'une Afrique pré-coloniale idyllique, paisible et

harmonieuse à laquelle croyaient des ethnologues, par exemple l'Allemand Frobenius, ou des idéalistes comme L.S.Senghor. En ceci Kourouma ne fait que continuer dans la voie montrée par Yambo Ouologuem dans son oeuvre *Le Devoir de violence*, où celui-ci décrit le point de vue des ethnologues comme un "romantisme nègre" (1968:14). Un personnage du *Devoir de violence*, Schrobenius, est une parodie de Frobenius. Selon Ouologuem (1968:111), Schrobenius avait trouvé que:

> la splendeur de son art - , la grandeur des empires du Moyen Age constituait le vrai visage de l'Afrique, sage, belle, riche, ordonnée, non violente et puissante tout autant qu'humaniste - berceau même de la civilisation égyptienne.

Le poète et ex-président sénégalais, Léopold Sédar Senghor, est admirateur de Frobenius qui, selon lui, restituait aux Noirs leur "vérité" et leur "dignité" (Senghor,1964:13). Lui aussi parle de la théorie de la table rase par rapport à l'attitude de la France envers les Africains aux années trente quand il était étudiant à Paris. "L'horizon était bouché. Nulle réforme en perspective, et les colonisateurs légitimaient notre dépendance politique et économique par la théorie de la table rase. Nous n'avions, estimaient-ils, rien inventé, rien créé, ni sculpté, ni peint, ni chanté" cité par L.Kesteloot, (1977:110). Dans ses premiers recueils de poésie Senghor croit, ainsi que Frobenius, à un passé africain plutôt utopique et il voudrait voir un retour aux valeurs de l'époque pré-coloniale, à une Afrique peuplée d'

> êtres dociles au rythme des forces cosmiques, qui ont contact avec le soleil et les astres, la terre, le feu et l'eau, l'animal, l'arbre et le caillou. Des hommes de discipline, mais de liberté, de travail mais de joie (Senghor,1964:139).

Dans *Monnè* Kourouma choisit de démystifier dès le début une possibilité quelconque de l'existence d'un passé africain utopique en commençant son roman par une scène violente, scène de sacrifices qui se passe vers la fin du dix-neuvième siècle à Soba, royaume malinké

fictif, scène où il y a même des sacrifices humains.

> Ils (les sbires) descendirent dans les quartiers périphériques, enlevèrent trois albinos et les égorgèrent sur les autels sénoufos des bois sacrés environnants. Ce fut une faute... Le fumet du sang humain se mêla à celui des bêtes et troubla l'univers. Les charognards enivrés piquèrent sur les sacrificateurs affolés... (M,13).

Vers le début de son roman *Le Devoir de violence*, qui avait précédé celui de Kourouma, Ouologuem détruit également l'idée d'une société "non violente" et "humaniste" (Ouologuem, 1968:111) en décrivant ainsi la vie dans l'Empire africain de Nakem au treizième siècle:

> En cet âge de féodalité, pour chanter leur dévotion à la justice seigneuriale, de grandes communautés d'esclaves voyaient outre le travail forcé quantité des leurs se laisser emmurer vifs, englués du sang d'enfants égorgés de femmes enceintes éventrées *(ibid*:10).

Dans sa pièce inédite, *Tougnan Tigui, le possesseur de vérité* (1969), Kourouma avait déjà mis en question ces deux positions contradictoires, c'est-à-dire la dénégation de l'existence d'un passé africain et l'idée de retrouver ou de recréer un passé africain idyllique. Dans *Tougnan Tigui,* Diarra, possesseur de la vérité, parle du fait que les colonisateurs avaient enseigné aux colonisés qu'ils étaient "sans passé, sans histoire", aussi "sans pensées, sans art et sans amour" et en outre qu'ils étaient "incapables de créer, de rénover, de gouverner" (Kourouma,1969:12).

Les deux clans dans la pièce, le clan des démunis et le clan des privilégiés, croient se souvenir d'une époque où, disent-ils, "(...) nous étions courageux. Notre ciel gorgeait d'hivernages, nos terres de récoltes, nos femmes d'accouchements" (1969:2). Selon Djéliba, le griot, ils sont pris par "le mal du retour dans le pays des ancêtres" dont le nom est Hairodougou, (1969:3). [*Hairai* signifie «bonheur», selon Kourouma, (Bonneau, 1973:67).] Les deux clans entreprennent une longue marche vers Hairodougou, à la recherche d'une

utopie, quoique Djeliba maintienne qu'ils ont tout inventé, qu'il s'agit d'un rêve.

L'un après l'autre les différents groupes des deux clans décident de retourner chez Diarra, le possesseur de la vérité, à Séguédougou [*Ségué* signifie «peine» (Kourouma, cité par Bonneau,1973:67)]. Diarra l'avait prévu:

> Les hommes reviennent toujours à la réalité. Les divergences d'intérêt, les différences de races, de pensées, de langues et de sensations resurgiront . Ils n'arriveront jamais à la terre de l'entente et de l'unité (...). (Kourouma,1969:13).

Le but de Kourouma et d'Ouologuem semblerait être de choquer le lecteur, surtout un lecteur qui croirait à un passé africain idyllique. Ils visent à démystifier en même temps le concept d'un passé africain inexistant. Selon Chevrier, (1984:49) Ouologuem voudrait dans son roman faire une "réfutation des thèses véhiculées par le mouvement de la Négritude" dont Senghor faisait partie. Kourouma semble partager les idées d'Ouologuem sur la vraie nature du passé de l'Afrique, sans, toutefois, vouloir satiriser directement la Négritude et les thèses des ethnologues.

L'époque coloniale

L'époque coloniale est l'époque qui est représentée dans le plus de détail dans *Monnè*. Kourouma réfute tous les mensonges de l'époque coloniale, mensonges promulgués par les dirigeants de la France, par les colonisateurs et par leurs chroniques officielles. Pour exposer ces mensonges il démontre que les expériences de la colonisation du peuple malinké de Soba ont très peu de rapport avec les buts déclarés de la colonisation qui visaient à justifier la conquête de l'Afrique.

Le premier mensonge des colonisateurs dans *Monnè* a trait à l'abolition de l'esclavage. Soumaré, l'interprète, (représentant les colonisateurs) annonce aux gens de Soba qu'il n'y a "pas un esclave dans un pays conquis par la France" (M,53). Déclarer une fin immédiate à l'esclavage africain est une notion risible, ce qui est signalé indirectement par la réaction de Djigui aux paroles de Soumaré: "J'allais demander: «Comment sans esclaves peut-on dans un pays...» (M,54)." L'interprète l'empêche de parler. Les Blancs ne s'intéressent pas à l'opinion des Noirs. Le fait est que l'esclavage en Afrique existait depuis des siècles. Il y avait des sociétés qui dépendaient des travaux des esclaves pour soutenir leur économie, par exemple l'état de Samory et ceux de ses rivaux à Sikasso et à Kong (Lovejoy,1988:194).

Kourouma démontre encore la nature mensongère de la déclaration de la part des colonisateurs. Il fait parler une seconde fois l'interprète au sujet de l'abolition de l'esclavage: "Le nazaréen est bon, très bon, les jeunes filles et les garçons réquisitionnés ne sont pas des esclaves. Le Blanc a aboli l'esclavage (M,56)." Peu après, en parlant des femmes "distribué[es]" aux tirailleurs, le narrateur fait mention de "jeunes femmes, généralement des esclaves" (M,56), ce qui contredit immédiatement la parole du colonisateur.

En fait les colonisateurs remplacent une forme d'esclavage par une autre et ils essaient de déguiser le fait en manipulant le langage, c'est-à-dire en employant des euphémismes. L'idée d'un nouvel esclavage et de la contradiction entre paroles et actes est développée encore. On dit aux gens de Soba que: "La prestation dure deux semaines; ensuite, le réquisitionné est relevé, libéré et renvoyé chez lui (M,57)." Mais, à la fin des quinze jours, le capitaine, les tirailleurs, et les gradés décident de garder les femmes (*ibid*).

La "vérité", pour Kourouma, semblerait être, donc, que les Français ne réussirent pas à abolir tout de suite l'esclavage africain et que, de plus, ils imposèrent une nouvelle forme d'esclavage, camouflée par un nouveau vocabulaire.

Le fait que les Français n'ont pas immédiatement mis fin à l'esclavage dans les colonies africaines est bien documenté. Selon Miers et Roberts (1988:16) l'engagement des catholiques et des protestants contre l'esclavage à la fin du dix-neuvième siècle fournit aux pouvoirs coloniaux la justification morale pour la conquête de l'Afrique. Mais en réalité, tandis que la rhétorique européenne promouvait l'abolition de l'esclavage, en fait les colonisateurs encourageaient une certaine complicité et parfois soutenaient l'esclavage en faisant une distinction entre l'esclavage "domestique" et la traite des esclaves (Lovejoy,1983:248). Lovejoy dit encore:

> S'il y avait un agent passif dans l'histoire de l'esclavage au dix-neuvième siècle, c'était l'Europe, et non pas l'Afrique. L'Afrique, afin de s'adapter à un contexte changeant, se débattait pour réformer l'esclavage. L'Europe fit de son mieux pour éviter de s'engager sur la voie de l'abolition, et ne poursuivait le combat contre l'esclavage que lorsque le compromis s'avérait impossible (*ibid*:246). (*ma traduction*)

Miers et Roberts (1988:21) notent que les administrateurs défendaient leur manque d'action contre l'esclavage africain en décrivant le phénomène comme "bénin". Se couvrant, ils suggéraient qu'il fallait simplement ne pas permettre de nouveaux asservissements et que de cette manière l'esclavage disparaîtrait naturellement, sans qu'il y ait des injustices envers les patrons ou envers les esclaves qui étaient [aux yeux des colonisateurs] pour la plupart heureux. On avait peur aussi que les esclaves libérés ne deviennent un fardeau pour l'administration ou qu'ils se révoltent (Lovejoy,1988:263).

Amondji aussi (1984:51) fait référence à une nouvelle forme d'esclavage: "La colonisation

réaliste avait (...) imposé sa logique implacable, qui était de fonder en Côte d'Ivoire une réserve d'esclaves au service des intérêts commerciaux des négociants de Bordeaux et de Marseille".

Le second mensonge des colonisateurs introduit par Kourouma dans *Monnè* est celui de la "mission civilisatrice", fameux terme employé par les Français pour justifier leurs conquêtes en Afrique. C'est l'interprète et intermédiaire, Soumaré, qui introduit ce mensonge en parlant du "grand dessein de la colonisation" - "la civilisation" (M,57). La façon dont l'interprète explique le mot civilisation rend ce "grand dessein" ridicule. D'abord, il le traduit comme "«devenir toubab [blanc]»", ensuite: "La civilisation c'est gagner l'argent des Blancs (*ibid*)". L'importance du mot et la sincérité de ce "grand dessein" sont ainsi diminuées.

Soumaré continue à ébranler la valeur du terme "civilisation", révélant en même temps l'hypocrisie des Français, quand il explique aux gens de Soba comment sera la vie sous les colonisateurs. Il annonce que, pour amener le Noir "à vouloir la civilisation" (M,58), il y deux lois: d'abord l'impôt de capitation. Ceci contredit immédiatement l'idée de "gagner l'argent des Blancs". Selon Asiwaju (1976:584), dans les colonies françaises, tout le monde devait payer cet impôt à partir de l'âge de dix ans. Ensuite les Noirs doivent se civiliser en achetant des choses matérielles. La "civilisation", donc, devient l'équivalent du matérialisme.

Après l'introduction des lois, trois besognes sont "offertes"(M,60). Ce dernier mot est employée de façon euphémique, parce qu'en fait, ces besognes sont exigées, sous peine de punition. La première c'est "le labour et la cueillette des produits de rente" (M,60), et les Noirs doivent cultiver les produits indiqués par les Français. La seconde, c'est le travail

forcé qui permet aux Noirs "d'entrer dans la civilisation" (M,61), et la troisième c'est le recrutement de quelques Noirs pour faire d'eux des tirailleurs.

Considérons plus en détail le travail forcé tel qu'il est représenté par Kourouma, d'abord la corvée de la route:

> Au rythme de la musique, les tirailleurs et les sicaires levèrent les chicottes et les abattirent sur les dos nus des habitants qui s'effarèrent. Les hommes coupèrent avec les machettes, débroussaillèrent avec des *daba*, abattirent avec des haches, cavèrent et fouillèrent avec des pioches. Les femmes et les enfants, comme des milliers de fourmis, chargèrent sur leur tête des paniers de pierre et de terre, remblayèrent les vallées et damèrent la piste de leurs pieds nus (M,68).

Dans *Monnè* l'interprète justifie ces travaux forcés en disant simplement que "C'est faute de route que le Mandingue n'a pas connu la civilisation" (M,69). La "civilisation" arrive ensuite par la route sous l'aspect de l'évangélisateur et du commandant civil.

Hanin dans son livre *Occident noir* ne parle pas de "mission civilisatrice" en Afrique et démontre de la sympathie envers les travailleurs forcés qui contruisent les routes.

> Quel observateur n'aura conservé l'effarante vision de ces cohortes de prestataires transportant à longueur des journées des petits paniers de cailloux pour l'empierrement des routes, des touques d'eau pour leur soif (...) (1946:48).

On note cependant que tandis que Kourouma parle (M,68) d'"hommes" de "femmes" et d'"enfants" dans sa description de la construction de la route, Hanin emploie le mot administratif "prestataires", beaucoup moins humain. Il parle de "dur labeur", de "labeur anonyme"(*ibid*:48), mais en même temps justifie cette exploitation du peuple, parce qu'elle facilite l'exploitation des ressources naturelles. Il ajoute: "C'est par lui [le labeur] qu'a été autorisée l'évacuation des produits, qu'a été réveillée la terre de son sommeil séculaire (*ibid*:48)".

Les travailleurs forcés construisent aussi le wharf à Grand Bassam en Côte d'Ivoire (M,78) où, selon Soumaré, l'interprète, ils "sont dépécés par les féroces requins qui pullulent dans les vagues. La mer écumante sous les pilotis est constamment rouge de sang. Tous ceux qui n'ont pas déserté ont été dévorés" (M,78). Soumaré est en train d'expliquer à Djigui la nécessité d'envoyer encore des travailleurs forcés dans le sud et ses explications pourraient sembler exagérées. Hanin, cependant, fait référence à ce même wharf "à l'assaut duquel, par gros temps, se jetaient les lames et que poudroyaient les embruns" (1946:225). L'on peut s'imaginer les difficultés impliquées dans la construction d'un tel wharf.

Troisièmement, les travailleurs forcés dans *Monnè* sont chargés de la construction du chemin de fer. Ici encore on pourrait croire que Soumaré exagère dans sa description des conditions.

> Des troncs immenses entretenant entre eux des trames de ronces et de lianes inextricables font de la forêt du Sud un fouillis dense et impénétrable. Elle est de plus infectée de serpents, de mouches, de moustiques géants et de mille autres bêtes maudites. Des pluies constamment l'arrosent et l'innondent. Sous les arbres, la chaleur moite et la puanteur des feuilles et des bêtes mortes rendent son atmosphère irrespirable. Qu'une insignifiante égratignure effleure votre peau, aussitôt la moiteur, la pourriture, la moisissure et les venins pénètrent votre corps et vous empoisonnent (M,80).

Il parle aussi des «boussmen» qui habitent la forêt, du fait qu'ils tuent les travailleurs et qu'ils descellent les rails la nuit.

La description de la forêt en Côte d'Ivoire faite par Hanin affirme que Soumaré/Kourouma n'exagère pas les souffrances des travailleurs qui doivent y construire le chemin de fer. "La forêt compacte ne se trouve plus vraiment qu'en Côte d'Ivoire. C'est une forêt primitive, hostile, longtemps impénétrable." Hanin parle des serpents qui s'y trouvent, des "moiteurs malsaines", de "l'humidité écoeurante" et la décrit comme "mortelle" (1946:27). De plus, y "sifflaient traîtreusement les flèches des naturels (*ibid:185*)". En ce qui concerne le travail,

ses paroles soutiennent encore une fois celles de Kourouma:

> L'homme à terre ne peut se mouvoir que la hache à la main, la poitrine oppressée, du pied cherchant à tâtons le sol ferme d'où sourd une eau perpétuelle (...). Il n'y a pas de vent, il n'y a pas d'air, le silence est partout, un silence morne, étouffant et qui n'a pas de solennité (*ibid.*:28).

Les Cornevin, dans une section de leur livre intitulée "les abus coloniaux" (1964:325) remarquent:

> Une (...) grande cause d'abus fut, à cette époque, la construction des chemins de fer et de la première infrastructure portuaire, exécutée partout par des travailleurs recrutés de force, très mal payés ou pas payés du tout.

L'exploitation mentionnée par les Cornevin de façon assez impersonnelle est rendue beaucoup plus réelle dans *Monnè* par des descriptions très crues des difficultés rencontrées par les travailleurs forcés et des souffrances et des morts qui s'ensuivent. En ce qui concerne les morts des travailleurs forcés, on peut noter que Kourouma n'exagère pas. Pendant la construction du chemin de fer Congo-Océan (1921-1929), par exemple, approximativement 10 000 travailleurs sont morts (Lemarchand,1980:454).

Il faudrait remarquer d'autres éléments de la "civilisation" apportés par les Blancs dans *Monnè*. Normalement on associe la liberté à la civilisation mais les colonisés ont besoin d'un un laissez-passer pour pouvoir circuler dans le pays. Soumaré explique la nécessité d'un laissez-passer en le mettant dans un contexte africain, ce qui a aussi une fonction euphémique: d'abord, il le compare à une amulette qui "protège contre le mauvais sort" et il continue: "Mieux, il sera le seul talisman qui sera efficace contre le mauvais sort que l'indigène pourrait encourir dans les terres conquises par le Blanc" (M,63). Il a raison.

"L'oeuvre de la civilisation commence par l'instruction (...) " annonce Soumaré (M,66). Les

noirs dans *Monnè* se méfient de cette instruction et essaient d'envoyer à l'école des esclaves au lieu des fils des chefs. Kourouma souligne le fait que les colonisateurs ne tiennent pas compte du mode de vie des Africains et le fait que les jeunes garçons sont indispensables au travail agricole: "Sans eux les récoltes étaient irrémédiablement perdues" (M,67). De plus, des punitions humiliantes sont imposées aux parents et aux grands-parents des garçons qui s'évadent ou qui sont enlevés de l'école.

Une remarque d'Amondji (1984:49) indique que les Noirs avaient raison de se méfier. "L'enseignement conçu pour les indigènes ne visait (...) qu'à produire des agents dociles et respectueux qui devaient exécuter en silence les tâches pour lesquelles on les payait assez chichement." Suret-Canale, dans son oeuvre *Afrique noire. L'ère coloniale 1900-1945*, cite les paroles d'Albert Sarraut, homme politique français, "« Instruire les indigènes (...) est assurément notre devoir (...). Mais ce devoir fondamental s'accorde par surcroît avec nos intérêts économiques, administratifs, militaires et politiques les plus évidents»" (1964:475). Cette dernière citation rend explicite le fait qu'en ce qui concerne l'enseignement le but des colonisateurs n'est ni philanthropique ni civilisateur.

Encore un élément de la "civilisation" européenne apportée par les Blancs, c'est la médecine. Comme avec l'école, le peuple de Soba se méfie du dispensaire. Les Blancs démontrent le même manque de sensibilité, cette fois envers les traditions de la religion musulmane qui "interdit de laisser finir [mourir] des coreligionnaires entre les mains d'infidèles" (M,67). On arrive enfin à un compromis et le peuple de Soba "déduisit que le toubib [médecin] et la civilisation guérissaient" (M,68).

Cependant, ceux qui enlèvent d'abord les malades des dispensaires sont envoyés dans les chantiers du Sud, où, ironiquement, ils meurent de maladies physiques et psychologiques. "Nous sûmes que les ravisseurs de malades avaient, là-bas, ramassé les chiques, la toux et mille autre maux comme l'humidité et l'éloignement qui les avaient vidés de leur sang, humeurs et de toute leur vie" (M,67). Des travailleurs forcés, donc, obligés à travailler dans des régions où ils n'étaient pas habitués au climat en mouraient, malgré l'introduction de dispensaires. Manning (1988:35) fait mention, par exemple, du fait que, dans la région forestière de la Côte d'Ivoire, la maladie du sommeil se propagea à partir du début du 20ème siècle comme conséquence du travail forcé qui augmenta le contact des travailleurs avec la mouche tsé-tsé.

Amondji fait un commentaire sur la question du service de santé: "Tout comme l'enseignement, le service de santé était tourné vers les intérêts exclusifs de la colonisation" (1984:50). Suret-Canale rapporte également des paroles d'Albert Sarraut à ce propos:

> L'assistance médicale (...) , c'est notre devoir (...) , mais c'est aussi, on pourrait dire surtout, notre intérêt le plus immédiat et le plus terre à terre. Car toute oeuvre de colonisation, toute la besogne de création de richesse est dominée aux colonies par la question de main d'oeuvre (1964:567).

Ce sont des paroles révélatrices. A ses yeux, paraît-il, colonisation égale création de richesse; la santé des indigènes est importante simplement parce que les colonisateurs ont besoin de travailleurs. Dans les deux citations de Sarraut, il est évident que le devoir dont il fait mention n'a qu'une importance minimale.

Quant au mensonge de la "pacification", encore une justification offerte pour la colonisation de la Côte d'Ivoire, le peuple de Soba n'en a pas besoin, le seul ennemi au moment de la colonisation étant le colonisateur, auquel il ne résiste pas. Il est ironique donc qu'on lui

annonce la fin de la "pacification":

> Maintenant que, dans les villages, les habitants vaquent tranquillement au travail de la paix et de la civilisation, que tous les envoyés du pouvoir sont accueillis avec les fêtes, votre pays est pacifié et cesse d'être une région militaire pour devenir un cercle qui sera placé sous l'autorité d'un commandant toubab civil (M,69/70).

Il faut peut-être noter ici que le manque de résistance du peuple de Soba représenté par Kourouma n'est pas typique de toutes les tribus de la région. Dans *Monnè* la résistance de Samory, fait historique bien connu, est racontée.

Amondji décrit les expériences de Marc Simon, un administrateur en Côte d'Ivoire, sous le commandement d'Angoulvant, qui parle de "la résistance rencontrée partout où il a exercé. Sous sa plume comme sous celle de son chef, les expressions telles que «esprit d'indépendance», «mentalité d'indépendance», instinct atavique d'indépendance», reviennent comme un leitmotiv" (1984:30).

Hargreaves (1969:201) cite un extrait de *La Pacification de la Côte d'Ivoire* par Angoulvant, nommé Gouverneur de la Côte d'Ivoire en 1908: "L'indigène (...) ne prend pas en considération le fait que nous lui avons apporté la paix, le droit de se déplacer en toute liberté, de s'enrichir par son travail et de profiter des fruits de ce travail." (*ma traduction*) Ceci nous donne une idée de l'attitude aveugle et paternaliste des administrateurs coloniaux envers les colonisés. Nous avons déjà considéré les obligations et les contraintes imposées sur les colonisés dans *Monnè*. Il est facile de voir, encore une fois, les contradictions entre les paroles des colonisateurs et la réalité vécue par les colonisés.

Monnè, donc, représente des vérités historiques et démontre en même temps comment des

paroles mensongères sont employées pour cacher le vrai but de la colonisation. Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme* (1955:9), avait écrit sa définition de ce que la colonisation n'était pas, réfutant les buts déclarés des colonisateurs. Elle n'était

> ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de *Dieu*, ni extension du *Droit*;

Comme nous l'avons vu, ce sont largement les aspects de la colonisation réfutés par Kourouma. Césaire ajoute ensuite sa propre définition de ce que la colonisation était:

> (...) le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force (...) (*ibid*).

En un mot, il s'agit de l'exploitation, ou comme l'avait décrit Memmi (1985:39) de "profit, privilège, usurpation", non pas "civilisation" ou "pacification". L'exploitation des Africains et des ressources naturelles en Afrique, sous prétexte de civilisation, avait déjà été critiquée par des Noirs comme L.S.Senghor, par exemple dans son poéme "Neige sur Paris" (1990:22).

> Elles [les mains blanches] abattirent les forêts d'Afrique pour sauver la Civilisation, parce qu'on manquait de matière première humaine.

On note qu'ici Senghor emploie ironiquement le mot civilisation avec un 'C' majuscule.

Hanin, par contre, dont on a déjà vu l'attitude envers l'exploitation des Africains, démontre aussi l'attitude des colonisateurs envers l'exploitation des ressources naturelles en décrivant les troncs qui descendent les fleuves en route pour la Métropole. Il déclare sans honte: "C'est un peu de forêt maintenant vaincue et qui durant des siècles fut victorieuse" (1946:43).

En ce qui concerne la troisième "besogne", le recrutement de tirailleurs, il faut dire que les

tirailleurs jouent un rôle très important dans *Monnè*. Les Français arrivent à Soba avec 200 tirailleurs, donc ils aident les colonisateurs à vaincre d'autres Noirs. Comme l'explique Soumaré aux nouvelles recrues de Soba: "On [le tirailleur] vend son âme aux Blancs et on cesse d'avoir de la compassion pour le Nègre (M,62)". Le comportement des tirailleurs dans le roman justifie cette constatation.

Au début de la première guerre mondiale, la France demande des recrues supplémentaires de l'Afrique. Après la pacification des Africains, ceux-ci doivent maintenant aller aider leurs conquérants à pacifier les Allemands. Cependant, au lieu d'expliquer que les Français ont besoin de l'aide des Africains, Soumaré essaie de leur faire peur en disant que les Allemands

> projetaient de se saisir de toute la Négritie pour la seule méchanceté de chicotter tous les matins le Noir, de fusiller les soûlards, les voleurs et les menteurs, d'instituer des travaux forcés plus durs et meurtriers (M,82).

C'est-à-dire qu'en dépit des belles paroles émises par l'interprète au sujet de la civilisation il admet la tyrannie des colonisateurs en disant que le traitement d'un colonisateur allemand serait pire.

Dans *Monnè* le narrateur note qu'on a "saisi" des jeunes gens (M,83). Selon Echenberg (1991:42/3), des officiels français reconnurent qu'on avait employé de la contrainte pour obtenir des recrues à cette époque-là. En ce qui concerne la "marche forcée" des recrues vers la côte (M,84), Echenberg (*ibid*:76/7) explique qu'un nombre considérable de conscrits moururent pendant la marche, surtout d'infections pulmonaires.

Kourouma note de façon ironique d'autres "vérités" de l'époque. Des soldats africains rentrant de la première guerre mondiale apportèrent la grippe en Afrique. Kourouma prétend

par ironie que ce sont les Africains qui exagérèrent la portée de cet épisode:

> Les Malinkés sont tellement fabulateurs qu'il est encore impossible d'estimer le nombre des victimes de cette maladie. Les griots, qui sont les chroniqueurs officiels, ajoutent, dramatisent et amplifient tout ce qu'ils rapportent. A les entendre, l'épidémie fut si décimante qu'on vit des enterrés, sans la moindre dissimulation, se dégager et émerger des tombes pour marcher et revenir tranquillement au village dans les cases, récupérer les objets importants que la mort ne leur avait pas laissé le temps de choisir et d'emporter; des cadavres abandonnés ressusciter, s'assembler, creuser leurs propres tombes, prier et s'enterrer réciproquement (...) Que tirer de solide de telles extragavances? (M,85)

Pourtant, selon Page (1987:16), entre 1,5 et 2 millions d'Africains moururent pendant cette pandémie, un taux supérieur au nombre de soldats africains morts pendant la guerre, et il note que les administrateurs coloniaux ne se sont jamais rendu compte de la véritable ampleur de la catastrophe.

Kourouma dégonfle aussi le retour triomphant des tirailleurs africains, à la fin de la première guerre mondiale, en décrivant ironiquement l'état déplorable de la plupart de ceux-ci et les privilèges accordés à la minorité qui rentre saine et sauve, dont le prestige est élévé dans la société à cause de son contact avec la France:

> Parmi eux [les tirailleurs], on fit de ceux qui n'étaient pas aveugles, ni impuissants, ni culs-de-jatte, ni unijambistes; ceux qui n'avaient pas les poumons termités par la tuberculose, ni la tête déménagée par la folie; on fit de ces rares chanceux, sauvés des Allemands par Allah seul, des gardes-cercles, des infirmiers, des interprètes (...) (M,86).

Le narrateur/Kourouma, faisant semblant de démentir les commentaires des anciens combattants, réussit à faire une litanie des véritables souffrances subies en Afrique et en France par les colonisés de la Côte d'Ivoire. Selon lui, les anciens combattants racontaient

> (il est vrai qu'ils mentaient beaucoup) que la France bénie, tout compte fait, s'était révélée avec le froid, la neige, la tuberculose, les tranchées, les avions, les chars et les canons, le gaz et l'éloignement, beaucoup plus meurtrière que notre maudite terre africaine avec la barre, les requins, les fanges, les chiques, la pluie, la forêt, la battue

et la famine (M,87).

L'écart entre la perception des colonisateurs français de l'attitude des colonisés et la réalité des souffrances de ceux-ci est souligné ensuite lorsque le commandant déclare aux gens de Soba qu'ils sont heureux et qu'il leur ordonne de danser pendant deux jours et deux nuits pour célébrer la fin de la guerre, "la plus grande guerre de l'humanité" (M,87).

Une autre vérité que Kourouma révèle peut-être au lecteur moyen c'est que sous le règne du gouvernement de Vichy pendant la deuxième guerre mondiale, les Juifs dans les colonies françaises "avaient été écartés de tout commandement et internés" (M,119). Weiskel (1988:355) fait mention du fait que les Africains des colonies françaises associent la période pétainiste avec de nombreux incidents de racisme. Cornevin (1978:82) parle aussi des "méthodes autoritaires (et parfois racistes) du gouvernement de Vichy". Les commentaires de Weiskel et de Cornevin sont soutenus dans *Monnè* par le racisme du commandant Bernier, communiqué par le style indirect libre: "Les Juifs comme les nègres naissent menteurs" (M,119).

Selon le narrateur, les années de "l'Afrique de l'Ouest française pétainiste" coïncident avec "*les saisons d'amertume*" du peuple de Soba (M,156), ce qui est peut-être une référence aux "méthodes autoritaires" mentionnées ci-dessus. Dans *Monnè*, pendant la période pétainiste et l'époque 'France Libre', le peuple est obligé de cultiver le riz, le coton, le mil, le soja, le caoutchouc. (Cornevin (1978:76) commente que pendant la période France Libre "l'effort de guerre [est] particulièrement pénible dans les zones où (...) l'autorité administrative demande de reprendre la récolte du caoutchouc de liane, depuis longtemps abandonnée".)

Plus tard, le narrateur nous explique qu'à cette époque la colonisation était "plus répressive que jamais" (M,193) et qu'on ne tenait pas compte des problèmes des indigènes parce qu'on mettait en prison "les Nègres qui, au lieu du travail honnête et stimulant, avaient recours à la vaine et meurtrière sorcellerie pour exorciser les famines, la pauvreté et les maladies" (M,194/5).

Nous avons déjà remarqué que les Français envoyaient toujours des gens aux plantations et aux chantiers du Sud où le travail n'était assurément pas "stimulant". Au contraire, le narrateur nous raconte que l'administration coloniale paya le café et le cacao "avec la capitation prélevée sur les indigènes et, comme elle ne pouvait pas les exporter à cause de la guerre, les a laissés pourrir dans les entrepôts et a ensuite demandé aux travailleurs indigènes de les brûler ou de les jeter dans la mer" (M,194). Encore une fois les historiens confirment la vérité de ce qui est raconté dans *Monnè*. Cornevin (1978:83) note, par exemple, qu'en Côte d'Ivoire en 1943 la production de cacao est de 11 000 tonnes dont 500 tonnes sont exportées et le reste brûlé. De plus on paie les planteurs africains 2,60F le kilo et les européens 4,50F (*ibid*:82).

Crowder (1968:497) confirme que pendant la période France Libre les paysans africains furent forcés d'abandonner certaines cultures commerciales pour d'autres dont les Alliés avaient un urgent besoin, qu'on fixait des objectifs de production trop élevés ou que dans certains cercles on exigeait des cultures impossibles à cultiver dans la région. Selon Cornevin, (1978:81) pendant cette période "l'effort de guerre réclamé aux paysan africain s'aggrave considérablement".

Crowder (1974:619) constate qu'il est douteux que de Gaulle, sans l'aide des tirailleurs sénégalais et des récoltes fournies par les paysans africains, ait pu atteindre son but: la réhabilitation de la France vaincue.

Un autre élément du récit de l'époque de la seconde guerre mondiale dans *Monnè* concerne Cheikh Hamallah et les 'hamallistes', une secte de l'Islam. Les hamallistes (au chapelet à onze grains) récitaient onze fois la prière la «djouarat-el-kemel», la «Perle de Perfection» (Hanin, 1946:92/3), tandis que les tidjanistes (au chapelet à douze grains) la récitaient douze fois. Il existait une rivalité entre les deux groupes.

Kourouma nous rapporte un fait historique. Il raconte que le Cheikh Hamallah (le "saint" Hamallah selon lui) "avait été banni et emprisonné à Vals-les-Bains en France"(M,161). Il avait été déporté après un incident entre les hamallistes et les tidjanistes à Nioro (au Mali) en 1940, qui fit environ 200 victimes (Cornevin,1978:81) et (Monteil,1980:162). Il semble que le gouvernement profita de l'incident à Nioro pour "accuser (sans preuves) le Cheikh Hamallah et le déporter" (Cornevin, *ibid).*

Dans *Monnè* Kourouma mentionne la répression des hamallistes. "Partout les Français traquaient les porteurs de chapelets à onze grains comme les chiens rouges pourchassent les singes rouges"(M,161). On accusait les hamallistes de xénophobie et de militantisme anti-colonial. Hanin (1946:93) parle, par exemple, de leur action "xénophobe et criminelle". Monteil explique (1980:62) qu'à ce moment-là "la répression est féroce - c'est l'époque vichyste où l'AOF pourchassait impitoyablement toute résistance quelle qu'elle fût".

Kourouma décrit ainsi les activités des hamallistes pendant leur répression par les Français:

> Partout, avec la complicité des musulmans, les porteurs des ces chapelets [à onze grains] se dissimulaient et continuaient à souffler dans les oreilles des indigènes, dans cette période de disette, de réquisition et de chicotte, que toute soumission aux nazaréens [chrétiens] condamnait tous les Nègres musulmans à la géhenne d'Allah (M,161).

On pourrait voir la possibilité d'un élément subversif dans cette description. Mais dans *Monnè*, l'hamalliste Yacouba exerce une influence sur le roi Djigui sans faire preuve d'un militantisme anti-colonial. Il arrive à Soba à l'époque où Djigui a été remplacé comme chef (sur les ordres de l'administration coloniale) par son fils Béma. Yacouba choisit d'aider Djigui parce que celui-ci a refusé de "sévir contre le coreligionnaire pour servir le «Nazara» infidèle" (M,163). Il ne suggère pas du tout un soulèvement contre les colonialistes. Tout ce qu'il veut faire, c'est imposer un Islam rigoureux et aider le peuple de Soba "à s'approcher des dires et de la voie du Tout-Puissant" (M,163). On apprend qu'avec Yacouba "le Bolloda [le hall et la place à palabres de Djigui et ceux qui les fréquentent] (...) surtout voulut Allah"(M,165).

L'interprétation de Béma des intentions de Yacouba semble bien illustrer la réaction paranoïde de l'administration coloniale et des chefs contre les hamallistes. Béma le traite de "fou révolutionnaire" et ajoute: "Le dangereux personnage prêche contre le charlatanisme et les pouvoirs des Toubabs et des chefs. Donc un hamalliste: il nous faut l'expulser" (M,163). Encore une fois la situation présentée par Kourouma reflète l'interprétation des historiens et met en question l'attitude du régime colonial.

Monteil (1980:162) maintient que "la xénophobie prêtée au hamallisme ne paraît pas suffisamment prouvée". D'ailleurs, selon Clarke (1982:213/4) ni le Cheikh Hamallah, ni ses

suivants ne démontraient un militantisme ou une aggression anti-coloniaux. Clarke dit que les hamallistes répudiaient plutôt n'importe quelle alliance avec les colonisateurs et que le mouvement rejetait les valeurs européennes, en particulier leurs valeurs sociales que les hamallistes considéraient profanes (*ibid:*214).

Au chapitre 13 de *Monnè* il y a une référence à la façon dont les chroniques coloniales dénaturent les faits et aussi les rendent impersonnels. Au début du chapitre le narrateur indique qu'il y a deux possibilités en ce qui concerne la vérité des rapports sur les événements coloniaux pendant la guerre: soit on dit que ce sont les griots qui inventent, soit ces événements sont tous gardés sous silence par " les commandants blancs" qui "étaient assurément les sans-coeurs tant décriés, si peu soucieux des malheurs de leurs administrés indigènes qu'ils n'avaient même pas jugé important de la noter" (M,202). Le mot "la" ne s'explique qu'à la page suivante, par le substantif "sécheresse". Kourouma nous laisse juger la vérité des deux possibilités, mais il insinue que ce sont les administrateurs qui n'ont pas trouvé important de signaler la sécheresse dans leurs chroniques, en dépit de la "détresse perpétuelle" dont le peuple souffrait. Il accomplit ceci en faisant une description très frappante de la sécheresse qui "persévérait", qui "persistait" accompagnée de "vents jaunes qui charriaient le deuil" (M,202). Le narrateur note ensuite, entre parenthèses, sur un ton qui reflète celui d'un rapport officiel : (*Les chroniques coloniales de l'époque signalent une catastrophique épidémie de méningite en Afrique occidentale*)" (M,204-5). C'est-à-dire que, les chroniques n'ont pas signalé la sécheresse, simplement la méningite.

Un article de Jeanne Tietcheu intitulé "Santé. La méningite, épidémie de la pauvreté" (*Jeune Afrique économie* No 217, 1996:46) nous explique le lien entre l'harmattan et la méningite:

"A la faveur de l'harmattan, ce vent chaud et sec, la méningite a trouvé un terrain propice à son expansion en Afrique sahélienne". Le vent est "jaune" parce qu'"il est chargé de minuscules particules de sable" (*ibid*).

D'ailleurs, selon Hallett (1966:47) la méningite cérébro-spinale est une maladie liée à un niveau de vie bas (ce qui pourrait sans doute être aggravé par une longue période de sécheresse). Clayton (1988:344) note des accès de méningite cérébro-spinale dans des camps, administrés par les Français, où les conscrits furent menés de la brousse. C'étaient, d'après lui, des camps surpeuplés et mal construits où on donna aux recrues une nourriture médiocre et des vêtements inadéquats.

Un résultat de cette longue période de sécheresse dans *Monnè*, et de l'épidémie de méningite, c'est que les gens commencent à migrer. Mais ce ne sont pas les seules raisons de la migration. Béma, fils de Djigui, qui est maintenant nommé chef par les administrateurs, va de village en village "pour réquisitionner des vivres, lever des travailleurs, en exiger toujours des hommes qui n'avaient que leur dénuement" (M,203). Les habitants commencent à fuir.

La migration racontée dans *Monnè* se termine de façon ironique quand les migrateurs sont "accueillis" du côté britannique "en sujets français loyaux, en résistants à l'appel du 18 juin du Général de Gaulle" (M,205). (Ceci fait référence au célèbre appel du 18 juin 1940, lancé à la radio de Londres, invitant les Français à poursuivre le combat.) Le commentaire du narrateur sur la conscription des migrateurs est comique d'une part, mais d'autre part indique la résignation des paysans envers leur destin sous la colonisation. "Les bien portants parmi nous furent enrôlés, habillés, armés et envoyés dans le désert du Tchad. Assurément nulle

part sur terre, nous, habitants de Soba, n'arriverions à échapper à la conscription!" (M,205).

Après la fin de la guerre, le commandant Héraud remercie les gens de Soba de leur participation. Il parle de "cette ruée irrésistible de votre peuple entier vers les possessions britanniques pour se faire enrôler et poursuivre le combat" (M,217). Ceci démontre d'une part la naïveté du libéral, Héraud, mais d'autre part l'ironie de la phrase est évidente si l'on considère les vraies raisons de la migration

Il semble que la migration fut un phénomène assez répandu en Côte d'Ivoire pendant la période coloniale. Selon Asiwaju la migration pour éviter la conscription fut pratiquée fréquemment entre 1914 et 1945. Même un Gouverneur-Général de l'Afrique occidentale, J.V. Vollenhoven, Asiwaju (1976:577) admettait devant Lieutenant-Gouverneur de la Côte d'Ivoire en 1917 que la vie pour les Noirs était plus facile de l'autre côté de la frontière, c'est-à-dire du côté britannique:

> (...) l'autre côté de cette frontière purement conventionnelle c'est la liberté presque complète, c'est la vie traditionnelle peu modifiée du fait de l'intervention britannique. De ce côté au contraire l'autorité des chefs est méconnue ou annihilée par une ingérence constante de l'autorité française (...) notre administration s'est fait tracassière et tatillone, elle intervient dans les plus petits actes de la vie; des réglementations compliquées gênent ceux qu'elles prétendent protéger; nous exigeons des impôts, nous exigeons des prestations, nous exigeons des soldats. Comment s'étonner que nos sujets ... nous quittent pour aller chercher, de l'autre côté de la frontière, une tranquillité que nous n'avons pas su ou pu leur donner (Asiwaju, 1976:577).

Quelle mise en accusation du système colonial français, et par un Gouverneur-Général! Les Français, cependant, n'admettaient pas toujours les vraies raisons de la migration. Ils parlaient plutôt (Asiwaju,1976:581) d'attractions socio-économiques de l'autre côté de la frontière tandis qu'en réalité les conditions y étaient semblables. Le sol, le climat et la végétation étaient les mêmes, ainsi que les épidémies, famines et locustes.

La supposition ironique que les migrateurs sont des "sujets français loyaux" peut se comprendre si l'on considère ce que Crowder (1974:604) appelle un des mythes de l'histoire coloniale. D'après lui, les Gaullistes firent grand cas de la loyauté des Africains envers la France Libre, alors qu'en réalité la plupart d'entre eux s'y intéressaient peu.

Le fait qu'il ne s'agissait pas de la loyauté des Noirs est confirmé encore quand Héraud essaie d'expliquer les "développements politico-historiques" de l'époque à Djigui (M,217). "Djigui restait perplexe: malgré l'insistance des visiteurs, il ne saisissait pas la différence entre colons gaullistes et pétainistes" (M,218). Pour lui, un colon en vaut un autre, semble-t-il. Cornevin donne aussi un exemple de la confusion causée par la transition de la période vichyste à la période France Libre en Afrique. "Les jeunes écoliers admettent mal que d'un jour à l'autre les chants et les démonstrations de «Maréchal, nous voilà» se transforment en «Vive de Gaulle»" (1978:81).

A la fin du chapitre treize, le narrateur dément d'avance les paroles de remerciement de Héraud, citées ci-dessus, où il parle du départ du "peuple entier" de Soba. Même si une ferveur patriotique les avait saisis, ils n'auraient pas pu partir tous à cause des tirailleurs qui patrouillaient la frontière, "prêts à tuer, piller et violer" (M,207).

Le narrateur insiste sur les difficultés des gens qui étaient restés à Soba. Ils n'avaient pas le temps de migrer: "Nous avions trop de besogne: trop de terres à labourer, les nôtres, celles des morts et des refugiés" (M,207). Ils devaient aussi payer l'impôt de capitation "des réfugiés, des morts et de nous les survivants" (M,208). Cornevin confirme qu'en plus des

demandes supplémentaires de produits pendant la guerre, on réclame "des souscriptions aux emprunts de guerre et des «contributions volontaires» [la ponctuation est celle de Cornevin] en produits et en argent" (1978:80). Il n'est donc pas étonnant que cette période dans *Monnè* soit désignée par l'expression "*les saisons d'amertume*".

En somme, dans *Monnè,* Kourouma ne fait que corroborer et présenter sous une forme artistique, dans sa fiction, ce que certains historiens ont eu l'honnêteté de rapporter au sujet de l'administration des colonies françaises africaines et de la vie du peuple sous le régime colonial. Dans sa représentation des colonisateurs, Kourouma réussit à démontrer et à dégonfler (souvent par ironie) leurs façons mensongères, hypocrites et manipulatrices et l'écart entre leurs buts officiels et la vérité de la situation.

La période de transition

C'est dès la fin de la deuxième guerre mondiale que commence ce que l'on peut nommer la période de transition vers l'indépendance des colonies françaises africaines. Dans *Monnè* la société de Soba est dépeinte comme un microcosme de la société ivoirienne et Kourouma nous représente encore une fois des vérités historiques de la période.

On voit l'émergence du Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI), allié au Rassemblement Démocratique Africain (RDA), groupe trans-territorial. A Soba, le député Touboug représente le RDA, affilié aux communistes français. Béma représente l'opposition. Le parti auquel il appartient et dont il devient Président s'appelle PREP "(le Parti de la réconciliation pour l'émancipation et le progrès) ou le parti progressiste" (M,264). Il existait

un parti progressiste en Côte d'Ivoire entre 1946 et 1956, le PPCI (Parti progressiste de la Côte d'Ivoire), (Morgenthau, 1964:420). Le PREP est soutenu par les colons anti-communistes.

Kourouma démystifie l'idée de colonisés idéalistes qui ne luttent que pour l'indépendance de leur pays et le bien du peuple. Touboug et Béma représentent dans *Monnè* la nouvelle classe d'hommes politiques africains qui démontrent déjà un intérêt personnel dans leur engagement politique, phénomène assez répandu plus tard dans l'Afrique indépendante et sans doute ailleurs. Dans le cas de Touboug, ceci est souligné d'abord par une référence au passé; c'est "l'ex-cycliste" Touboug qui descend maintenant "d'une grande auto rouge" (M,234). Il démontre aussi une certaine duplicité dans ses ambitions politiques, ce que l'on discutera ailleurs. Troisièmement, une fois élu député "il se préoccupa de sauver du sous-développement ceux de sa famille, ceux de son village et de sa tribu" (M,244), favoritisme dont on a accusé Houphouët-Boigny plus tard.

Béma (M,229), parle de la voiture que les colons lui donneront pour sa campagne électorale et de l'argent qu'ils lui ont déjà offert. Il est complice des colons, pas du peuple. Selon lui "les Toubabs sont la force et le pouvoir. Il faut connaître ses limites" (M,259). Kourouma/le narrateur voit dans la méthode employée par Béma pour trouver des adhérents à son parti (il paie lui-même l'inscription à leur insu) une préfiguration des méthodes du parti unique.

> La méthode!... la méthode!... Qu'en dire? Rien. Ceux de Soba comme tous les Africains plus tard vivront l'ère des présidents fondateurs des partis uniques, dont certains décréteront que tous les habitants du pays sont membres du parti et prélèveront comme la capitation des cotisations qu'ils feront encaisser sans attribuer ni carte ni acquit (M,266).

La période de transition est l'époque de la montée du communisme, accompagnée d'un anti-communisme vigoureux qui s'est appliqué même dans les colonies. On a déjà remarqué que le RDA est affilié au PCF et que le PREP est soutenu par les colons anti-communistes. Le commandant Lefort, qui remplace le commandant libéral Héraud dans *Monnè*, explique ainsi le communisme aux gens de Soba.

> La barbarie communiste voulait détruire le monde libre, s'emparer de l'Afrique, le monde libre l'avait enfin compris et s'était engagé dans la guerre froide: partout on pourchassait les communistes. Les communistes sont les ennemis de Dieu, de la religion, de la famille et de la liberté. Lui, Lefort, était venu avec des pouvoirs étendus pour extirper le communisme de Soba (M,255).

C'est la troisième fois que le verbe "pourchasser" est associé à la répression dans *Monnè*. Kourouma l'a déjà employé en parlant de la répression des hamallistes (M,161) et de celle des Noirs récalcitrants (M,114) de l'époque vichyste. Les mots forts, "pourchasser", "pouvoir étendu" et "extirper" dans la citation ci-dessus contredisent l'idée que la guerre froide représente une défense de la liberté. Comme au moment de la colonisation, un administrateur colonial emploie des grands mots comme "famille", "religion" (quelle religion?, quel Dieu?) "liberté" pour égarer les auditeurs et pour justifier la répression qui aura lieu. L'emploi du mot "liberté" est ironique parce que les Noirs, quoiqu'ils soient maintenant "citoyens" de la France, n'ont pas encore **leur** "liberté", c'est-à-dire leur indépendance.

Un orateur parle de la répression de l'époque lors d'une réunion politique dans *Monnè,* condamnant les "méthodes policières dignes des nazis" (M,257) qui sont appliquées. Césaire avait déjà comparé la colonisation en général au nazisme: la colonisation,"c'est du nazisme, oui, mais (...) avant d'être la victime, on en a été le complice; (...) ce nazisme-là on l'a supporté avant de le subir, on l'a absous, on a fermé l'oeil là-dessus, on l'a légitimé, parce

que jusque là, il ne s'était appliqué qu'à des peuples non-européens" (1955:12).

La nature paranoïde de l'assaut contre le communisme à cette époque est révélée quand Lefort refuse de parler à Djigui "qu'un ennemi du monde libre avait mis en selle pour faciliter l'introduction du communisme à Soba" (M,255). Accuser Djigui, lui qui ne comprend pas la différence entre gaullistes et pétainistes, d'être communiste est ridicule. Tout ce qu'il a fait, c'est soutenir l'élection à l'Assemblée Nationale d'un candidat qui voulait mettre fin aux travaux forcés [abolis en 1946], donc restaurer un peu de liberté aux Noirs. Ainsi Kourouma démystifie ici la propagande des colons sur l'influence répandue du communisme.

En 1947, Péchoux est nommé gouverneur de la Côte d'Ivoire et il encourage vigoureusement les Ivoiriens (surtout fonctionnaires, entreprises privées et chefs) à abandonner le RDA (Weiskel, 1988:368). Il a un succès partiel et le résultat en est qu'en 1949 et 1950 des partisans et des adversaires du RDA s'affrontent, ce qui donne à l'administration l'occasion d'intervenir. Ou comme l'explique Kourouma:" Les Toubabs venaient de mettre fin aux jeux de l'égalité et de la fraternité parce que les Nègres manquaient de mesure" (M,259). Il indique encore le racisme et les préjugés des colonisateurs destinés à justifier leurs actions.

> Elles [les autorités coloniales] (...) croyaient sûr comme la nuit succède au jour qu'il suffisait qu'on nous consentît un bout de liberté pour qu'instinctivement nous retournassions à la sauvagerie, à l'anthropophagie et aux orgies sexuelles (M,281).

Kourouma raconte plusieurs incidents dans *Monnè* qui évoquent les incidents historiques de l'époque. Il souligne la difficulté de déchiffrer la vérité des récits de ces incidents à cause du parti pris des participants, des chefs politiques et de la presse. Il remarque aussi sur les

ressemblances entre ces confrontations dans *Monnè*, en rapportant les articles déformés des journaux de Paris et de Dakar.

> Un complot international! (...) La preuve en était qu'en l'espace de deux semaines la même chose s'était répétée dans plusieurs autres villes de la colonie. Les prisons furent attaquées de la même manière par des énergumènes bien entraînés et armés, obéissant à des consignes précises (M, 258).

Le premier incident est décrit par le narrateur comme "un incident de maraude"(M,252). C'est un incident entre villageois. (D'après Morgenthau (1964: 191), les villageois aussi bien que les chefs s'impliquaient dans ces incidents.) On voit par suite de l'incident la pose et la propagande, des différents groupes qui sont démontrées ironiquement. Kourouma introduit ceci en disant: "Il s'ensuivit une vraie histoire nègre contée par des Nègres menteurs" (M, 253).

Le narrateur admet qu'une nuit "des inconnus chapardaient dans les champs et les greniers" et que "deux coups de fusil éclatèrent" (M,252/3). Le lendemain matin un mort est trouvé, un adversaire de Béma qui avait "voté Touboug". Le RDA fait ensuite de la propagande:

> S'il avait voté Touboug alors que les tireurs étaient des suppôts du colonialisme, il ne pouvait plus être un chapardeur, mais un paisible paysan qui sur le chemin de son *lougan* avait été sauvagement assassiné par les sbires de Béma. C'est ainsi que fut expliqué l'incident aux militants du RDA (M,253).

Cet incident mène à d'autres et finalement le commandant Héraud, pour sauver sa vie et celle de sa femme, donne l'ordre aux tirailleurs de tirer. Cette fois c'est Béma qui fait de la propagande en insistant sur "la suspecte coïncidence" que tous les morts sont des "proches parents et amis des collecteurs et des recruteurs qui avaient voté contre le député Touboug" (M,253/4).

On voit par la suite le parti pris politique de la presse française qui, selon Kourouma, titre l'incident: "Un commandant communisant fait tirer sur les adversaires du député communisant à Soba: 13 morts" (M,254). La répétition du mot "communisant" indique qu'il s'agit vraiment d'une chasse aux sorcières. On [la presse?] explique aux gens de Soba "qu'on utilisait nos morts pour des opérations de politique intérieure française; ce n'était pas leur assassinat qu'on flétrissait, on voulait montrer que certaines mains étaient rouges" (M,254). Nous notons l'ironie du fait que la perte de vies humaines n'a pas d'importance, seulement la répression du communisme.

Un autre incident décrit par Kourouma ressemble à plusieurs incidents qui eurent lieu à Koumbale, à Bouaflé, à Dimbokro et à Grand Bassam en 1949 et en 1950. Les faits véritables concernant l'incident fictif dans *Monnè* ne sont pas du tout clairs. Le narrateur indique ceci en employant des points d'interrogation et un "peut-être".

> Les gardes ont-ils arrêté les manifestants à hauteur du bureau de poste ou ceux-ci sont-ils parvenus à la prison? C'est un point qui dans la suite de l'enquête ne serait pas explicité.
> Peut-être ont-ils tiré d'abord à blanc pour obliger les manifestants à se débander et à descendre sur Soba où d'autres tirailleurs (qui étaient-ils?) les ont accueillis (et pourquoi?) avec de vraies balles (M,257).

En dépit du manque de clarté sur les événements, la presse réussit à distiller de la seconde partie de la citation ci-dessus "des versions officielles". Celle à laquelle le narrateur fait référence blâme, comme on peut s'y attendre, les communistes.

> Ce fut là une des versions officielles reprises par les grands journaux gouvernementaux parisiens qui expliquèrent que ceux qui avaient reçu les manifestants à coup de fusil étaient des anciens combattants patriotes qui, fâchés de l'aventure anti-française dans laquelle on les jetait, avaient, dans une saine réaction, abattu les provocateurs communistes armés (*ibid*).

Il s'agit encore une fois de propagande. Il y a un choix de vocabulaire chargé de connotations: "anciens combattants patriotes" fait contraste à "provocateurs communistes

armés", la "saine réaction" justifie la violence contre "l'aventure anti-française". Amondji, d'ailleurs, parle de provocateurs organisés par les colons, plutôt que par les communistes, dont les actions étaient destinées "à accréditer l'idée que les Ivoiriens voulaient chasser les Français de la colonie" (1984:79).

Il y a plusieurs niveaux de mensonge en ce qui concerne l'incident. Une autre version est promulguée par les griots du chef Béma, "pour donner bonne conscience à leur maître" (M,258). C'est une version grossière et comiquement invraisemblable.

> Seules seraient restées dans le fossé les femmes de prisonniers ayant leurs règles. Elles auraient soulevé à demi les pagnes pour injurier et maudire les gardes de leurs féminínités, de la façon ignominieuse, la pire qu'aucun mâle de chez nous ne peut supporter et surtout pas des hommes en armes: aveuglés ils auraient tiré dans les sexes (M,257).

Il y a des ressemblances entre cet incident et un incident qui eut lieu à Grand Bassam en décembre 1949 quand des femmes de prisonniers, membres du RDA, organisèrent des démonstrations devant la prison de Grand Bassam (Morgenthau,1964:194). Morgenthau fait référence à un article paru dans le journal *Climats* du 19 janvier 1950 où le sénateur Marc Rucart, opposé au RDA, dit que les femmes, repoussées par les gardes, se couchèrent sur le trottoir et leur présentèrent leurs derrières. L'"ordre" fut rétabli, selon lui, quand les gardes dirigèrent vers les femmes des jets d'eau des tuyaux d'incendie. En dépit des ressemblances entre les incidents, l'explication donnée par les griots dans *Monnè* reste invraisembable parce qu'elle dépasse la mesure.

La version des griots fait contraste avec les explications tout aussi mensongères et invraisemblables de la presse française. A cause du parti pris des différents groupes, il est évident qu'aucune des versions officielles des faits, impossibles à croire, tant ils sont

invraisemblables, ne représente la vérité.

Un autre incident est raconté où le narrateur démontre l'impuissance des colonisés de mettre en question la vérité des rapports officiels.

> Les forces d'ordre pénétrèrent dans Soba, l'investirent concession par concession, paisiblement en tirant en l'air. Mais des excités, des provocateurs professionnels tirèrent sur les forces de l'ordre - c'est toujours nous les Nègres qui n'avons ni agence de presse, ni TSF, ni journaux, ni porte-parole pour le dire, toujours nous qui tirons les premiers sur les autres. Les tirailleurs, c'est viril, répondirent au feu par le feu (M,282).

Amondji (1984:132) note "l'absence d'un organe de presse propre au PDCI". L'incursion des tirailleurs à Soba, qui mène à des arrestations (M,259), ressemble à un événement noté par Cornevin (1978:188-189), qui eut lieu en février 1949: "A la suite d'incidents et de pillages à Treichville, 383 Africains sont arrêtés, dont une majorité manifestement innocente, comme le grand écrivain ivoirien Bernard Dadié".

Dans une section 'The Incidents' d'un chapitre intitulé "Planters and Politics in the Ivory Coast", Morgenthau (1964:188-202) donne un récit détaillé des incidents politiques en Côte d'Ivoire entre 1948 et 1951. Nous ne trouvons pas essentiel de raconter tous les événements historiques mais simplement de faire des comparaisons entre ceux-ci et les incidents fictifs dans *Monnè*.

D'abord, ce qui ressort des commentaires des historiens, c'est que les faits ont été disputés par les différents groupes, comme dans *Monnè*. Amondji commente ainsi l'incident à Treichville: "Le véritable scénario de cette fameuse journée demeurera sans doute à jamais inconnu" (1984:97). Cette observation résume les scénarios de tous les incidents de l'époque.

Accusations et contre-accusations accompagnaient typiquement les incidents de la période, d'où la difficulté d'en déchiffrer la vérité comme dans *Monnè*. Ce qui n'est pas disputé c'est qu'il y eut treize morts à Dimbokro, chiffre suggéré (entre autres) par Kourouma (M,258), "le chiffre treize a été avancé par les uns".

Il paraît aussi, comme le raconte Kourouma (M,258), que les incidents historiques se déroulaient très souvent de la même façon. D'après Morgenthau, des Africains qui savaient qu'ils étaient soutenus par les administrateurs se disputaient avec des membres du RDA. L'administrateur arrêtait les chefs locaux du RDA, qu'ils fussent impliqués dans la dispute ou non. Des gens remplissaient la place du marché où une délégation était nommée pour demander la libération des chefs. L'administrateur la refusait. La foule restait sur place. En réponse à des instructions, à l'hostilité de la foule et parfois aux insistances des colons européens, l'administrateur demandait des troupes qui employaient de la force pour faire disperser la foule non armée (Morgenthau, 1964:198). Il semble, donc, qu'en dépit du manque de clarté sur les incidents de l'époque, c'étaient surtout les administrateurs qui manipulaient la situation.

En ce qui concerne l'implication par la presse française que les colonisés sont manipulés par le PCF et qu'il s'agit de "politique intérieure française" (M,254), Amondji fait un commentaire qui indique qu'en effet c'était plutôt de la propagande qui avait ses origines à la droite.

> La guerre froide venait de commencer. Aussi trouva-t-on habile, dans les milieux gouvernants français, d'accuser le RDA de communisme et le PCF de vouloir l'utiliser à des fins de politique intérieure française, voire de politique planétaire (1984:92).

Il ajoute ailleurs (*ibid.*:113) que les communistes français "qui agissaient avec les patriotes

africains le faisaient à visage découvert" et que "s'il y eut jamais des sous-marins dans le mouvement anti-colonialiste, ce n'est pas de ce côté qu'il faut les chercher".

Morgenthau (1964:186) remarque encore que le peuple de la Côte d'Ivoire soutenait le RDA avec un grand enthousiasme parce que le but du parti était d'effectuer des changements significatifs dans le pays et que les communistes français y jouaient un rôle peu important. Amondji fait une remarque pareille. Selon lui les Ivoiriens luttaient

> pour le droit à une existence plus décente, ce qui impliquait évidemment l'abolition du système colonial, mais ne nécessitait tout de même pas l'instauration du socialisme (...). Aussi, pour leurs dirigeants, la question vraiment actuelle n'était pas d'être ou ne pas être communiste ou «de gauche», mais anticolonialiste de façon conséquente (1984:117).

Encore une fois Kourouma représente dans sa fiction des réalités historiques, démystifiant la propagande anti-communiste mensongère des colons et de la presse. Il démontre aussi la façon dont les colons manipulaient les nouveaux chefs politiques et les colonisés (par exemple en offrant aux travailleurs forcés "une couverture de laine supplémentaire" (M,229)). La situation de l'époque de transition est plus complexe que celle de l'époque coloniale (d'où, peut-être, le manque de clarté sur les incidents) parce qu'il faut tenir compte maintenant de la propagande qui émane aussi des divers partis politiques africains qui s'opposent. Kourouma dément la notion de l'idéalisme des nouveaux chefs politiques, révèle leur soif de pouvoir et leur intérêt personnel.

L'Epoque post-coloniale

Nous avons déjà remarqué que la pièce de Kourouma, *Tougnan Tigui*, fut considérée

subversive: sans doute pouvait-on facilement faire des comparaisons entre des personnages dans la pièce et des personnages du gouvernement post-colonial. Ceci est peut-être la raison pour laquelle *Monnè* se termine au moment des indépendances. Kourouma se limite à quelques paragraphes de commentaire et de critique donnant son opinion de la vraie nature de l'époque post-coloniale. Son amertume y perce et le dernier paragraphe forme une véritable litanie des maux de l'époque, aux yeux du narrateur/Kourouma.

> Nous attendaient le long de notre dur chemin: les indépendances politiques, le parti unique, l'homme charismatique, le père de la nation, les *pronunciamentos* dérisoires, la révolution; puis les autres mythes: la lutte pour l'unité nationale, pour le développement, le socialisme, la paix, l'autosuffisance alimentaire et les indépendances économiques; et aussi le combat contre la sécheresse et la famine, la guerre à la corruption, au tribalisme au népotisme, à la délinquence, à l'exploitation de l'homme par l'homme (...) (M,287).

Il est évident que Kourouma ne croit pas à la vérité de la propagande émise par le gouvernement post-colonial ivoirien et qu'il ne considère pas que la vie du **peuple** se soit améliorée après l'indépendance. Ceci confirme ce que dit Amondji au sujet de l'époque qui suit les indépendances. Il parle de

> la tragédie des années soixante qui causa au pays plus de souffrances que cinquante ans de colonisation: les massacres en pays Sanwi et en pays Bété; les déportations périodiques d'étudiants et de lycéens, les charges brutales de la force armée contre les travailleurs en grève, les atteints innombrables aux libertés collectives et individuelles" (1984:15).

Dans sa litanie, Kourouma jette dans un même panier des notions positives telles que "indépendances politiques" et "l'homme charismatique, le père de la nation" et des notions négatives comme "parti unique" et "*pronunciamentos* dérisoires". Le fait qu'il parle "d'autres mythes" indique que même ces notions positives ne représentent pas la vérité. Les "indépendances politiques" sont limitées à cause du néo-colonialisme et à cause du pouvoir du parti unique.

"L'homme charismatique, le père de la nation" sont des phrases ironiques qui font référence à la propagande qui entourait feu le Président de la Côte d'Ivoire, Félix Houphouët-Boigny. Houphouët-Boigny mourut en décembre 1993 et des nécrologies publiées lors de sa mort font écho aux mots ironiques de Kourouma (cités ci-dessus) qui décrivent le côté admiré de Houphouët-Boigny. Un article d'Hervé Ponchelet (*le Point*, 1108, 1993:41) est intitulé "La mort du prophète" et l'on appelle Houphouët-Boigny dans ce même article "personnage charismatique", "père du miracle économique des années 60".

Béma, adversaire politique du parti de Houphouët-Boigny (le RDA) dans *Monnè*, le décrit de façon bien différente: "un petit bonhomme chef d'un minuscule canton" (M,242). Béma, évidemment, a une opinion partiale mais Kourouma révèle néanmoins qu'il n'y a pas d'unanimité sur la grandeur de Houphouët-Boigny.

Amondji note aussi "l'envers de la légende". Il admet que Houphouët-Boigny est prophète mais ajoute que "c'est un prophète impersonnel et insaisissable; non pas Moïse ou Mahomet avec leur décalogue ou leur Coran, mais Calchas" (1984:155).

Il y a une "vérité" qui n'est pas remise en question par Kourouma: c'est le rôle que Houphouët joua dans la supression des travaux forcés, après quoi "les habitants spontanément organisèrent des fêtes qu'ils appelèrent "les fêtes de Fouphouai". Cependant, cet événement spontané est opposé à d'autres événements subséquents où les villageois seraient "obligés de danser et de chanter pour les faire exister [ces événements]" (M,240).

Dans les dernières pages du roman, Kourouma démystifie donc les mythes et la propagande

qui entourent Houphouët-Boigny. Cependant, en dehors des références plus ou moins directes à lui vers la fin du roman, ailleurs il y a des allusions à sa situation et à son caractère. C'est surtout à travers le personnage de Djigui que Kourouma dépeint des aspects du caractère de feu le Président Houphouët-Boigny, des deux côtés de la légende, pas simplement le côté idolâtré, pour nous révéler encore des vérités sur l'époque post-coloniale. Djigui peut être considéré comme une parodie de Houphouët-Boigny.

Dans *Les Soleils des indépendances* (1970), Kourouma avait déjà fait une caricature de Houphouët-Boigny dans le personnage du Président. Selon Miller (1990:235) le discours politique du Président (Kourouma,1970:180-181) ressemble à des discours politiques de Houphouët-Boigny. Il y a des ressemblances aussi entre Diarra, dans *Tougnan Tigui, le possesseur de vérité*, et le Président ivoirien. Diarra se proclame (1969:46) possesseur de vérité "à vie". Plus tard dans la pièce, Fahandan (décrit comme un idiot sur la liste des personnages) refuse de révéler où sont les oiseaux qui chantent la chanson de Tiédjouma [fille de Diarra] en disant:

> Je ne veux pas, tu tueras les oiseaux. Tu te feras passer pour un prophète. On t'édifiera des monuments, des religions. Tu te vanteras de ton savoir faire, Ton pouvoir et l'ordre vont se renforcer. Tout le monde va se soumettre, se résigner. Tu proclameras que ton régime est le meilleur du monde (1969:50).

Dans le deuxième chapitre nous examinerons en détail les éléments parodiques du roman. Notons simplement pour le moment la ressemblance entre les plans grandioses de Djigui et de Houphouët-Boigny. Le plan de Djigui est de faire construire un palais. L'architecte qui lui propose cette idée décrit ainsi le palais envisagé : "Il dominera l'Afrique entière, sera, de chaque point de l'espace et au-delà du temps de votre règne, de partout aperçu. Plus haut

que les hauts immeubles, il sera digne de votre train et de votre gare" (M,82). La dernière phrase de la citation tourne en ridicule le plan.

Le concept du palais rappelle également la citadelle dans *la Tragédie du roi Christophe* de Césaire. Le roi Christophe est un ancien esclave qui devient roi d'Haïti. Il déclare que l'esclavage est aboli et formule un plan pour faire construire une citadelle comme symbole de leur liberté: "Je dis la Citadelle, la liberté de toute un peuple. Bâtie par le peuple tout entier, hommes et femmes, enfants et vieillards, bâtie pour le peuple tout entier!" (1963:65)

L'idée du palais dans *Monnè* représente possiblement, une critique implicite de la basilique que fit construire Houphouët Boigny à Yamoussoukro, son lieu de naissance. Il y fit construire la plus grande basilique du monde alors qu'il n'y a que 20% de catholiques en Côte d'Ivoire.

Pour Harrow (1994:274/5), c'est la description peu réaliste du *tata* [muraille] envisagé par Djigui avant l'arrivée des Français qui rappelle l'érection de la basilique de Yamoussoukro.

> Ceux de Soba commencèrent la réalisation du *tata* dont la crête devait se perdre dans les nuages, l'empattement aller de Soba jusqu'à la mer, un *tata* en hauteur et profondeur, infini. La plus titanesque construction de la Négritie (M,33).

Ici encore on peut voir des ressemblances avec la Citadelle envisagée par le roi Christophe, édifice qui devrait protéger son peuple.

> Voyez, sa tête est dans les nuages, ses pieds creusent l'abîme, ses bouches crachent la mitraille jusqu'au large des mers, jusqu'au fond des vallées, c'est une ville, une forteresse, un lourd cuirassé de pierre (...) (1963:65).

Un commentaire intitulé *Vanity of vanities* dans *The Economist* (No.7850: 1994) remarque

sur la nature également grandiose et un peu absurde de la ville de Yamoussoukro.

> Depuis que Houpouët-Boigny a entrepris ce projet dans les années soixante, cette réalisation sans grande utilité a coûté des milliards; une prétendue cité de l'avenir qui semble avoir autant de réverbères que d'habitants, et des routes à six voies qui mènent soit à des palais en marbre inutilisés, comme la Fondation Houphouët-Boigny pour la Paix, soit à la brousse.(*ma traduction*)

Fanon donne une explication des raisons pour de telles constructions. Il parle du "marasme" dont les états post-coloniaux gouvernés par un parti unique sont affligés, puis ajoute:

> Et pour cacher ce marasme, pour masquer cette régression, pour se rassurer et pour s'offrir des prétextes à s'enorgueillir, la bourgeoisie n'a d'autres ressources que d'élever dans la capitale des constructions grandioses, de faire ce que l'on appelle des dépenses de prestige (1969:206/7).

Dans le cas de la Côte d'Ivoire c'est le chef d'état plutôt que la bourgeoisie en général qui a voulu ces constructions grandioses au centre du pays, loin de la capitale financière, le port d'Abidjan, qui fut la capitale jusqu'en 1983.

Il semble donc que dans *Monnè* Kourouma a l'intention de démystifier quelques idées fausses de chaque étape de l'histoire de l'Afrique de l'ouest. Il ne s'agit pas simplement des idées promulguées par les Européens mais aussi de la propagande (aux yeux de Kourouma) émise depuis les indépendances en Côte d'Ivoire sur le "miracle économique" et "l'homme charismatique".

CHAPITRE 2

LA DEMYSTIFICATION DU POUVOIR TRADITIONNEL ET CONTEMPORAIN EN AFRIQUE

La représentation de Djigui, dont on a parlé au chapitre précédent, est, cependant, plus qu'une simple parodie du personnage de Houphouët-Boigny. C'est une caricature du héros du récit épique ouest-africain et en même temps une satire plus contemporaine du chef d'état charismatique. Dans ce chapitre nous analyserons ces deux aspects pour démontrer comment Kourouma diminue le pouvoir des chefs traditionnels et modernes.

Dans un premier temps, examinons le concept du héros épique et la façon dont Kourouma se moque de Djigui en lui attribuant faussement les traits d'un tel héros. C'est un procédé déjà employé par Ouologuem dans *Le Devoir de violence* que Pageard (1979:94) appelle une "oeuvre démystificatrice de bout en bout". Koné (1993:132/3) énumère rapidement les "traits distinctifs" du héros du récit épique ouest-africain. Il sera utile de faire une comparaison entre les traits ainsi énumérés par Koné et les traits de Djigui, pour élucider la nature parodique de la représentation de celui-ci dans Monnè.

a) Le héros est généralement issu d'un milieu noble (...)

b) Le héros est prédestiné (...)

c) A un moment de sa vie, le héros est spolié de son trône ou est victime d'une grave injustice. Il est alors exilé ou s'exile (...) [I]l se forme pour engager la lutte et réparer l'injustice.

d) Le héros, formé, entreprend la lutte qui est épique. Il sort généralement victorieux de cette lutte et rétablit l'ordre qui au départ avait été perturbé.

e) Le héros a une mission précise (...)

f) Le héros incarne les valeurs positives de la société à laquelle il appartient (...) [l']anti-héros qu'il a en face de lui incarne les anti-valeurs de cette société.

Avant d'aborder l'analyse de la représentation de Djigui, je voudrais citer aussi les mots de Kesteloot (1971:5) sur l'épopée traditionnelle qui, selon elle, "exalte les qualités morales majeures, la bravoure, le sens de l'honneur, le sens du dévouement, la fidélité à un pays, aux compagnons d'armes à la parole donnée, l'horreur de la lâcheté et de la trahison".

Considérons maintenant le personnage de Djigui par rapport à ces deux analyses:

a) Djigui est de "milieu noble", étant descendant du héros épique Soundjata et membre du clan des Keita avec son totem hippopotame.
b) Le héros n'est pas "prédestiné" avant sa naissance mais c'est pendant son règne qu'une prédiction qui date du douzième siècle se réalise.
c) La colonisation du royaume de Soba par les Français représente une "grave injustice" et ce sont les colonisateurs qui décident plus tard de remplacer Djigui par son fils Béma.

Jusqu'ici Djigui se conforme plus ou moins au modèle présenté par Koné. Cependant, l'étape suivante, "l'exil", n'a pas lieu. Djigui reste sur place et fait preuve d'une duplicité qui ne convient pas à un héros épique.

En restant à Soba, Djigui ne démontre pas la "fidélité à la parole donnée", ni la "bravoure" (Kesteloot, 1971:5), comme le vrai héros épique. Le héros de *Monnè* brise ses serments et paraît lâche. A Samory, il promet de "refuser jusqu'à la mort l'irreligion" (M,26), (c'est-à-

dire qu'il refuse d'accepter la subjugation par les Français non-musulmans). A l'arrivée des Blancs, deux généraux de Djigui se suicident, montrant à Djigui "le chemin de l'honneur" (M,39). Djigui qui aurait dû, lui, montrer "le chemin de l'honneur" à son armée, s'apprête, lentement, à se suicider.

C'est le moment de l'arrivée en scène de l'interprète, Soumaré. Le fait que le "sens de l'honneur", (cité par Kesteloot comme qualité du héros épique) manque à Djigui est confirmé par la suite. Après de longs chuchotements entre Soumaré et Djigui, celui-ci dit qu'il laisse la décision à Allah: "Toute ma nuit je vais Le prier et le jour ne viendra pas sans qu'Il m'ait indiqué Sa voie, Sa volonté" (M,39). Et le serment est oublié. On ne fait pas mention d'une décision quelconque après cette nuit. Elle est enfin révélée, en passant, quand Djéliba, le griot, réussit à convaincre Djigui qu'il est toujours "le plus courageux de nos savanes" (M,47). Djigui dit alors :"J'ai décidé de parler, de marcher, de manger, de respecter mes femmes, de prier, de **vivre**..." (M,47). (C'est moi qui souligne.) Les points de suspension semblent indiquer qu'il est conscient du fait qu'il brise son serment mais qu'il n'a pas l'honnêteté d'essayer de justifier ses actions. Cet épisode fournit un exemple de sa mauvaise foi et de sa lâcheté.

Beaucoup d'autres exemples montrent que Djigui n'est pas fidèle aux conventions ou traditions. Examinons-en quelques-uns. Selon les conventions, Moussokoro n'aurait pas dû devenir la femme de Djigui parce qu'elle n'était pas vierge. Elle est renvoyée d'abord mais réussit plus tard à se faire accepter alors qu'elle aurait dû être "enterrée jusqu'aux seins et lapidée jusqu'à ce que mort s'ensuive" (M,149). Elle n'a pas non plus le droit d'être la "préférée", privilège accordé à la première femme. Mais Djigui fait une entorse et crée une

catégorie spéciale pour elle.

> Tu seras la jeune femme, la "cadette" du roi. La préférée officielle est respectée par le roi; celle de son coeur est la "cadette", c'est elle qui le guide, c'est elle qu'il écoute (M,150/1).

Ailleurs, on justifie la raison pour laquelle Djigui n'assiste pas aux funérailles de Fadoua, un vieux, en disant que Djigui n'assistait plus aux funérailles parce que les morts avaient tous l'âge de ses petits-fils (ce qui n'est pas le cas avec Fadoua): "Le convenable est que les petits-enfants enterrent les aïeux, l'inverse est un scandale (...)" (M,199). Plus tard il préside aux funérailles de Djéliba même si celui-ci "était de deux classes d'âge plus jeune que le Centenaire" (M,223). Le narrateur nous a déjà informés que Djigui "se méfiait" de Fadoua qui était esclave (M,197). Donc, il joue un double jeu et est hypocrite.

Un dernier exemple plutôt comique du manque de respect envers les traditions concerne la manière dont on réussit à garder la face, en faisant soi-disant appel aux traditions. Ainsi, le seul remède au *monnè* de Djigui, dont le commandant était la cause, était de mordre celui-ci dans l'occiput, "on le savait scientifiquement" (M,179). Il est évident que le commandant ne se soumettra jamais à une telle humiliation, alors on justifie son refus: "Le refus du commandant était légitime: il était de la race des maîtres des Nègres, des tombeurs de Samory; nos religion et tradition interdisent au vainqueur de s'agenouiller devant le vaincu" (*ibid*). Cette justification assez solennelle est suivie par la justification comique de Djigui: "il se refusait à mordre un Toubab, « le Blanc pue l'oignon, il est nazaréen, donc jamais en ablution»" (M,180).

d) Les luttes de Djigui contre les colonisateurs, loin d'être épiques sont dérisoires. Il

entreprend le deuxième grand sacrifice de son règne non pas pour être aidé à vaincre les Blancs, mais simplement pour "mieux inspirer le Blanc pour le Nègre afin que le premier exige moins d'hommes, de femmes, de récoltes et d'impôts de capitations" (M,94). Nous verrons plus tard que même ceci est un mensonge.

Au lieu de se former pour entreprendre une lutte, Djigui nie plusieurs fois qu'il est vaincu. Le narrateur parle deux fois de la défaite de Djigui, "depuis sa défaite" (M,41) et "depuis la défaite" (M,46). (On note déjà le glissement de sens vers le général, de "sa" à "la" défaite.) Néanmoins, à l'occasion où le train lui est "offert" par les Blancs, qui font appel à son égoïsme, Djigui est tellement flatté qu'il refuse de se croire vaincu.

> D'abord les Nazaréens n'avaient jamais occupé le Bolloda et Soba: ils résidaient au sommet de la colline où Djigui les avait plantés avec ses sortilèges. Djigui n'avait jamais été subjugué: il restait roi. Il était là, entier dans les honneurs et dans ses prérogatives, debout sur sa terrasse, essayant en vain de cerner la diversité et les limites de son pouvoir et de sa force (M,76).

Ceci démontre son aveuglement volontaire.

Une autre dénégation de la réalité de la colonisation du royaume de Soba a lieu après l'arrestation du marabout "hamalliste", Yacouba, par le commandant Bernier. Djigui prétend que ceci est le "plus gros *monnè*" de sa vie (M,178). Son manque de réalisme à cette occasion est encore plus ridicule:

> Il déclara que nous étions revenus au jour et au lieu où la colonne française nous avait surpris sur les remparts. Tout ce qui était survenu après ce mémorable jour n'était jamais advenu: ni la colonisation, ni les travaux forcés, ni le train, ni les années, ni notre vieillesse n'avaient existé. Nous n'avions pas été colonisés parce que nous n'avions pas été vaincus après une bataille rangée (M,184).

Djigui explique que l'interprète, Soumaré, avec ses menteries aux Blancs, avait empêché que la bataille ait lieu. La description outrée de l'armée créée par suite de la déclaration de

guerre tardive la rend risible. Elle consiste en

> une quarantaine de vieillards rampant autour de la soixantaine, dont douze podagres ou totalement impotents, une dizaine de cacochymes et d'égrotants. Les ingambes, quand ils n'étaient pas presbytes et radoteurs, se présentaient cassés et sourds (M,185).

Il est évident qu'avec une armée tellement burlesque et une telle inconsistance, Djigui n'est pas "victorieux" et qu'il ne réussit pas à "rétablir l'ordre perturbé". En effet, la mort de Fadoua lui offre le prétexte de renoncer à la guerre. "Manqua au dernier moment le porte-canne, le grand expert dans le maniement des fétiches qui protègent le Kélémassa [Djigui]" (M,197). Il fait tout à fait le contraire de ce à quoi l'on s'attendrait d'un héros épique.

e) On peut dire que la mission précise de Djigui dans *Monnè* est celle de voir arriver "son" train. La parodie de la mission est comique mais dévoile en même temps des défauts du roi. Quoiqu'il n'ait pas choisi de suivre le "chemin de l'honneur" lors de l'arrivée des Français, il décide d'exploiter le mot "honneur" pour justifier l'acquisition d'un train. Il explique, de façon illogique, que les Nazaréens vainquirent le royaume de Soba à cause de leur "honneur". C'est une constatation ridicule et mensongère qui démontre l'opportunisme de Djigui et qui diminue encore son statut.

> Le suprême dans ce monde c'est l'honneur. Qui vient à votre rencontre avec l'honneur, irrémédiablement, vous vainc. Ce revers n'est pas la défaite; l'histoire la pardonne. Les panégyristes chanteront que les Toubabs nazaréens vainquirent les Keita non pas par les armes, mais par l'honneur. Quel honneur peut-être plus magnifique que l'offre d'un train? (M,77).

La dernière phrase de cette citation révèle la nature égoïste et enfantine de Djigui. Pour compléter sa justification, il fait ensuite référence à Allah, impliquant qu'il cite Ses paroles et qu'il ne peut donc pas agir différemment parce que tout est la volonté d'Allah.

> Le monde d'Allah est un fleuve qui coule; quand son courant t'emporte et que tu n'as pas le moyen de remonter pour retrouver ton ancien chemin, laisse-toi transporter,

il existe d'autres villages en aval (M,77).

C'est le récit de sa "mission", en fait, qui révèle le plus le manque de souci de Djigui, envers son peuple, ce que l'on peut comparer à un manque de "fidélité à son pays" (Kesteloot). Pour que Djigui ait "son" train, Il faut qu'il trouve assez de ses sujets pour faire les travaux. Lui et ses suivants obtiennent des hommes par "fusillades, cris, chicottes" (M,76). A chaque étape de la construction du rail la plupart des travailleurs meurent, par exemple à l'étape où il faut construire le rail sur la lagune:

> Les chiques pénètrent entre les orteils et sous les ongles, pompent le sang et en moins que rien de temps, tuméfient le pied et les jambes jusqu'aux genoux, les pourrissent de mille plaies et le malheureux, vidé tombe perclus. Forcément, à cause des lois du Blanc et des besognes des Nègres, les coreligionnaires sont obligés d'abandonner le malade, plus puant qu'un lépreux, aux fourmis, aux mouches et aux chiques jusqu'à ce que le Tout-Puissant vienne reprendre ce qu'il avait laissé dans la matière (M,79).

Après ce récit très vif des souffrances des travailleurs, Djigui n'offre qu'une prière plus ou moins "idoine", mécanique:

> Ma prière de roi, après les sourates, fut: "Allah sauve les âmes de ces croyants à cause de la solitude dont ils ont souffert les derniers jours de leur vie. Ils sont morts pour un roi croyant et pour la grandeur du Mandingue. Nous observâmes les instants de silence" (M,79).

Il ne fait allusion ici qu'à la "solitude" des travailleurs, abandonnés avant leur mort, sans tenir aucun compte des souffrances affreuses qu'ils ont subies auparavant. L'emploi de l'article défini dans la dernière phrase souligne encore la nature automatique et le manque de sentiment qui accompagne ce moment de deuil. Tout de suite après on va à la recherche d'autres travailleurs et Djigui demande encore une fois par intérêt personnel: " - Mon commandant, quand enfin m'arrivera mon train?" (M,79). En prêtant ces paroles à Djigui, Kourouma fustige la dureté, la mauvaise foi, le manque de compassion de beaucoup de chefs. Kourouma montre Djigui comme un pharisien, à la piété ostentatoire et mensongère.

f) En ce qui concerne les "valeurs" et les "anti-valeurs", on peut dire que, dans ce cas, le héros, Djigui, et l'anti-héros, les colonisateurs, incarnent à peu près les mêmes "anti-valeurs". Tous les deux emploient de la force, par exemple, pour exploiter le peuple. Tous les deux sont coupables de duplicité.

Une troisième définition du héros épique nous est fournie par Chemain (1981:56). Selon lui, Soundjata, l'ancêtre dont Djigui est théoriquement issu, est un roi thaumaturge, parangon de toutes les vertus - il est courageux, généreux, charitable et hospitalier". L'accumulation de noms ou d'adjectifs pour faire des louanges d'un héros épique est typique du style de l'épopée. Kourouma emploie le même procédé de façon ironique pour décrire Djigui: " En connaisseur suprême des hommes, du temps et de l'histoire, Djigui expliqua (...)" (M,219). La nature ironique de ces mots est démontrée par l'explication laconique et féroce de Djigui qui suit: "(...) on ne peut extirper aux Nègres la capitation et des travailleurs forcés sans torture et incendie" (*ibid*). Un autre exemple de ces appellations louangeuses nous est fourni après la mort de Djigui (M,281): "Tout se trouvait donc réuni pour monter à Djigui les funérailles dignes de son âge, de ses puissance, magnanimité et sublimité" (M,281).

A la fin du roman, Djigui passe sa vie en revue et se rappelle les surnoms qui lui avait été attribués par le griot Djéliba Kanté: "L'homme allaité par un lamantin, le buffle noir aux cornes chargées de nids et hantées par des nuées d'hirondelles, l'homme lion, panthère, tigre (...) " (M,277). Ces surnoms rappellent les surnoms accordés aux grands héros épiques, mais leur énumération, par un vieux roi qui n'a plus de pouvoir et qui est sur le point de mourir reflète de l'ironie, surtout parce que nous savons quels ont été les hauts faits de sa vie. Kourouma emploie un procédé similaire au début de *Monnè*, dont le titre du premier chapitre

est: "Un homme façonné avec de la bonne argile, franc, charitable et matineux." Le lecteur ne se rend pas encore compte de l'identité précise de cet "homme". Le personnage de Djigui est présenté dès le deuxième paragraphe, demandant du sang, des sacrifices. C'est un homme qui ignore "les interdits" et dont "l'univers est troublé" (M,14). Ce n'est qu'après la fin des sacrifices que le lecteur apprend que c'est Djigui qui "avait été façonné de la bonne argile" (M,15) et plus tard qu'il était aussi "franc, charitable et matineux" (M,17). Le lecteur doute déjà de la vérité de ces paroles, mais les trois qualités sont élucidées par la suite: "les matineux voient tôt et loin; (...) les francs entendent juste et clair; (...) les charitables pressentent vite et fort" (*ibid*).

A mon avis il n'y a pas forcément de lien étroit entre les trois adjectifs et les définitions que Kourouma en donne. Les trois adjectifs peuvent être considérés comme encore un exemple de mots accumulés pour faire une louange ironique de Djigui. Nous avons déjà donné des exemples qui indiquent que Djigui est le contraire de franc, c'est-à-dire qu'il est hypocrite et menteur, et le contraire de charitable: il est remarquable par son égoïsme et son manque d'humanité.

Dans le deuxième chapitre Kourouma dément les définitions plutôt que les trois adjectifs. On rapporte que les Nazaréens s'approchent de Soba mais Djigui, l'homme qui "voi[..]t tôt et loin", refuse de le croire: "Il regarda loin, très loin. Rien n'apparut, même pas le lointain point noir d'une hirondelle dans les nuages" (M,21). L'homme "qui pressent[...] vite et fort" commande des sacrifices, mais "les ultimes attitudes des victimes expirant ne prédisaient toujours pas de combat (...) " (M,21). Juste après, un autre messager arrive et raconte la conquête d'un royaume avoisinant. Alors l'homme qui "entend[...] juste et clair" "parcourut

le royaume de l'est à l'ouest pour entendre; il écouta, écouta longuement. Rien ne vint écorcher ses oreilles, même pas le frémissement lointain d'un oisillon expirant" (M,21-2). Une avalanche de messagers arrive ensuite qui annoncent d'autres victoires françaises et il devient de plus en plus évident que Djigui ne possède pas les qualités qui lui sont attribuées.

Il y a d'autres dénégations de ces qualités un peu partout dans le roman. Par exemple, Djigui ne "pressent[...]" pas "vite et fort" et n'"entend[...] pas "juste et clair" quand il est remplacé par son fils Béma. "Il n'avait rien pressenti! Lui le plus savant et le plus intelligent du pays, il n'avait rien entendu, n' avait pas su que ce n'était plus possible"(M,128).

Nous avons déjà fait mention de l'aveuglement de Djigui, ce qui dément sa capacité de "voi[r] tôt et loin". Un autre exemple de cet aveuglement, ou manque de lucidité se trouve au troisième chapitre dont le titre est: "Les hommes sont limités, ils ne réussissent pas des oeuvres infinies" (M,28). Mais l'attitude de Djigui envers ceci est: "Les hommes ne sont pas limités; nous pouvons bâtir infini. A Soba nous sommes illimités" (M,33). Ironiquement ces paroles sont débitées juste avant l'arrivée de "la vraie colonne française" (M,134) ("vraie" pour souligner le fait qu'elle existe, quoique Djigui soit peu disposé à le croire) et la limitation des pouvoirs du royaume de Soba.

Les administrateurs coloniaux décident de mettre fin au "pouvoir de Djigui" qu'ils considèrent être un "vieux chef nègre retraité"(M,195). "Il n'existait plus de chef Djigui Keita" (*ibid*). Il n'est pas étonnant que Djigui en soit choqué. Cependant, sa réaction quand il apprend qu'il "n'existe plus" démontre un manque de logique et un point d'ironie de la part de l'auteur surtout en ce qui concerne l'emploi du mot "menteurs".

> « Moi! Moi! de père et de mère Keita, j'existe. Les Keita ont toujours existé. Des objets n'existent pas: les incroyants, les incirconcis, les nazaréens, les agonis, les menteurs» (M,195-6).

Parfois, cependant, Djigui possède une lucidité momentanée. Le Bolloda est décrit d'abord comme "le hall et la place à palabres: le palais, la cour royale et par extension le pouvoir, la force, l'arbitraire des rois de Soba" (M,14). Après l'arrivée des Français, cependant, aux yeux de Djigui, le Bolloda "n'avait jamais paru si petit et burlesque" (M,38). Ceci représente un instant de vérité symbolique dans le roman.

Quand Djigui rend visite lui-même aux chantiers du Sud avant de recevoir la légion d'honneur, il trouve, dans un autre moment de lucidité, que la réalité est pire que celle communiquée par l'interprète et il en est "horrifié":

> Dans les autres chantiers: le port, les carrières et les exploitations forestières; la souffrance, la misère, les maladies, la mort des coreligionnaires envoyés au Sud étaient plus laides que ce qu'il avait imaginé, pires que ce que l'interprète lui en avait dit (M,90).

Ensuite "c'était à un Djigui accablé que le gouverneur avait accroché la légion d'honneur" (M,91). C'est après cette révélation des souffrances de son peuple qu'il organise le second grand sacfrifice de son règne, en théorie pour améliorer le sort du peuple. (C'est aussi un moyen d'apaiser sa conscience.) Il s'agit encore une fois d'une lucidité passagère parce qu'après le sacrifice il démontre ses vraies préoccupations: "Maintenant que je viens d'exposer un grand et glorieux sacrifice, dites-moi quand m'arrivera mon train?" (M,98).

Sa lucidité semble augmenter. L'interprète l'accuse d'être responsable de la défaite des Français par les Allemands, parce qu'il n'a pas fait suffisamment d'effort pour trouver des tirailleurs pour envoyer en France. L'accusation est ridicule et Djigui s'en rend compte: "Je

n'étais pas fautif: quelqu'eût été mon empressement, je n'aurais pu retirer du pays plus de conscrits" (M,112). Plus tard il renonce à son train.

> Il allait annoncer au commandant, au gouverneur, à la France que lui et Soba avaient vieilli, étaient épuisés et exsangues: ils renoncent au train. A persister, le rail ne passerait que sur des tombes et le train n'aurait âme qui vive pour l'acceuillir. Djigui ne voulait plus de train! Les travailleurs forcés allaient rentrer! Les conscriptions et prestations allaient cesser! (M,128)

Il est lucide, certes, mais aveugle au fait qu'il lui manque le pouvoir de faire changer la situation. Ses exclamations à la fin de la citation sont enfantines. Sa déclaration est encore plus ironique parce qu'à ce moment-là, Djigui ne sait pas qu'il n'est plus le chef de Soba, qu'il a été remplacé par son fils Béma - manoeuvre tactique de la part des colonisateurs.

Passons maintenant à un autre prodédé stylistique de l'épopée, l'emploi de superlatifs pour décrire le héros. Kourouma emploie parfois ce procédé. Pourtant, dans l'exemple qui suit, il dégonfle en même temps l'effet des superlatifs en les mettant à côté de commentaires qui font référence à sa suffisance, à sa vanité et à son opportunisme, et en indiquant que ce sont possiblement des superlatifs que Djigui s'attribue à lui-même.

> Les premières saisons de son règne, il ne s'était livré à rien de vrai qu'à épouser de nombreuses vierges - il était le plus fort et le plus beau. Se faire célébrer par les adulateurs et les griots - il était le plus grand. Transformer ses esclaves en sbires et en sicaires - il était le plus intelligent du Mandingue (M,15).

Djigui a, en fait, une tendance à faire des éloges de lui-même tandis que dans le récit épique les hauts faits du héros sont généralement racontés à la troisième personne.

Avant de donner encore un exemple de cet éloge de soi, il convient de noter que les héros épiques peuvent posséder des pouvoirs magiques", la "thaumaturgie" dont parle Chemain par rapport au héros épique, Soundjata. Il y a des références dans *Monnè* aux pouvoirs magiques de Djigui et une démonstration de ceux-ci, à l'occasion où Djigui prononce des paroles

magiques et des vautours et des charognards viennent étouffer le feu qui est en train d'embraser tout un village. Mais c'est une magie que Djigui, comme l'apprenti sorcier, ne peut pas contrôler, parce qu'ensuite Djigui et son entourage sont surpris de voir

> toutes les places, toutes les venelles et les cours du village jonchées de milliers de charognards morts dans la même attitude, couchés sur le dos, les pattes en l'air, déplumés, têtes brisées de la même manière (M,124).

Après les conséquences macabres de sa magie, entouré d'une atmosphère sinistre de silence et avant de se rendre compte qu'il est "congédié" par son peuple, "Djigui voulut s'arrêter, se féliciter et se faire louanger pour l'efficacité de sa savante sorcellerie" (M,125). Djigui démontre dans ses éloges une suffisance, presque enfantine parfois, qui le rend burlesque.

Pour conclure cette section, si on compare la définition de Bakhtine du héros épique et le personnage représenté par Kourouma, il est évident que Djigui n'est qu'une version burlesqe du héros qui devrait être

> entièrement achevé et terminé, sur un haut niveau héroïque, certes, mais désespérément achevé; il est tout entier présent, coïncidant avec lui-même. De plus il est complètement intériorisé, il n'existe pas la moindre antinomie (1978:476).

Dans un second temps, dans *Monnè* Kourouma révèle ou souligne des aspects du caractère de Djigui en faisant une parodie de trois concepts associés à Houphouët-Boigny: le charisme, l'humanisme et la divinisation. La parodie de ces trois notions aide à faire un lien plus clair entre la représentation caricaturale de Djigui en tant que représentant du pouvoir traditionnel et la satire de personnages réels contemporains comme Houphouët-Boigny impliquée à travers ce même personnage.

D'abord, le personnage de Djigui est une représentation parodique du concept de "l'homme

charismatique" (M,287) (voir également p.46). Le charisme est en principe une qualité positive, mais dans le contexte politique il a des connotations négatives. C'est une caractéristiqu qui facilite l'exercice du pouvoir sur un groupe. Le chef "charismatique" est un phénomène assez répandu dans les états post-coloniaux de l'Afrique.

En ce qui concerne le "charisme" du chef, Kourouma en fait mention de façon solennelle mais ironique:

> Le soleil continuait à se lever et de plus en plus se découvraient l'attitude du roi et son visage aussi - que nous, ses sujets, n'avaient pas le droit de fixer - et qui reflétait ce quelque chose d'indicible, ce charisme avec lequel il pouvait faire soulever les montagnes aux gens de Soba. Quand le roi reprit les dires, ce fut pour monologuer (...) (M,30).

Les sujets n'ont pas le droit de regarder le visage de leur roi mais ils y reconnaissent quand même "quelque chose". Ce "quelque chose d'**indicible**" est **défini** immédiatement comme le "charisme" de Djigui. Au lieu de démontrer ce "charisme", le roi "monologue" et finit par s'adresser au messager qui vient d'arriver "sur un ton chaleureux mais un peu affecté" (M,30). La notion de son charisme est donc dégonflée.

Miller (1990:235) commente l'emploi fréquent du mot humanisme par Houphouët-Boigny. Il cite un de ses discours de 1971: "Il est vrai que notre Côte d'Ivoire conduit, depuis son indépendance, avec beaucoup de conviction et de sincérité, une expérience d'humanisme libéral où les aspirations au mieux-être trouvent à s'exprimer dans la liberté la plus grande". L'humanisme libéral est une philosophie politique qui a pour but de créer une meilleure vie pour le peuple (Ehrenfeld, 1978:250), ce que Houphouët-Boiogny n'a pas réussi à faire, selon Kourouma et d'autres. Miller ajoute que Houphouët "semble utiliser les mots "humain" et "humanisme" pour faire appel à un ordre qui transcend la politique et qui est donc

incontestable" (*ibid*).(*ma traduction*) L'interprète dans *Monnè* fait écho aux paroles de Houphouët-Boigny en décrivant la première guerre mondiale comme un "combat de l'humanisme et de la liberté"(M,109).

Kourouma satirise la notion d'humanisme chez Djigui: "Et, avec l'immense humanisme qui le caractérisait, le Massa prononça les paroles de pitié idoines et décréta la suppression de la palabre matinale: ce n'était pas indispensable" (M,186). Les actions et les paroles du roi ne sont pas marqués par un "immense humanisme". D'abord l'adjectif "idoines" suggère que Djigui ne fait que suivre les convenances en offrant sa pitié; il dit les mots appropriés. Deuxièmement, l'action de supprimer la palabre matinale ne fait pas preuve d'un "immense humanisme" surtout si l'on considère que la raison pour la suppression de la palabre matinale, c'est que le ministre de la Guerre (Kuruma Kélétigui), qui vient d'arriver, est "un vieillard terminé, demi-aveugle" qui apparaît "hébété dans un hamac" ayant traversé pendant la nuit "des escarpements, des ravins chargés d'eaux sales" (M,186).

Chevrier (1990:38) fait mention du fait que selon la tradition africaine le chef est parfois "divinisé". Un incident dans *Monnè* dépeint le côté "divin" de Djigui. Dans cet incident, qui a lieu après le deuxième grand sacrifice, Djigui devient un personnage christique:

> Djigui traversait la place. Les aveugles, les lépreux et sommeilleux qui attendaient le long du passage le pressèrent ; certains tentèrent de se coucher sous ses pieds. Les inhumains sicaires voulurent les faire reculer avec des chicottes. Djigui, miséricordieux, arrêta les frappeurs dans l'action, s'approcha des malheureux, les consola, les aima comme Allah le recommande, attoucha les plaies suppurantes des lépreux, caressa les visages purulents des aveugles, se pencha sur les grabataires, les paralytiques et les impotents en récitant des versets ésotériques (M,97-98).

Djigui avait demandé que "les avantages de ce sacrifice aillent d'abord aux victimes de la subjugation" (M,94), ce qui expliquerait ses actions "miséricordieu[ses]". Il y a une

dénégation immédiate de ce côté divin, cependant. Il se presse d' arriver au Kébi pour parler avec les colonisateurs "sans distribuer comme les autres jours ses salutations aux pélerins et admirateurs, et, sans jamais se retourner" (M,98). Nous avons déjà noté que sa vraie préoccupation était le train.

Djigui se divinise aussi; il vante ses pouvoirs. Après avoir démontré sa charité envers les orphelins, les "Enfants des pans de boubou", pour se rapprocher d'un pas vers Allah, Djigui se félicite d'une façon exagérée, ce qui démontre encore une fois sa suffisance:

> Quant à moi, Djigui, à force de les chercher j'ai inventé des appellations d'Allah non encore galvaudées par le langage des hommes, des appellations qui avaient encore toute leur pureté: elles guérissaient toute les maladies, empêchaient le serpent de dormir dans son trou, le caïman de paresser sur les berges du fleuve, l'oiseau de tenir sur la branche. J'eusse, si je l'avais tenté, déplacé les montagnes, détourné les cours d'eau. A poursuivre, je risquais de rencontrer Allah, voire de dialoguer avec lui (M,172).

Il y a d'autres exemples qui renforcent la négation du côté divin de Djigui. Il fait semblant d'être musulman fervent, mais est néanmoins capable d'employer sa religion de façon opportune. Nous avons remarqué ailleurs le fait qu'il faisait appel à Allah pour voir s'il devait se suicider ou briser son serment au moment de l'arrivée des Français. Nous avons vu aussi la façon dont il a employé le nom d'Allah pour justifier l'acquisition d'un train. Il se montre capable, de plus, de manipuler les lois du Coran pour pouvoir effectuer un pèlerinage à la Mecque, et se garantir ainsi une place dans l'au-delà. Il répudie toutes ses femmes "sauf Moussokoro, la préférée officielle, et les deux plus jeunes du harem" (M,226). Djigui est obligé de faire un second pèlerinage parce que "les quatre femmes les plus âgées auraient dû être maintenues" (M,227). Tellement de machinations s'ensuivent que "seul Allah, quand Djigui effectuait le second pèlerinage, connaissait le nombre exact de ses épouses" (M,228). Tout ceci devient comique, amoindrissant en même temps l'idée de la

nature divine du chef.

En dépit de ses défauts et de ses faiblesses, démontrés de façon parodique, Djigui, en tant que chef "charismatique" et "divinisé" semble garder le soutien de son entourage et, parfois, de son peuple. Cependant, ce soutien a quelquefois l'apparence d'une réaction automatique, pas forcément enthousiaste. Maintes fois au cours du roman, par exemple, les courtisans réagissent aux paroles du roi, ou les reprennent "en choeur". Il y a des courtisans qui sont opposés à la guerre, quarante ans après l'arrivée des Français, mais, quand Djigui prend son surnom de général de l'armée, tout le monde, "à la suite du griot", clame "en choeur ce nouveau surnom"(M,185).

Ailleurs, le narrateur "nous", qui représente parfois l'entourage du roi, semble soutenir volontiers Djigui quand il fait preuve de ses pouvoirs magiques en faisant rentrer les gendarmes dans leurs nids. Leur réaction lors de cette démonstration de ses pouvoirs s'exprime ainsi:

> Donc, il pouvait encore. De la prière, de la démarche et du revers de la main, il rejeta l'âge, la décrépitude et les *monnew*. Nous qui toujours l'avions admiré, tout de suite, l'entendîmes. Nos multiples bras accoururent pour le hisser sur Sogbê qui quoaillait (M,121).

L'ironie de toute cette admiration, qu'elle soit sincère ou pas, c'est que Djigui est sur le point de faire un départ peu propice, choisissant de ne pas faire attention aux signes prémonitoires, comme le narrateur nous l'indique par la suite.

Pourtant, quand le narrateur (nous: le peuple) explique le grand âge de Djigui, il nous donne une idée de la coercition impliquée dans la création de la légende du héros: "La politesse et les menaces des sicaires nous apprirent à répéter année après année, que Djigui s'approchait

des cent vingt-cinq ans" (M,100). Peu après Djigui devient devin-guérisseur mais le lecteur ne peut pas s'empêcher de douter de la vérité de ceci, parce qu'encore une fois ce sont les sicaires qui orchestrent tout et qui emploient de la contrainte: "Les sicaires, témoins de ces miracles, ont crié les premiers et nous ont commandé de les imiter" (M,101). Djigui règne, donc, par la terreur, aidé par ses sicaires.

Le chef "charismatique" s'attend à avoir le soutien de son entourage, comme dans cet exemple où le commandant a convoqué Yacouba et que Djigui ne veut pas le lui envoyer: "Moi, Djigui, je me crus obligé de donner raison au sacrificateur, et évidemment tout le Bolloda acquiesça" (M,175). Le mot "évidemment" est ambigu, mais d'un côté semble indiquer les exigences du roi auprès de ses courtisans. Un peu plus tard, Djigui cherche encore une fois à démontrer que son entourage prend son parti: "Mes courtisans ont bruyamment ri de leur collègue Touré Souleymane, le frère de plaisanterie de Bolloda qu'intentionellement je provoquais de mes assertions" (M,176).

Ceci rappelle un passage de *Tougnan Tigui* où la chose suivante est racontée au sujet du diseur de vérité, Diarra:

> (...) il ne restait autour de lui [Diarra] que des muets qui ne faisaient écho qu'à ce qu'il voulait entendre. Il n'acceptait autour de lui que des favoris qui jonglaient sans cesse des miroirs réfléchissant du possesseur les seules images qu'il attendait voir de sa personne. Donc il ne voyait plus, il n'entendait rien et dans ce cas tout devient possible (1969:38).

Nous remarquons encore ici le fait que Diarra, parodie du chef charismatique, comme Djigui, ne voit pas et n'entend rien.

Le "charisme" dans son sens moderne n'est plus accordé par la grâce divine. Les hommes

dont il s'agit se divinisent ou sont divinisés par leur entourage. Les courtisans, les griots et les sicaires de Djigui promeuvent leur chef et le peuple suit leur exemple, sans toujours comprendre le rôle qu'il faut adopter, comme, par exemple, vers la fin du roman:

> Même les badauds, en voyant le cortège démarrer, parurent partagés: ils se demandèrent s'ils devaient avoir pitié, admirer ou rire tant la théorie surannée avançait péniblement. C'est quand Sogbê se cabra et que le Centenaire avec dextérité le maîtrisa que l'admiration l'emporta: spontanément, des cris fusèrent de la foule. Djéliba [le griot] fonça à cheval sur les admirateurs abusifs: les exclamations n'étaient pas tolérées parce que le roi devait être considéré comme un homme honni et affligé (M,222).

Il y a une certaine ambiguité même après la mort de Djigui à l'égard des réactions que l'on attend du peuple. On critique le roi assez honnêtement avant de formuler la version officielle.

> Il n'avait pas seulement trop vécu, mais aussi trop connu, parlé, s'était trop marié, avait trop procréé, trop dispensé l'aumône, trop tué de sacrifices, guéri trop de désespérés. Il avait été l'ami de Samory et nous nous rappelâmes que lorsque la défaite de celui-ci avait paru inéluctable, le Centenaire l'avait trahi en accueillant les Blancs nazaréens à Soba. Le pouvoir et la force de ces incroyants, plus que nul autre Nègre, l'avaient honoré en lui proposant un train et, plus que nul autre chef, il avait fatigué ses sujets pour servir le Blanc (M,283/4).

La version officielle suit: "Mais nous promîmes de témoigner [à qui?] qu'il avait renoncé au train, avait combattu la colonisation et suprême refus, qu'il était mort avec un non-samorien entre les dents" (M,284). La dernière phrase est comique et ironique soulignant la fausseté de cette version officielle. Le "non-samorien" n'est pas un Nazaréen mais le cheval de Djigui, Sogbê, que "dans une terrible colère [il] [...] mordit dans la crinière" (M,278), juste avant sa mort. La mention du "non-samorien" est une parodie de la propagande.

La parodie du chef moderne dans *Monnè* est plus subtile et implicite que celle du chef traditionnel. Pour terminer ce chapitre, je voudrais faire brièvement des liens entre la démystification du pouvoir traditionnel dans la fiction (détenu par Djigui) et la

démystification du pouvoir post-colonial réel (détenu par des chefs d'état comme Houphouët-Boigny). Au premier chapitre nous avons commenté les plans grandioses des deux. Une autre chose qui invite une comparaison c'est l'accumulation de noms et de titres qui leur sont attribués. Dans le cas de Djigui il s'agit de: "Roi de Soba", "Massa", "Kélémassa", "le Centenaire", "le Patriarche", "le Vieillard", "notre maître". Dans le cas de Houphouët Boigny, nous notons: "le Vieux", "le Vieux Sage", "l'homme de la paix", "le Père de l'indépendance" (*Paris Match*: 23 décembre 1993), "le Prophète", "le Sauveur", "Père du miracle économique" (*Le Point*: 1108:41).

Nous pouvons ajouter à cela que tous les deux démontrent de l'opportunisme politique et de la duplicité. On a déjà cité plusieurs exemples de ces "anti-valeurs" chez Djigui. En ce qui concerne Houphouët-Boigny, l'exemple le plus frappant de sa duplicité est son fameux retournement, sa dissociation du parti communiste en 1950, donc sa complicité avec les colons qui ressemble à celle de Djigui. Amondji indique que Houphouët-Boigny avait même pris cette décision quelques années auparavant, sans le dire à son parti (1984:98). Pour souligner cette duplicité, Amondji explique (*ibid:*155) qu'"en 1946 et 1947, le député de la Côte d'Ivoire [Houphouët-Boigny] fut outrancièrement pro-communiste, anti-colonialiste et anti-impérialiste (...)". "Après 1950 ses idées ne sont pas différentes de celles qui avaient été exposées quatre ou cinq ans plus tôt par les représentants du parti colonial dans leurs «états généraux»" (*ibid).*

De plus, il y a un élément de divination de soi dans le désir de Houphouët-Boigny de figurer sur "**le plus beau** des trente-six vitraux [de sa basilique]" (*Paris Match*, 23 décembre 1993:56). (C'est moi qui souligne.) Hervé Ponchelet dans son article dans *Le Point* (1993,

no.1108:41) commente aussi cette divinisation: "Dans son discours d'inauguration de la fameuse basilique Notre-Dame-de-la-Paix (...) Houphouët ne se comparait-il pas à Mahomet et au Christ?" On dit que, comme Djigui, Houphouët-Boigny est devin-guérisseur et prophète. Dans le même article de *Le Point,* Ponchelet, citant en partie les paroles du sociologue, J.-P.Dozon, et avec un point d'ironie, emploie une phrase qui ressemble aux louanges ironiques de Djigui dans *Monnè*: "Plus Houphouët-Boigny progressa, plus il fit des «miracles», plus il bâtit, «plus son halo prophétique devint dense»" *(ibid).*

Comme le fait le narrateur au sujet de Djigui, Amondji parle ironiquement de l'"honneur de héros légendaire" de Houphouët-Boigny (1984:129). L'exaltation du rôle personnel du chef d'état fait partie de la création de la légende et celle de son charisme. Selon lui "la transfiguration [de Houphouët] commença avec l'officialisation du patronyme Houphouët-Boigny, que Félix Houphouët avait adopté dès 1945, mais dont il fut pendant longtemps le seul à user" (1984:162). Pour Amondji c'est "un nom composé à la résonance vieille bourgeoisie française" (*ibid*). Ceci renforce l'accusation fait par Amondji à Houphouët-Boigny d'être resté trop lié aux anciens colonisateurs, et d'être "paladin du néocolonialisme" (1984:156), accusation soutenue par Kourouma.

En ce qui concerne le charisme des chefs traditionnels et modernes, Zolberg (1964:323) cite Apter qui fait un lien entre les deux: "L'efficacité du charisme réside dans le fait qu'il satisfait les mêmes nécessités fonctionnelles du leadership que faisait le leadership traditionnel dans le passé" (*ma traduction*). Le soutien du roi par son entourage rappelle le commentaire de Chevrier (1990:39/40) sur les pouvoirs de "divination du chef suprême", phénomène qui "n'est toutefois rendue possible qu'en raison de la complicité du personnel politique qui (...)

contribue à la mise en place du culte de la personnalité". Zolberg fait mention (1964:332) de la coercition employée pour engendrer du soutien pour le chef "charismatique", phénomène que nous avons remarqué encore dans *Monnè*.

Finalement, comme nous l'avons déjà noté, Kourouma démontre les défauts d'autres personnages politiques comme Touboug et Béma, ce qui indique une critique générale de l'homme politique africain qui émerge à l'époque des indépendances, pas simplement de Houphouët-Boigny. Mais, comme nous l'avons remarqué aussi, au premier chapitre, des ressemblances existent entre les personnages politiques de *Monnè* et feu le président de la Côte d'Ivoire. Donc on peut considérer que ce sont en partie des parodies du chef moderne. Nous pouvons ajouter aux exemples déjà cités que Touboug aussi fait preuve de duplicité et d'opportunisme politique. Il est prêt à abjurer l'Islam et à répudier sa femme malinké (lui est Akan) pour pouvoir devenir candidat aux élections (M,233/4). Houphouët-Boigny est prêt à répudier le communisme quand cela lui semble plus opportun de se rapprocher des Français et de la France. De plus, quand Béma est déclaré président du PREP les journaux le présentent comme "le sage de l'Afrique, l'ami de la France" (M,267), ce qui rappelle des phrases employées souvent pour décrire Houphouët-Boigny.

En résumé, à travers les différents éléments de la parodie, Kourouma réussit à démystifier, à dégonfler le pouvoir et les qualités des chefs traditionnels, surtout les petits chefs qui croient que le soleil ne se lève que pour eux. Une citation de Zahan illustre bien la suffisance de ceux-ci.

> L'Africain veut avoir le monde en sa possession, tout comme certains bouffons royaux de l'Ouest africain qui, se mettant à marcher sur les mains, entendent porter au-dessus de leur tête, dans leurs paumes, la vaste terre qui d'habitude les supporte (1970:238).

Parfois le personnage du chef devient comique et burlesque. D'autres fois ce sont ses défauts et ses inconsistances qui ressortent, révélant son manque d'humanité et son égoïsme. Comme nous l'avons vu, la critique du chef moderne à travers la parodie du chef traditionnel est plus subtile et implicite et il faut peut-être des connaissances de l'histoire de l'époque post-coloniale pour la dévoiler entièrement. Cependant l'emploi répété de mots tels que "charisme" et "humanisme" sont une indication claire des intentions de l'auteur.

CHAPITRE 3

LA DEMYSTIFICATION DES POUVOIRS SURNATURELS ET SPIRITUELS AFRICAINS

Il nous faut examiner maintenant encore un élément de démystification dans le roman de Kourouma et montrer comment les pouvoirs soi-disant surnaturels et spirituels sont démasqués par l'écrivain. Dans la société traditionnelle africaine, une grande importance est accordée aux signes prémonitoires, aux sacrifices aux mânes des aïeux aussi bien qu'au rôle des sorciers, devins et féticheurs qui peuvent modifier le destin, prédire l'avenir ou protéger contre le mauvais sort. La religion musulmane joue également un rôle dans ce contexte.

Touchant le genre de personne censée avoir des pouvoirs surnaturels, Echenim (1978:13) offre une définition du féticheur.

> Nous entendons par féticheur celui qui, par sa présence et sa personnalité, aide les humains à répondre à leurs interrogations sur l'existence, la réconciliation de l'âme et du corps, de l'être et de son véću, d'ici bas et de l'Au-delà, par des procédés exceptionnels relevant de l'intervention immédiate du surnaturel.

Pour Echenim, le féticheur ou marabout-sorcier a un "double statut d'homme et de dieu" (*ibid*:15). Quant au devin, selon Zahan,

> il est certainement l'homme le mieux renseigné sur les personnes et les tendances psychologiques et sociales du groupement humain dans lequel il vit. A ce titre, on comprend pourquoi il est considéré souvent par ses semblables comme représentant de la divinité (1970:130).

Il se peut que des hommes qui possèdent les qualités et pouvoirs qui leur sont attribués par Echenim et Zahan existent. Cependant, il n'en est pas ainsi en ce qui concerne les

personnages représentés par Kourouma dans *Monnè*.

Dans ce chapitre nous examinerons la façon dont Kourouma met en question la validité de l'interprétation des signes prémonitoires et des sacrifices, la façon dont il démystifie tous ceux qui prétendent posséder des pouvoirs divinatoires et également ceux qui essaient de manipuler ces prétendus pouvoirs. Puisque Djigui, aussi, est censé avoir des pouvoirs divinatoires, Kourouma révèle encore son caractère tout en effectuant cette démystification. Nous considérerons d'abord le commentaire direct ou indirect de Kouroùma sur les sacrifices, devins et féticheurs, et par la suite ses commentaires sur les marabouts et l'Islam.

Il convient d'abord de noter l'importance accordée au sacrifice en Afrique.

> La vie spirituelle africaine est si imprégnée de l'idée de l'immolation que pratiquement on ne trouve nulle part, sur le continent noir, des populations dont les pratiques religieuses ne comportent pas l'égorgement des victimes les plus diverses. Bien plus, le sacrifice est la clef de voûte de cette religion; il constitue la «prière» par excellence, celle à laquelle on ne saurait renoncer sans compromettre gravement les rapports entre l'homme et l'Invisible (Zahan,1970:58).

L'importance du sacrifice est démontrée dans *Monnè,* mais c'est son efficacité qui est mise en question.

Le roman commence par le premier grand sacrifice du règne de Djigui. Après le sacrifice, dans un retour en arrière, le narrateur nous explique les raisons de ce sacrifice. Djigui avait fait un rêve prémonitoire qui annonçait un danger, (l'arrivée des Français). Nous avons vu au chapitre deux qu'en général Djigui ne pressent pas l'avenir. Cependant, le rêve peut lui révéler la vérité. A cette occasion ses marabouts, sorciers et sages n'avaient rien senti (M,16). Alors Djigui avait congédié les devins, s'écriant «Le pays se perd et vous, gardiens de sa destinée, ne le pressentez pas» (M,16). Mais au moment du grand sacrifice il emploie

encore une fois une prolifération de ces gens: "pythonisses, géomanciens, jeteurs de cauris et d'osselets" (M,13), "voyants" et "marabouts" (M,14). Ceci est typique des tergiversations de Djigui.

Ce premier sacrifice est un appel aux mânes des aïeux pour qu'ils garantissent la pérennité de la dynastie des Keita. Nous voyons immédiatement une déformation de l'interprétation de la définition d'Echenim citée à la première page du chapitre. En ce qui concerne l'appel de Djigui à ses aïeux, il s'agit, peut-être, d'une interrogation sur "la réconciliation (...) de l'être et de son vécu", mais fondamentalement il s'agit de la pérennité du pouvoir temporel des Keita, et cela n'a rien à voir avec le spirituel.

L'opinion des devins après une scène de "carnage" affolante, est que "la pérennité de la dynastie n'était toujours pas acquise" (M,14). Nous pouvons nous demander si les devins avaient raison. Dans le contexte du roman, si Djigui avait respecté son serment, il se serait suicidé lors de l'arrivée des Français et la dynastie n'aurait pas connu sa pérennité. C'est lui qui a voulu modifier le destin pour son profit personnel. Un autre argument est possible. Plusieurs fois dans le roman, le narrateur commente le fait que les Blancs ont une immunité contre les pouvoirs des devins et des féticheurs. Cela expliquerait aussi l'impuissance de ceux-ci de garantir la pérennité. Zahan (1970:143) commente le rôle changeant du devin.

> Devant la nouveauté introduite dans les sociétés africaines par les différents contacts culturels, le rôle du devin diminue de plus en plus. Sa véritable fonction ne se comprend que dans une société profondément liée à son passé et à ses traditions.

Djigui refuse, de toute façon, d'accepter l'opinion des sorciers et choisit plutôt de faire appel à Allah, avec "les marabouts les plus savants" (M,14). La manipulation des divers pouvoirs divinatoires fait partie de la duplicité de Djigui et c'est une manière, pour Kourouma, de

démystifier les pouvoirs et l'intégrité du roi. Djigui accepte les "vérités" qui lui conviennent. Il semble pertinent ici de revenir aux paroles de Zahan, citées à la fin du chapitre précédent, que l'Africain "veut avoir le monde en sa possession (...)". La suite de cette citation est:

> Le ciel et Dieu n'échappent pas à cette volonté de puissance. L'Africain entend les contrôler, il les oblige à descendre sur lui; il leur commande. (...) L'homme n'est ni jouet ni fétu entre les mains des forces qui lui échapperaient; il est l'arbitre de son propre jeu avec ces forces; il est au-dessus d'elles (1970:238).

La pérennité est enfin acquise, dit-on. Le narrateur met en doute cette déclaration.

> Djigui et plusieurs savants marabouts entendirent distinctement:
> «La pérennité est acquise... Acquise à la dynastie des Keita. Elle régnera sur Soba tant qu'une seule case de la ville tiendra debout... Acquise... debout... debout. Acquise... Une case debout» (M,15).

Les points de suspension ne donnent pas l'impression que les paroles soient entendues "distinctement". Kourouma laisse entendre ainsi que Djigui a persuadé les devins qui l'entourent qu'ils ont bien entendu ces paroles, puisque lui-même veut qu'il en soit ainsi. De plus, les devins veulent lui plaire. D'ailleurs que vaut un royaume où une "seule case tien[t] debout"? Il convient, quand même, d'"entendre" Allah comme Djigui le fait au moment où il devrait se suicider. On peut tout justifier en disant que c'est la volonté d'Allah. Djigui démontre son désir de manipuler les événements plutôt que d'accepter la fiabilité des devins et des sacrifices.

Un rêve, ou plutôt un cauchemar, est aussi à l'origine du deuxième grand sacrifice de Djigui. Dans ce cauchemar Djigui est hanté par les souffrances de ceux qui sont morts pendant la construction du wharf à Grand Bassam. Il consulte des devins et des onirocritiques qui déclarent qu'il faut un grand sacrifice. Le narrateur fait semblant de ne pas avoir déjà raconté le premier sacrifice et il nous explique le rôle du roi à de telles occasions. "Le roi, pendant

la manifestation, devenait un médium, était dans un état de grâce, obtenait des esprits tout ce qu'il sollicitait" (M,91). Ceci contredit directement ce que nous avons vu du comportement de Djigui lors du premier sacrifice, où il "se désola", "ignora les interdits", "se fâcha" (M,14). Il n'a pas non plus reçu "tout ce qu'il sollicitait" à cette occasion. Ces contradictions mettent en question la validité de toute l'opération.

Lors du deuxième grand sacrifice, les pouvoirs des devins sont certainement mis en question. Etant donné l'accumulation des différents types de devins employés et l'assurance de ceux-ci, l'on devrait s'attendre à une réussite. Ceux qui participent sont "onirocritiques", "sorciers", "marabouts et autres augures et illuminés" (M,95). Ils parlent avec assurance des sacrifices et des offrandes qu'ils ont amassés.

> Nous en avons assez pour combler Allah, les saints, les mânes. Assez pour écarter les djinns et les fantômes. Assez pour mieux inspirer le Blanc et lui introduire assez de pitié et d'humanité dans le coeur pour le Nègre (M95/6).

Des "haruspices" examinent les entrailles des victimes pour en tirer des présages. Tout est inutile. Après ce second grand sacrifice, "les bénéfices tardant à se manifester - la désagrégation de la société se poursuivant et les demandes du Blanc ne diminuant pas, - il [Djigui] fit venir un marabout du Nord et l'interrogea" (M,98). Djigui cherche à se donner raison. L'opinion du marabout, c'est que "même un grand sacrifice n'avait pas pu, ne pouvait pas transformer les nazaréens ni adoucir leurs faits. C'étaient eux qui étaient désignés dans le Coran sous le vocable «égarés»" (M,98). Nous pouvons nous demander pourquoi tous les savants devins de Djigui n'étaient pas au courant de ceci. Plus tard on admet que "les durs sacrifices exposés et les ensorcellements ourdis par Djigui s'étaient révélés tous inefficaces contre les Blancs" (M,179). Koné (1991:181) remarque qu'"objectivement la violence liée aux sacrifices est gratuite et absurde".

Un commentaire du narrateur exprime son cynisme au sujet des sacrifices, démontrant en même temps qu'il comprend pourquoi le peuple y participe. Tout le peuple se rassembla formant une "longue queue qui serpenta dans toute la ville, interminable queue d'un peuple asservi, en quête d'hypothétiques refuges ou échappatoires" (M,96).

Le sacrifice a échoué. On devrait douter des pouvoirs du roi et de tous les devins, mais le peuple réussit à se convaincre ou à être convaincu que "les sacrifices n'ont pas été inutiles" (M,99). Il semble que ce soit la propagande qui entre en jeu maintenant pour sauver la face à Djigui, pour préserver son image de chef charismatique. Kourouma traite l'idée d'aveuglement et de mauvaise foi de façon ironique. "Grâce aux sacrifices, ses paroles sont devenues multidimensionnelles et, notre ignorance aidant, il a paru et s'est cru incommensurable" (M,99).

Les sacrifices ne peuvent pas mettre fin non plus à une longue période de sécheresse. A cette occasion il y a une ironie dans le fait que les sacrifices humains qui ne sont pas permis par le commandant (à cause de leur barbarie?) sont "accomplis" par la violence, par la barbarie de l'époque vichyiste. La tradition est donc dégradée, parce que ces "sacrifices" ne font pas partie d'un rite de sacrifice traditionnel. Le narrateur (le peuple) fait semblant d'y avoir confiance quand même.

> Notre terroir étant la demeure de la guerre, de l'islam et des sacrifices généreux, quand le sang, la poudre et les prières se mêlent et embaument, rien ne peut plus résister, tout se facilite (M,204).

Ces paroles se révèlent ironiques, cependant, parce que quand la pluie vint enfin, beaucoup "périrent noyés" et bientôt "revint la sécheresse" (*ibid*). Cette méthode de modifier le destin,

donc, semble inutile.

Le sacrifice ne sert pas non plus à donner des signes prémonitoires efficaces. Le griot de Samory, Diabaté, indique que le *tata*, le mur qui entoure la capitale de Soba, ne résistera pas aux canons des Blancs. Il commente que les Blancs vainquent "par la poudre, le feu et le fer" (M,21) et que Samory aussi "s'était taillé le plus grand empire que le Mandingue ait rassemblé depuis Soundiata" "par la poudre, le feu et le fer" (M,24). Djigui, cependant croit pouvoir tout régler par d'autres moyens. Les devins immolent des animaux, un "nain" et un "albinos" (M,32) sur les murs du *tata*.

> Dans les ultimes tressaillements des victimes, les devins lurent que les sacrifices étaient acceptés. Les heureux augures furent confirmés par les cris et vols des charognards et par le brutal changement de sens des souffles des vents (*ibid*).

Nous remarquons ici l'intervention de signes naturels que l'on pourrait croire plutôt de mauvais augure; l'association entre les charognards et la mort, et l'adjectif "brutal". Kourouma vise ici la subjectivité et le non fondé des interprétations, quand les sacrifices sont offerts. Une explication objective est que le sang attire les charognards. C'est une explication scientifique naturelle. Leur grand nombre ne signifie pas un heureux présage. L'interprétation des devins est fausse. En fait, les charognards réapparaissent ce même jour "plus noirs et plus gros que ceux qui évoluent habituellement dans les cieux du Mandingue. Djigui le remarqua sans y attacher de signification" (M,33/4). "La légende prétend que, ce jour-là, le soleil était immense et écrasant" (*ibid*). Djigui, pourtant, compte sur les pouvoirs des sorciers qui "lançaient contre les Nazaréens les plus terribles sorts" et les marabouts qui "les maudissaient avec les versets les plus secrets" (*ibid*). C'est le jour, en fait, où la colonne française arrive et où Soba est conquis. Plus tard les charognards reviennent encore une fois, "des nuages de charognards noirs à l'apparition desquels, le matin, Djigui n'avait pas cru

donner de signification" (M,38). Il semble qu'il y a de vrais présages qui sont fournis par la nature, pas par les humains et les sacrifices, et que généralement les humains n'y prêtent pas attention.

Nous voyons un autre exemple de ceci au moment où Djigui part pour expliquer à son peuple "le Renouveau du maréchal Pétain" (M,120). Lui, qui est devin aussi, ne sait pas qu'il a été congédié par son peuple, ni que les colonisateurs l'ont remplacé par son fils Béma.

> [Djigui] refusa d'écouter les nombreux murmures qui sourdaient de la terre en marmottant.
> *«Ne pars pas pour une localité où tu n'arriveras pas, on n'arrive jamais où il n'y a ni vivant, ni mort, ni jour, ni nuit, ni hivernage,ni harmattan, ni bruit, ni silence.»*
>
> Le Centenaire de toute sa hauteur dédaigna les prémonitions funestes, il croyait les avoir toutes exorcisées par les puissants sacrifices d'avant le départ: il se trompait (M,121/2).

Cette fois encore le narrateur commente d'avance le fait que Djigui a tort, tout en indiquant que ce sont les signes de la nature qui sont les signes prémonitoires auxquels on peut avoir confiance.

Il semble donc que la plupart des efforts des devins ne sont pas efficaces. En plus il y a parfois un élément d'opportunisme et de manipulation exercé par ceux qui y ont intérêt. Par exemple, quand Djigui ne veut pas partir chercher à nouveau des hommes valides pour la guerre en Europe il retarde exprès son départ en faisant une prolifération de préparatifs qui sont en partie liés aux pouvoirs divinatoires.

> C'est-à-dire qu'il alla consulter les sorciers, les marabouts et devins, tua des sacrifices appropriés, fit choisir les jours et heures fastes pour les départs et arrivées, dépêcha des commissionnaires pour truffer de sortilèges les chemins à parcourir et les villages à visiter pour mieux les posséder (...) (M,111).

Il est à peine parti, enfin, qu'il reçoit la nouvelle de la fin de la guerre. Les préparatifs minutieux de Djigui paraissent comiques. Avec cet épisode, Kourouma parodie le sérieux avec lequel l'Africain traditionnel entreprend normalement un voyage. Ce phénomène est commenté par Kourouma au moment où deux ministres de Djigui partent pour la capitale: "Ils nous avaient quittés un jour néfaste, sans les salvateurs sacrifices divinatoires qui précèdent l'exécution de tout important projet" (M,184). Zahan donne un commentaire détaillé des préparatifs normaux.

> On connaît l'appréhension et l'inquiétude des Noirs à l'égard du voyage et de l'entreprise hasardeuse et périlleuse. Ces activités enrichissent, bien entendu, l'expérience de l'être humain; mais elles en changent aussi le «capital» fourni par le passé, et l'homme n'est plus lui-même. D'où les multiples précautions prises par les Africains avant de décider un départ à l'aventure: consultation du devin afin d'en connaître l'issu, bains et médications diverses pour sauvegarder le voyageur et assurer son retour, choix du moment de départ et la direction à prendre afin de réduire au minimum les risques du voyage (1970:142).

Djigui contourne aussi les convenances: "On ne pénètre pas dans la maison d'Allah avec des fétiches!" (M,187). Ensuite, on lit: "Le cas de Fadoua était singulier: il était revêtu des effroyables gris-gris protégeant le Massa [Djigui], et qui entre autres prodiges, transformaient en vulgaire eau potable les balles tirées sur Djigui" (*ibid*). L'exemple donné d'un des pouvoirs attribués à Fadoua pour justifier sa présence dans la mosquée est tellement invraisemblable qu'il devient comique. Ceci est souligné par l'emploi ironique du mot "prodiges" et par l'adjectif "vulgaire", destiné à amoindrir la force et le prestige de l'ennemi.

Parfois les personnages du roman favorisent, par opportunisme, un certain pouvoir divinatoire ou spirituel. Djigui préfère Allah, par exemple, lors du premier grand sacrifice: "Les sacrifices avaient été vains; les prières avaient triomphé" (M,17). Evidemment c'est Allah qui lui avait accordé (en théorie) la pérennité. Pendant les préparatifs de la guerre,

cependant, on décide que les sortilèges sont des "conjurations qui, plus sûrement que les paroles d'Allah, arrêtaient et pétrifiaient les éventuels assaillants" (M,187). Ou bien on oppose un pouvoir à un autre. Quand Béma ne veut pas se réconcilier avec son père, Moussokoro, sa mère, lui dit:"Tu n'auras que les malédictions de ton père et les colères des mânes" (M,155). Sa réponse est: "Je tuerai les sacrifices expiatoires indispensables" (M,156).

Les devins se montrent capables de manipuler la vérité. Après la conquête de Soba, ils "révélèrent qu'il y aurait du glorieux et du riche dans les "soleils" qui débutaient. «D'ailleurs, ajoutèrent-ils, nous ne nous sommes jamais trompés: les Blancs sont restés sur la colline Kouroufi comme nous l'avions prévu»" (M,46).

Il y a des événements dans le roman basés sur des événements historiques, que les sorciers auraient été incapables de modifier, par exemple les résultats des élections. Touboug gagne aux élections "comme Djigui et les sorciers de Soba l'avaient annoncé et promis" (M,234), dit-on, sur un ton suffisant et ironique. Touboug, cependant, représentait le RDA qui était soutenu massivement par le peuple, donc les sorciers n'étaient pas nécessaires pour assurer sa réussite. Béma, d'autre part, représente l'opposition à qui il manque le soutien du peuple. Evidemment, lui ne réussit pas à "maîtriser le sort des élections" en dépit des "nuées de marabouts, féticheurs, devins et sorciers qu'il avait rassemblés" (M,244). Les interventions des devins sont inutiles dans ces cas-là.

Le féticheur principal dans *Monnè* est Fadoua. Il ne possède pas le "double statut d'homme et de dieu" de la définition d'Echenim. Avec lui Kourouma crée plutôt un personnage qui

ressemble aux divers personnages politiques que nous avons déjà discutés ailleurs. Les défauts que Kourouma révèle font partie aussi de la démystification des pouvoirs des divers devins. Il est craint par le peuple.

> Il pouvait par temps menaçant affirmer que le ciel était serein sans que personne de ce côté du fleuve osât désigner du doigt les nuages encombrant l'horizon. Fadoua était mauvais: il ne lâcha jamais par pitié le fautif qu'il eut à tenir (M,197).

Il est l'acolyte de Djigui. De plus il fait preuve du même égoïsme que les chefs. Quand il se déclare pour les visites de vendredi c'est parce qu'"il avait une fois avec le commandant, l'interprète et Djigui, participé aux discussions des affaires du pays" (M,160). Mais, ce qui est plus important, "cela avait été su et dit dans les chansons et les proverbes et lui avait donné un autre prestige" (*ibid*).

Les sorciers, féticheurs, devins ont surtout un lien avec la religion traditionnelle africaine, l'animisme. Souvent, dans *Monnè*, les marabouts font partie aussi de ce groupe, quoiqu'ils représentent la religion musulmane. Kourouma raconte qu'au royaume de Soba "la religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam" (M,20). Monteil explique encore que le marabout est "fréquemment un magicien, un voyant, un devin. Une bonne part de son activité consiste a confectionner des amulettes" (1980:174). Il ajoute (*ibid*:175) que le marabout est "un pont entre l'islamisme et le paganisme".

Parfois dans *Monnè* les marabouts forment un groupe indépendant. Ce sont eux qui annoncent à Djigui, qu'après plusieurs réquisitions de Samory pour l'aider à combattre les nazaréens, "c'était tout le Mandingue qui était épuisé" (M,28). On remarque, cependant, que leurs conclusions sont basées sur leur observation et leurs interprétations de phénomènes naturels. "Ils l'avaient su au timbre haletant des hyènes hurlant aux couchers et aux levers

des lunes et aux vols des oiseaux migrateurs (...)" *(ibid).* Il est démontré ailleurs qu'on ne peut pas avoir confiance en leur parole. Lors de la construction du palais de Djigui. "La première pierre fut posée le jour recommandé par le marabout" (M,82). Cela aurait dû être de bon augure, mais un commentaire de la part du narrateur, "nous", suit. "La construction ne s'achèverait jamais - les ruines du palais, avec celles du *tata*, symbolisent encore de nos jours ce que fut ce règne; inégal et inachevé" (M,82).

Les marabouts aussi font preuve de duplicité, sachant trouver des compromis. Ils emploient le Coran pour justifier la soumission du royaume de Soba aux Blancs. Ils "puisèrent dans le Livre (...) les exégèses disant qu'Allah (...) nous demandai[..]t la soumission à ceux qui nous avaient vaincus par les armes, tant qu'il ne nous était pas demandé de changer de religion" (M,46). Dans *Monnè,* donc, Kourouma démystifie les pouvoirs des marabouts aussi bien que ceux des autres devins.

Le marabout principal dans *Monnè* est l'hamalliste Yacouba qui est prédicateur plutôt que devin. Il ne s'agit donc pas dans son cas de la démystification d'un rôle divinatoire mais de son rôle spirituel. On peut d'abord commenter le fait qu'il jouit d'un pouvoir plus ou moins temporel: "En moins de deux semaines il avait réussi à obnubiler Djigui et Moussokoro" (M,165) et encore, "il régna sur le Bolloda deux hivernages entiers" (M,164).

Quant à ses pouvoirs spirituels, le narrateur déclare que les prières ont lieu avant l'aube et que Yacouba est "démystifié par le jour" (M,166) parce que, comme le soleil se lève après les glorifications d'Allah, ce qui apparaît est

> le manque, la fatigue, les mendiants, leurs plaies, leurs mouches, et tout le pays de

> Soba, sa sécheresse et ses famines. L'école coranique de Yacouba se découvrait dans sa nudité: un rien pauvre et poussiéreux avec un homme agitant son long fouet, au milieu d'enfants faméliques, en guenilles, couverts de cendres et de gerçures qu'on torturait pour qu'ils s'égosillent (M,166).

Plus tard Yacouba réapparaît, "le turban et les boubous immaculés" (*ibid*). Le grand écart entre la situation matérielle de Yacouba et celle du peuple est souligné ainsi que sa préoccupation avec le temporel en dépit de sa volonté obsessive de rapprocher le peuple d'Allah.

Pour ce qui est de l'influence de l'Islam sur les affaires des hommes, Kourouma se distancie du narrateur pour montrer des contradictions. Djigui est "un homme promis à un destin hors pair qui, pour la première fois, venait de rectifier son sort" (M,15). Il y a deux contradictions. Si un "destin hors pair" est déjà prévu, pourquoi Djigui essaie-t-il de le changer? Deuxièmement, si la prédestination existe, comment peut-on changer son sort?

Maintes fois on fait appel à Allah pour modifier le cours des événements, mais il ne se passe rien. Djigui refuse d'accepter la possibilité d'être vaincu par les Blancs.

> Dans une attitude de prière, avec force, avec tous les mots inusités, il chercha le petit signe rassurant susceptible d'écarter les incertitudes; rien ne se distinguait. Il se retourna: «En vérité, je le redis encore, grâce à *Allah*, il n'y a pas de ... »" (M,23).

La formule exacte ne vient pas à l'esprit de Djigui. Allah ne semble pas vouloir aider. Djigui ne cesse pas de prier et plus tard paraît avoir atteint Allah: "Les signes et les ombres de sa présence devinrent si évidents que Djigui se leva de sa natte de prière et murmura: «Allah est toujours à nos côtés»" (M,24). Le narrateur, en disant: "C'était faux" (*ibid*), dévoile immédiatement que Djigui volontairement se leurre.

Il y a un certain cynisme de la part du peuple au sujet d'Allah, quoiqu'on fasse semblant de ne pas Le critiquer. "Allah, Lui, le Tout-Puissant, ne se trompe jamais, c'est nous qui parfois n'arrivons pas à démêler tous ses renseignements" (M,129). Le cynisme est plus évident dans l'exemple qui suit. Pendant la longue période de sécheresse, le peuple crie:" «Allah peut.»" (M,203). C'est encore une formule, souvent répétée mais vide, semble-t-il, parce que le narrateur (le peuple) continue: "Il peut, s'il le veut, se jouer de nous comme le chat, avant de l'achever, martyrise la petite souris blessée. Tout se dénatura" (*ibid*). Un peu plus tard ils en appellent à Allah: "Ce fut en vain" (M,204). On a déjà vu que les sacrifices lors de la sécheresse ont été inutiles. Allah ne se montre pas miséricordieux. La misère atteint un point culminant et le cynisme augmente: "Certains parmi nous ont commencé à douter des dires qui affirment que notre pays est celui de la voie d'Allah. Les premiers, ils ont acquis une saine connaissance de nos illusions" (M,205).

Dans *Tougnan Tigui, possesseur de la vérité,* les deux *Koroudoua*, ou bouffons, Pianpian et Toto, expriment plus clairement le cynisme du peuple.

> **Toto:** Les nègres ont vu que nous devons faire notre travail et notre religion par nous-mêmes, seuls contre tous. Nos péchés sont remis, entièrement pardonnés. Ils l'ont vu à cause de la cécité de Dieu.
> **Pianpian**: Oui, c'est maintenant entendu par tous que le malheur et la colère peuvent absoudre. Les démunis l'ont entendu à cause de la surdité de Dieu (1969:27).

Comme les frères de plaisanterie dans *Monnè* que nous discuterons au chapitre suivant, ces bouffons sont les seuls personnages qui aient le droit de dire la vérité.

De même, dans *les Soleils des indépendances,* Kourouma avait déjà fait mention du fait qu'Allah ne répond pas aux appels du peuple.

> Les Malinkés ont beaucoup de méchanceté et Allah se fatigue d'assouvir leur

> malveillance; beaucoup de malheurs, et Allah s'excède de les guérir, de les soulager. Alors, au refus d'Allah, à son insuccès devant un sort indomptable, le Malinké court au fétiche (...) (1970:116).

Kourouma fait semblant de critiquer les Malinkés, représente Allah comme un père exaspéré par ses méchants enfants, mais en même temps indique l'indifférence d'Allah, ou son impuissance à changer le sort des gens qui souffrent "beaucoup de malheurs". Kourouma, dans une correspondance personnelle (3 novembre 1997) nous a écrit que "Dieu a certainement mieux et beaucoup à faire que de se pencher sur les problèmes quotidiens des pauvres Malinkés". On voit dans la même citation ci-dessus que, comme dans *Monnè*, le peuple a recours à de différents pouvoirs spirituels ou divinatoires pour atteindre le même but, dans ce cas la fin de leurs malheurs. Nous avons déjà relevé que dans le cas des gens privilégiés comme Djigui on a recours à une variété de pouvoirs devins ou spirituels, mais plutôt pour des raisons égoïstes, politiques ou opportunistes. Tous les appels sont futiles.

Il semble, donc, que pour Kourouma il n'y a que le rêve et quelques indications de la nature qui fournissent de vrais signes prémonitoires. Dans *Les soleils des indépendances,* Kourouma avait déjà fait une observation semblable juste avant la mort de Fama.

> Et comme toujours dans le Horodougou en pareille circonstance, ce furent les animaux sauvages qui les premiers comprirent la portée historique du cri de l'homme, du grognement de la bête et du coup de fusil qui venaient de troubler le matin (1970:200).

Ceux qui détiennent en théorie des pouvoirs divinatoires ou spirituels sont incapables d'influencer le destin ou de protéger contre le mauvais sort. Les gens attachent une grande importance à ces pouvoirs, mais il s'agit souvent de buts personnels ou d'opportunisme politique. Les détenteurs de ces prétendus pouvoirs sont aussi capables d'atteindre des conclusions mensongères, par exemple en décidant, après s'être montrés impuissants, que les

Blancs possèdent une immunité contre leurs fétiches. Echenberg donne un exemple historique de ce genre de croyance chez une recrue ivoirienne à l'armée française. Ce conscrit fait appel aux pouvoirs d'un marabout pour ne pas être recruté. En vain. Il a dit dans une interview qu'il croyait que c'était parce qu'un Blanc l'avait sélectionné. Si un Noir s'en était occupé le maraboutage aurait réussi (1991:61). Donc, les crédules trouveront toujours des raisons à l'inefficacité du maraboutage.

Nous avons vu que Djigui compte sur les pouvoirs divinatoires ou spirituels au lieu de prendre son propre destin en main, comme Samory l'avait fait. Ce genre d'impuissance a déjà été commenté par Sembène Ousmane, cité par Ndongo (1988:134). Ousmane dit qu'il y a tellement d'importance attachée au fétichisme maraboutique que l'on croit que "sans le secours du marabout, toute entreprise est vouée à l'échec". En fin de compte, ceci gêne le progrès. Fanon commente ce phénomène. Il remarque par exemple qu'il existe des "marabouts et sorciers qui barrent la route aux malades qui pourraient consulter le médecin" (1991:148). Ceci est le revers de la critique de Kourouma qui déploie que les médecins européens en installant leurs dispensaires, n'ont pas tenu compte de la médecine traditionnelle.

Une autre croyance qui peut mener à l'impuissance, donc gêner le progrès, c'est la conception qu'Allah contrôle le destin, ce que Kourouma met en question. Bestman (1981:42) fait mention de ceci: "La croyance à «la volonté de Dieu» fait avorter souvent toute tentative d'action sociale".

Selon Echenim (1978:19): "Grâce au féticheur, la cohérence [du système de l'univers] sera

restituée et l'ordre normal retrouvé" et le féticheur "contribue à garder intact l'équilibre socio-politique" (*ibid*:25). Cela peut être le cas chez les féticheurs authentiques, mais le message de Kourouma indique qu'il n'en est pas ainsi dans le royaume de Soba, ou l'équilibre socio-politique est ébranlé du début jusqu'à la fin. Au début de *Monnè*, en dépit des sacrifices et des interventions des sorciers, "l'univers révolté était définitivement troublé" (M,14). A la fin, malgré toutes les interventions, malgré tous les appels à la miséricorde d'Allah, tous les maux de l'époque post-coloniale sévissent (M,287). Mais évidemment, comme le constate Echenim, "l'image du féticheur dans l'ensemble de l'oeuvre romanesque dépend dans une grande mesure de la situation idéologique de l'écrivain vis-à-vis de sa propre écriture" (1978:27).

CHAPITRE 4

LE POUVOIR DES GENS DE LA PAROLE, LE ROLE DES FRERES DE PLAISANTERIE ET LA SIGNIFICATION DU SILENCE: MENSONGE, VERITE, PROTESTATION ET RESIGNATION

Les personnages que nous avons discutés au chapitre trois jouent tous le rôle (du moins en théorie) "d'intermédiaire[s] privilégié[s] avec l'Au-delà" (Echenim, 1970:20). Nous trouvons dans *Monnè* d'autres intermédiaires ou médiateurs dont le rôle est temporel: le griot et l'interprète. Dans ce chapitre nous examinerons leur rôle social dans *Monnè* et le pouvoir qu'ils détiennent en raison du fait qu'ils sont tous les deux gens de la parole, donc en position de manipuler la vérité. Nous étudierons également, par rapport à la représentation de la vérité dans *Monnè*, le lien entre le griot et le frère de plaisanterie. Finalement nous ferons référence à la signification de l'opposé de la parole, le silence, dans le roman. Nous verrons que Kourouma "démystifie" aussi pour le lecteur non-malinké certains éléments de la culture malinké.

Le rôle du griot

Considérons d'abord le griot. Dans la tradition africaine le griot n'est pas simplement médiateur, quoique ce soit un de ses rôles les plus importants. Dans le contexte de ce roman, sa fonction est de faire des louanges du chef, d'être porte-parole et messager, médiateur entre le roi et le peuple, et de raconter des mythes ou chanter des histoires du temps passé - et de l'avenir! Nous analyserons tous ces aspects de son rôle.

Kourouma explique au lecteur par la voix de Soumaré, l'interprète, que "les griots constituent une caste, à la fois crainte et méprisée dans le Mandingue, appelée la caste des *diéli*: *diéli* signifie sang", parce que "les griots sont des frères de sang des nobles (...) dont les aïeux (...) ont accepté la déchéance pour louanger" (M,40).

Sory Camara, dans son étude compréhensive du rôle des griots dans la société malinké, *Gens de la parole* (1976:7), confirme que les griots sont des gens de caste, donc méprisés. Mais le mépris peut être attribué en partie au fait qu'ils sont les "gens de la parole" et que les Malinkés ont une "conception profondément péjorative" de la parole. "Celle-ci semble symboliser toutes les possibilités de rupture d'harmonie et de désordre: arrogance, injure, mensonge, dévoilement inconsidéré de l'être" (1976:248).

Kourouma démontre dès le début de *Monnè* le caractère mensonger de la parole de ces gens: "Le pays que vous héritez est une oeuvre achevée. Il n'y reste aucun *monnè*, avaient chanté les griots le jour de [l'] intronisation [de Djigui]" (M,15). Le commentaire du narrateur dégonfle ces paroles tout de suite après, en nous révélant que "le legs était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes" (M,16).

Ces vieux griots sont bientôt remplacés par l'ex-griot de Samory, Diabaté ou Djéliba (du mot malinké *diélí*, et de l'article défini, *ba).* D'abord celui-ci semble montrer du bon sens en mettant en question la validité de tous les efforts faits par les devins pour repousser les Blancs. Il ne comprend pas pourquoi ces efforts "n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah" (M,41). Il reconnaît encore qu'il y aura de nouvelles "vérités" "maintenant que la terre mandingue est vaincue et possédée par des infidèles d'incirconcis, fils

d'incirconcis et de non incisées [?]"(M,42).

Innes, cité par Baxter (1988:102) affirme que les griots sont attirés par les hommes riches et qu'ils quittent un patron qui, comme Samory, traverse des moments difficiles. Donc, on ne peut pas leur faire entièrement confiance et ils sont ouverts à la manipulation. En effet, Djéliba se révèle bientôt aussi mensonger que les griots "archaïques". Après la défaite de Samory, il déclare qu'il ne va plus être griot. Djéliba parle éloquemment.

> La soumission, l'esclavage et la lâcheté dont viendra maintenant l'ère n'ont pas besoin de louanges: le silence, le regret, la nostalgie leur siéront mieux que la cora du griot (...) les cordes de ma cora ne vibrent plus; j'ai oublié la généalogie des grandes familles; ma voix, elle aussi, s'est éteinte (M,42).

Le lendemain, il révèle son opportunisme en acceptant les cadeaux qui lui sont offerts par Djigui pour le tenter de rester à Soba. Sa voix n'est plus "éteinte".

> Qu'a un griot pour manifester sa gratitude? Des louanges, des poèmes, de la musique. Ce sont les louanges, les poèmes et la cora du plus prestigieux griot du Mandingue qui, ce matin-là, réveillèrent Djigui Keita (...) (M,43).

Comme Djigui, Djéliba ne fait pas preuve de fidélité à sa parole. Il reste à Soba et devient, le louangeur principal de Djigui. C'est lui qui convainc Djigui de faire allégeance aux Blancs. Il chanta des épopées "jusqu'à ce qu'il nous eût prouvé [à Djigui aussi] que Djigui restait le plus courageux de nos savanes, qu'il devait immédiatement se lever pour collaborer avec ceux qui avaient vaincu en rase campagne" (M,47).

Camara explique que le mot "bouche" (*dá* en malinké) "symbolise la parole en tant que communication"(1976:237).

> Parfois elle se fait douce, se pare, pour séduire et emporter l'adhésion de l'interlocuteur. Des griots qui sont versés dans l'art de tirer du langage des effets magiques, on dit qu'ils ont la bouche douce: *jèlílu dà dúmá*, "la bouche des griots est douce" (*ibid*:238).

Evidemment ceci peut avoir un côté négatif et Camara ajoute:

> On se méfie toujours des beaux parleurs: l'habileté de la bouche parée, la beauté du verbe de la bouche douce, en voulant flatter l'imagination et plonger la personne dans l'émoi, altèrent le sens du réel et entraînent l'âme dans la vanité des illusions, de l'orgeuil et des passions. D'où l'attitude des Malinké envers les griots ..., «si tu suis la parole des griots, ils te mèneront à la ruine» (*ibid*:239).

L'extrait de *Monnè* cité ci-dessus (M,47) illustre bien les commentaires de Camara. Djéliba flatte Djigui, qui, en effet, ne s'était pas montré courageux. Il altère le sens du réel parce que les Blancs n'avaient pas vaincu "en rase campagne", mais par la tricherie de l'interprète qui leur avait raconté que Djigui était heureux de leur arrivée et qu'il les invitait à s'installer sur la colline pour le protéger. De plus, il entraîne l'âme de Djigui dans la vanité des illusions, en lui restaurant son sentiment d'orgueil. Il encourage, donc, l'aveuglement de Djigui.

C'est Djéliba aussi qui, par "sa bouche parée", donne de la dignité aux visites de vendredi, qui marquent l'allégeance de Djigui aux Blancs, ce qui devrait représenter quelque chose de honteux. Djigui interdit aux vieux griots de chanter la puissance des Keita, comme on l'a fait depuis des siècles. Djéliba égrenant sa cora, chante un nouvel air plus subtile qui encourage l'espoir, et la visite de vendredi trouve ainsi "son cérémonial" (M,49).

> *Le soleil rougit, ombre pour que la nuit triomphe*
> *Les fromagers se déverdissent avec l'harmattan*
> *Se reverdissent avec l'hivernage.*
> *Arrête de soupirer, de désespérer, Prince.*
> *Rien ne se présente aussi multicolore que la vie (ibid).*

Camara remarque que le griot, qui appartient à une caste, "est définitivement exclu de l'exercice du pouvoir et de l'autorité" (1976:178). Cela ne l'empêche pas, cependant, d'accorder de l' importance à son standing, d'employer ses pouvoirs oratoires pour atteindre ses propres buts, puisque le griot "est l'artisan consommé de la parole" (Zahan,1970:189).

Quand Djigui est congédié par les autorités coloniales, Djéliba condamne les visites de vendredi "pour répliquer à l'insolence du Blanc" (M,159). Plus tard le pouvoir de Djigui est restauré, et Djéliba soutient la restauration des visites mais personne d'autre ne l'approuve. C'est par ses pouvoirs oratoires, par sa "bouche douce", qu'il réussit à faire rétablir ces visites. Par la suite il devient évident qu'il s'agit d'intérêt personnel parce qu'il "ajoutait à son rôle traditionnel de griot celui de maître de cérémonie du regretté défunt porte-canne [Fadoua]" (M,221).

On le voit manipuler les deux côtés pour atteindre son but. Il dit au commandant:

> Une vraie visite de vendredi à l'ancienne (...) c'est d'abord deux choses, deux sentiments: le triomphe, la fierté, la supériorité du Toubab nazaréen incroyant vainqueur par les armes qui, dans un fauteuil attend l'allégeance du roi nègre croyant, vaincu, agoni (M,221).

Tandis que, à Djigui, "avec insistance il avait conseillé de jouer pleinement son rôle de roi nègre en colère" (M,221). Il est médiateur et manipulateur en même temps et n'accorde pas une grand importance à la vérité.

Dans son rôle de messager et de porte-parole il est permis au griot d'expliquer et d'interpréter les événements, souvent de façon subjective. Un des griots-messagers envoyés par Samory, par exemple, explique aux gens de Soba la situation de "Fadarba" [le général français, Faidherbe].

> «Fadarba» et ses hommes étaient des Français; les Français, des Toubabs blancs chrétiens; les chrétiens, des nazaréens, des «Nazaras». Les Nazaras s'avouaient l'ennemi de l'Islam; c'étaient des impurs. Leur contact, comme celui du porc et du chien, faisait perdre la pureté rituelle (M,19).

Comme porte-parole du roi, Djéliba a aussi le droit d'expliquer et d'interpréter ses paroles.

"En pays malinké les détenteurs de l'autorité ne s'adressant jamais directement au peuple, ce sont les griots qui transmettent leurs discours" (Camara,1976:205). Une explication de ceci est fournie par Camara. Nous avons vu que la parole est associée au mensonge dans la culture malinké.

> D'où la nécessité d'avoir une solide empire sur sa bouche si l'on veut être un homme *hóró* [noble] digne de ce nom. Si avoir une grande bouche ou une bouche déchirée est péjoratif, s'appliquer à en réduire le volume et la fente, c'est-à-dire parler le moins possible, devient une vertu (1976:239).

Le griot donc, qui est déjà méprisé, est celui qui transmet, élabore et développe les paroles du chef, ce qui lui donne une certaine influence politique.

Camara remarque que "la colonisation, en dépossédant les chefs locaux de leur pouvoir, avait du même coup rendu dérisoire le rôle politique des gens de la parole auprès de ces derniers" (1976:205). Nous parlerons plus tard de l'aspect politique du rôle du griot, mais pour le moment il est intéressant de noter que l'importance du rôle médiateur de Djéliba dans *Monnè* diminue pendant la période où Djigui est dépossédé du pouvoir par les Français. Le chapitre 10 consiste en un long retour en arrière au sujet de la femme préférée de Djigui, Moussokoro. Ainsi, Kourouma se concentre sur un autre aspect du rôle du griot, celui d'historien. La "biographie" (M,131) de Moussokoro n'est pas racontée par Djéliba, mais par le narrateur principal. Cependant, elle est narrée dans le style d'une légende, style qu'utiliserait un griot. Les personnages rappellent ceux d'une légende: un cavalier qui se révèle "dauphin", un père qui se révèle "grand marabout et magicien" et une fille qui devient "une jeune fille remarquable" et d'une grande beauté (M,130/1). Le cavalier-dauphin fait preuve de son héroïsme et le tout est raconté sur un ton solennel.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, il est difficile de démystifier la vérité historique. Kourouma jette des doutes sur la véracité de chaque épisode de la "biographie" de Moussokoro, en donnant par la suite le point de vue du peuple de Soba, que Moussokoro elle-même avait raconté les "faits" aux griots (M,132), ce qui semble confirmer que le récit peut être attribué au griot. Rien n'est clair, cependant, parce que Kourouma admet d'abord que le peuple n'aime pas Moussokoro, une étrangère. En plus, Kourouma emploie le conditionnel, voix de l'hypothèse, pour introduire l'autre version: "La réalité aurait été plus simple" (*ibid*). Et finalement il emploie parfois le style indirect libre pour raconter la version des autres. Par exemple la phrase "Moussokoro était née éhontée" (M,142) est attribuée indirectement à la première femme de Djigui, sans l'emploi de "elle disait que". Le style indirect ne donne pas l'impression de communiquer des faits véritables, mais plutôt des "on-dit", ou des rumeurs.

Ces différentes versions de la légende de Moussokoro rappellent les versions multiformes des incidents qui ont lieu pendant la période de transition qui mènera à l'indépendance dans *Monnè*, ce que nous avons déjà discuté au premier chapitre. Dans ce cas-là, chaque groupe politique émettait la propagande qui lui convenait. Dans ce cas-ci, il y a aussi des mobiles suspects: la xénophobie, la jalousie de la première femme, le désir du griot d'embellir. Kourouma indique que la vérité est transformée volontairement et sciemment par opportunisme par certains individus, pour satisfaire leurs besoins. Il démontre ici une attitude post-moderniste envers la vérité historique. Le post-modernisme refuse de distinguer entre la vérité et la fiction, dans le passé et au présent (Fokkema,1984:42). Chacun a sa propre vérité; il s'agit de point de vue ou de perspective.

En ce qui concerne le rôle du griot en tant qu'historien, Mamadou Kouyate, dont Niane a transcrit l'histoire orale de *Soundjata* (1960), insiste sur la vérité de ce qu'il dit: "Ma parole est pure et dépouillée de tout mensonge" (1960:12). Camara, cependant, admet librement la licence poétique qui est accordée au griot. En faisant référence à une histoire des Malinkés, il dit:

> A la lecture, on est tenté de se demander si un tel récit ne relève pas plutôt de la légende que de l'histoire, tant il est merveilleux. Mais dans sa forme, voire dans son contenu, l'histoire ne dépend-elle pas d'abord de ceux qui la disent (ou l'écrivent) et de ceux à qui elle est contée? Or,l'historien est d'abord un poète (1976:250).

La vérité des faits racontés est moins importante pour l'auditeur malinké que l'atmosphère créée par le griot.

> Grâce à l'art du dialogue, la description minutieuse des détails, des mouvements et des attitudes des personnages, le griot atteint à une dramatisation qui nous fait vivre l'histoire qu'il nous conte. Ce faisant, il lui donne le caractère d'une réalité actuelle (...). C'est ici que le merveilleux et grandissement épique révèlent leur signification profonde (*ibid*:251).

Kourouma, cependant, semble être plutôt sceptique envers tout cela. Nous avons déjà vu que les gens de Soba ne sont pas du tout convaincus par l'histoire de Moussokoro - peut-être parce que c'est une histoire contemporaine. Mais Kourouma se montre sceptique aussi au sujet de récits généalogiques. Djéliba lui-même parle ironiquement, se moquant de ses auditeurs.

> C'est pendant le *Boribana* que j'ai révélé ou, mieux, créé l'histoire officielle de la dynastie des Keita. J'ai commencé par affirmer qu'ils descendaient de Soundiata, l'empereur légendaire, unificateur du Mandingue. C'était une vérité historique qui s'imposait; tous ceux de Soba le disaient et le croyaient: il n'y a pas un seul Keita sur l'infinie étendue du Mandingue qui ne se prétende descendant de Soundiata! (M,190)

Ici Djéliba implique la complicité des gens dans la création de ces histoires "officielles" et le fait que le griot doit adapter son récit pour ses auditeurs. Son récit tourne au comique

quand il commence à conter "sans la moindre hésitation" le futur de la dynastie des Keita "jusqu'à Djigui III, le dernier de la dynastie, qui se métamorphosera en papillon plus beau qu'un bleu du Sanaga (...)" (M,192). Les auditeurs se montrent sceptiques: "Les prédictions de griot sortaient si précises et extravagantes qu'elles arrachaient des sourires amusés et sceptiques (*ibid*).

Kourouma explique ailleurs pourquoi Djéliba se sent capable de prédire l'avenir: "Tout ce qui était fait ou devrait s'accomplir paraissait au griot, pour l'avoir souvent dit ou parcouru dans ses souhaits, connu, vu, vécu" (M,221). C'est un reflet de sa suffisance.

Quand le pouvoir de Djigui est restauré par l'administration coloniale, Djéliba reprend son rôle d'interprète et de commentateur: "Le griot commenta et interpréta les derniers événements intervenus dans le monde pendant que le Bolloda vivait les saisons d'amertume" (M,215). Cette interprétation a son côté comique, ce que nous étudierons ailleurs. Il est évident que le rôle de commentateur et d'interprète donne au griot un certain pouvoir.

Pour revenir un instant à la question de la parole et du lien entre la bouche et la parole, Kourouma y a déjà fait référence dans *Les Soleils*. "Rien en soi n'est bon, rien en soi n'est mauvais. C'est la parole qui transfigure un fait en bien ou le tourne en mal (1970:108-9). Un commentaire subséquent c'est que "la politique n'a ni yeux ni oreilles, ni coeur"(*ibid*:164), et Miller (1990:233) commente que ce que possède la politique, donc, c'est une bouche, qui peut tout transformer en bien ou en mal - et les griots étant les gens de la parole possèdent ce pouvoir. Mais c'est un pouvoir illusoire, ce que Kourouma nous indique par la mort de Djéliba, en route pour la première des visites de vendredi "restaurées" où il espérait jouer

un double rôle.

En dépit du fait que le griot ne peut pas atteindre au pouvoir, y compris au pouvoir politique, Camara admet que "l'art des griots a toujours été engagé politiquement, du fait même des rapports étroits qu'ils ont toujours eu avec le pouvoir et la réalité politique de leur pays" (1976:327). Selon Camara, ceci s'est perpétué après les indépendances où les griots "sont devenus les agents de la propagande du parti unique et du gouvernement [guinéens]" (*ibid*:7). Donc ils continuent à jouer un rôle politique associé au mensonge ou à la demi-vérité.

Nous avons vu que le personnage de Djigui est en partie une parodie du chef d'état post-colonial, Houphouët-Boigny. Quant aux griots, on peut dire qu'ils représentent l'entourage immédiat du président ou bien les émetteurs de propagande de l'époque post-coloniale, responsables de la création du personnage du leader charismatique.

Le rôle des frères de plaisanterie

Tournons-nous maintenant vers les liens entre le griot et l'interprète. Nous avons déjà commenté brièvement le fait que tous les deux interprètent, puisque le griot a le droit de développer et de commenter les discours qu'il transmet. Un autre lien, c'est celui qui existe entre les *sànàkú* ou frères de plaisanterie des tribus malinké et les griots. Ce lien est commenté par Camara. "Il y a des analogies frappantes entre les relations qu'entretiennent les *sànàkú* ou alliés de plaisanterie d'une part, et les rapports qu'entretiennent les griots et les autres membres de la société" (1976:34). Dans cette thèse nous avons analysé le côté

mensonger des paroles. La caractéristique la plus importante des relations entre alliés de plaisanterie, par contre, c'est qu'il leur est permis de se dire la vérité l'un à l'autre, sans se froisser. "Ils peuvent échanger publiquement des injures et des grossièretés qui, en d'autres circonstances, provoqueraient des querelles graves" (Camara,1976:39). La seule différence dans le cas des griots, c'est qu'il n' s'agit pas d'un échange d'injures, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de réciprocité.

> Toutes les fonctions sociales remplies par un *sànàkú* peuvent être également et indifféremment remplies par un griot et vice versa; autrement dit, ces deux personnages sont fonctionnellement équivalents. [Mais] dans un cas il y a réciprocité (alliance à plaisanteries), dans l'autre (rapport avec les griots) il n'y en a pas (*ibid*:202-3).

Ceci explique le fait que Djéliba n'a pas peur de parler franchement à Djigui quand il apporte un message de Samory. Djigui montre à Djéliba son *tata* et l'endroit où les sortilèges ont été placés pour protéger Soba. "Le griot a souri. - Votre *tata* ne sera pas la vérité. Celui qui cernait Ségou était deux fois plus haut et trois fois plus large; il n'a pas résisté aux canons des «Nazaras»" (M,31). Quand Djigui insiste, Djéliba dit: "Sauf le respect que je vous dois, je vous redis que ce que vous entreprenez est utopique" (M,33) et son attitude est celle d'un "scepticisme teinté d'ironie" (*ibid*). Sa façon de parler à Djigui se modifie une fois que celui-ci devient son patron au lieu de Samory. Dès ce moment, comme nous l'avons vu, au lieu de dire la vérité il adopte, par opportunisme, le rôle de louangeur et de flatteur et encourage l'aveuglement de Djigui.

Examinons de plus près maintenant le rôle des frères de plaisanterie dans *Monnè*. Le narrateur nous explique que "les Touré et les Soumaré sont les noms totémiques des frères de plaisanterie des Keita" (M,176). Djigui raconte qu'un de ses courtisans est un Touré, donc

son frère de plaisanterie

> qui pouvait sans être inquiété me critiquer, me contredire, me dire toutes les vérités désagréables. Avoir dans son entourage un homme libre dans ses jugements est indispensable à tout pouvoir. Le chef qui n'a autour de lui que des griots et des courtisans pour le flatter et l'applaudir est un solitaire: il a beau partir, il ne rencontre que lui-même et a beau écouter, il n'entend que ses propres dires (*ibid*).

Ces paroles sont remplies de bon sens, mais quand le frère de plaisanterie exerce son privilège de dire la vérité, on voit que Djigui ne veut pas écouter.

> Au lieu de reconnaître la fin de ta force et de ton pouvoir, tu trouves les excuses du vieux et vaurien matou à qui on reproche de ne plus chasser les souris et qui prétexte que les souris mordent les chats dans les lèvres.
>
> Des éclats de rire voulurent se lever: un petit regard circulaire de Djigui les étouffa (M,176-7).

L'entourage de Djigui semble apprécier la vérité de ce que dit Touré, et peut-être aussi la façon dont il s'exprime, mais Djigui ne l'apprécie pas, en dépit des belles paroles qu'il vient de prononcer.

Les relations de plaisanterie entre Djigui et l'interprète sont expliquées par Soumaré.

> Je suis du clan des Soumaré, les frères de plaisanterie des Keita et, en raison du pacte qui lie nos deux clans depuis les temps immémoriaux, je ne peux te faire du mal. Il ne peut exister que plaisanterie entre Keita et Soumaré en toute circonstance (M,36).

Et Soumaré prend immédiatement l'occasion de dire à Djigui ce que personne d'autre n'oserait lui dire: "Comme tous les Keita tu es un fanfaron irréaliste. Je n'ai pas traduit un seul mot de tes rodomontades" (M,36). Djigui par la suite traite Soumaré de "perfide fils d'esclave" (*ibid*). Il faut tenir compte que dans ces relations de plaisanterie il est essentiel de "maintenir cette réciprocité sur un plan strictement ludique" (Camara,1976:29). Harrow (1994:276) appelle le langage échangé par les frères de plaisanterie un langage de "démystification". Quoiqu'on échange des vérités, cependant, à mon avis la nature ludique des relations de plaisanterie empêche une vraie démystification des participants.

Revenons maintenant à une phrase de Soumaré, déjà citée, concernant son alliance de plaisanterie avec Djigui: "Je ne peux te faire du mal" (M,36). Cette phrase fait référence à un autre aspect des relations entre frères de plaisanterie. "Les *sànàkú* sont liés par des obligations qui, à maints égards, rappellent les obligations qui lient des parents; assistance mutuelle en diverses circonstances et entraide" (Camara,1976:36). Il convient ici de citer un autre commentaire de Camara qui jette encore de la lumière sur le rôle de l'interprète dans le roman.

> On peut noter [ici] que les *sànàkú* exercent à l'égard de leurs partenaires une fonction de censure: lorsqu'ils surprennent leurs alliés en dispute avec une autre personne, ils doivent s'interposer pour imposer le calme, le silence, la cessation d'hostilités (*ibid*:42).

Soumaré s'est déjà "interposé" entre les Blancs et Djigui, il est "au coeur de l'événement" (M,36), et c'est lui qui exploite son rôle d'interprète et de frère de plaisanterie de Djigui pour mettre fin aux hostilités. Poller (1991:237) dit que la collaboration avec les Français est basée sur une erreur de traduction monumentale ou bien sur un contresens. Cependant, la traduction n'est pas mauvaise; il ne s'agit pas non plus d'un contresens. Soumaré invente. Sa parole est mensongère.

Il y a d'autres occasions dans le roman où Soumaré s'interpose pour réduire les tensions entre Blancs et Noirs, en essayant d'expliquer les coutumes et les croyances des Malinkés aux Blancs, donc en disant la vérité. En même temps il joue un double rôle, servant d'interprète aussi au lecteur non-malinké. Nous avons déjà fait référence à son explication du mot griot (M,40). Il donne cette explication, en principe, aux vainqueurs français, quand Djéliba est fait prisonnier. Il explique aux Français et au lecteur aussi une autre vérité concernant la position du griot dans la société hiérarchisée des Malinkés. "Comme hommes de caste, ils avaient des droits importants et imprescriptibles, ceux d'être ni prisonniers de

guerre ni esclaves, et n'étaient pas tenus par l'engagement d'honneur des nobles" (M,40). Il explique en détail le rôle du griot, fait un éloge personnel de Djéliba, et finit par dire que "son maintien en prison ne peut attirer que le mépris des Malinkés pour les Français". Djéliba est libéré. Harrow (1994: 270) note que le mot griot n'est pas expliqué à la page 19 de *Monnè* quoique le nom Faidherbe y soit expliqué au lecteur. C'est peut-être parce qu'il est plus important d'expliquer le mot dans la situation décrite ci-dessus (M,40) où Kourouma jette en même temps de la lumière sur le rôle de l'interprète en tant que frère de plaisanterie.

Les renseignements que l'interprète nous offre sur la position du griot dans la société malinké sont confirmés par Camara.

> On ne peut pas se mettre en colère contre eux [les griots]. On ne peut ni les injurier, ni les menacer de coups. Ils bénéficient de l'immunité de la peine de mort, quelles que soient les circonstances. Ils ne peuvent non plus être réduits à la captivité ou à l'esclavage (1976:178).

Soumaré intervient plus tard pour expliquer le fait que Djigui a atteint l'âge de cent vingt-cinq ans, ce qui est probablement une façon de dire, éxagérément, qu'il est très vieux. Il essaie d'expliquer comment les gens de Soba calculent leur âge:

> Les Nègres de Soba ne savent pas calculer leur âge, expliqua Soumaré. Ils pratiquent une culture itinérante et décomptent le nombre d'exploitations mises en jachère depuis la naissance de l'individu. Ce nobre est multiplié par cinq; le champ étant supposé être cultivé pendant cinq ans, alors qu'il arrive que les *lougan* soient délaissés après quatre ou même trois ans quand la sécheresse sévit (M,99-100).

Soumaré explique en vain parce que le médecin français, le "toubib", n'est pas capable d'apprécier les différences culturelles. D'ailleurs, il est plein de préjugés: "Par manque d'hygiène, les noirs atteignent rarement la cinquantaine" (M,100).

Lorsque Djigui est congédié par les Français, Soumaré est renvoyé de Soba parce que, de nouveau, il remplit ses devoirs de frère de plaisanterie et essaie d'expliquer les coutumes malinké pour négocier une "cessation d'hostilités". "Quand le commandant Bernier avait décidé de détrôner Djigui, l'interprète avait voulu conseiller la prudence et expliquer que la tradition ne prévoyait pas de mise en retraite de vieux roi chez nous, Noirs" (M,214). L'interprète, tout en essayant de protéger des éléments de la culture malinké, en donne des détails au lecteur non-malinké. Il souligne en même temps le fait que les colonisateurs ne prenaient pas en considération les traditions africaines.

Le rôle de l'interprète

Soumaré est un des rares personnages dans *Monnè* qui sache parler français et malinké. Donc ni les Français, ni les Malinkés ne peuvent vérifier l'exactitude de ses traductions et la question de vérité/demi-vérité/mensonge entre en jeu encore une fois. Midiohouan commente à cet égard: "Tout comme le malinké ne signifie rien au Français, le français ne signifie rien au Malinké. Dans ces circonstances, l'interprète peut permettre à chacune des parties de comprendre ce qui lui semble acceptable"(1991:234). (*Traduction d'Ouédraogo*) Je discuterai dans le prochain chapitre la question de traduction en soi, et je voudrais me concentrer pour le moment sur le pouvoir dont jouit Soumaré à travers la parole. Comme le dit Ouédraogo (1996:56) par rapport à l'interprète:"La parole est pouvoir et arme du pouvoir". En principe, Soumaré doit transmettre les paroles des Blancs, donc il agit en tant qu'"arme du pouvoir", mais, comme nous avons déjà vu dans le cas de l'alliance de plaisanterie, il n'a pas traduit un seul mot de la déclaration de Djigui au moment de l'arrivée de la colonne française. Dans un tel cas, donc, **sa** parole mensongère est pouvoir, puisque l'interpète contrôle le

contenu du discours et les événements qui suivent.

Ailleurs, Soumaré manipule la parole pour faciliter les buts des colonisateurs, ou comme le dit Ouédraogo (1996:59), il "se présente comme la carotte et le bâton du pouvoir colonial", "sacrifiant la fidélité de la traduction aux ruses de la diplomatie" (*ibid*:67). Il agit en tant que griot et ajoute des commentaires à ce qu'il traduit, ou bien flatte et embellit comme le fait un griot. Quand la "pacification" de Soba est complète, par exemple, Soumaré doit "traduire" après les remerciements du gouverneur, l'offre du train.

> Et comme cette distinction ne suffisait pas - les Blancs sont toujours entiers; quand ils veulent vous honorer, ils vous comblent, vous grandissent au point que vous vous sentez frêle et petit sur vos jambes -, le gouverneur a ajouté à cet honneur celui, incommensurable, de tirer le rail jusqu'à Soba pour vous offrir la plus gigantesque des choses qui se déplacent sur terre: un train, un train à vous et à votre peuple (M,74).

Il est beau parleur, et nous voyons par la suite qu'il en est pleinement conscient: "Comme Soumaré l'avait prévu, le prince malinké faiblissait sous le poids de l'honneur" (*ibid*). Cette mystification de Djigui prépare le terrain pour l'exploitation envisagée par le Blanc qui annonce par la suite, que "la besogne de tirer le rail était une fatigue immense qui consommerait des hommes, des moissons, du bétail, de l'argent, et de nombreuses saisons" (*ibid*).

L' allégeance de Soumaré n'est pas claire. Parfois il s'identifie aux Noirs: "Quand un toubab s'exprime, nous, Nègres, on se tait, se décoiffe, de déchausse et écoute" (M,54). Il semble accepter sa position inférieure, même s'il parle ironiquement. Ailleurs il semble avoir abandonné sa race. En tant qu'ex-tirailleur, il s'adresse aux nouvelles recrues.

> On entre dans les tirailleurs comme dans un bois sacré; on rompt avec son clan, sa famille, son groupe d'âge, on vend son âme aux Blancs et on cesse d'avoir de la compassion pour le Nègre (M,62).

D'autres fois, il se met au même rang que le Blanc: "Nous jugeons, le commandant et moi, que vous devez arrêter d'immoler, d'offrir des sacrifices (...)" (M,102). Ou bien il prend lui-même la situation en main. Il parle pour le roi : "Djigui ne répondit pas. L'interprète se chargea lui-même de l'annonce (...) « Le roi ordonne! La guerre est finie»" (M,37). Il usurpe aussi le rôle du colonisateur en inventant tout seul des punitions pour les Noirs qui ne se conforment pas aux "lois" des Blancs, par exemple ceux qui ne veulent pas envoyer leurs enfants à l'école.

> L'interprète resta ferme; **il** ne voulut rien entendre, **il** décida de faire un exemple. Les parents des enfants insoumis furent déshabillés et publiquement fouettés. L'interprète aurait voulu, en plus, les envoyer sur les chantiers de coupe de bois, mais le Blanc s'y opposa (...) (M,67). (C'est moi qui souligne.)

En ce qui concerne les sorciers qui ne veulent pas que les malades soient soignés au dispensaire, c'est encore une fois Soumaré qui punit: "L'interprète trouva ces sorciers téméraires et sauvages; **il** ordonna. Les fautifs furent fouettés, torturés et envoyés dans les chantiers du Sud" *(ibid)*. (C'est moi qui souligne.) Ici il est le "bâton" du pouvoir colonial, mais agit indépendemment.

Donc, par ses paroles et ses actions, Soumaré se donne du pouvoir et se révèle aussi pour la plupart collaborateur des Blancs. C'est un phénomène commenté par Memmi.

> Les agents de l'autorité, cadres, caïds, policiers etc. recrutés parmi les colonisés, forment une catégorie des colonisés qui prétend échapper à sa condition politique et sociale. Mais choisissant de se mettre pour cela au service du colonisateur et de défendre exclusivement ses intérêts, ils finissent par en adopter l'idéologie, même à l'égard des leurs et d'eux-mêmes (1985:44).

Nous avons vu, cependant, dans notre discussion de l'alliance de plaisanterie que Soumaré ne "défend[] pas exclusivement les intérêts du colonisateur". En ce qui concerne l'adoption de l'idéologie du colonisateur, Soumaré nie l'influence des Blancs.

> Nous, les Noirs, nous avons été mal fabriqués: il faut nous chicotter au rythme des

> tams-tams pour nous faire bien travailler. C'est à se demander si Allah ne nous a pas créés après les autres races et par dérision. Ces dernières réflexions ne sont pas des dires du Blanc; elles sont mes propres exégèses (M,66).

La dernière phrase de la citation pourrait être, néanmoins, le résultat d'un lavage de cerveau. Memmi, par exemple, commente cette "mystification" du colonisé qui "commence à croire ce que disent les colonisateurs" (1985:108).

Soumaré reste, en fin de compte, un personnage énigmatique. La plupart du temps, on le voit à travers les yeux des Malinkés qui le méprisent. Il y a des remarques sur "ses longs commentaires" (M,81), sur "son ton de prédicateur" (M,60), sur "ses antiennes favorites" (M,102), sur sa physique "gringalet et recroquevillé" (M,115). C'est un personnage qui souffre de cauchemars et d'insomnie, ce qui pourrait indiquer un certain malaise au sujet se son rôle collaborateur. Par contre, pendant ses périodes d'insomnie il devient "le nocturne clabaud du commandant" (M,115).

Quant au français employé par Soumaré, nous avons vu qu'il est beau parleur en malinké mais ne savons rien de ses connaissances de la langue française avant de lire un commentaire sur l'attitude des Français envers lui. Soumaré est renvoyé après avoir essayé de protester contre le déposition de Djigui. Il est renvoyé "**officiellement** à cause de son charabia" (M,214). (C'est moi qui souligne.) Plus tard il est rétabli dans ses fonctions, mais est renvoyé encore une fois.

> Quand la «réaction» arriva à Soba, on trouva inaudible et incompréhensible le charabia petit nègre du vieux serviteur de la France, l'interprète Soumaré. Il fut mis à la retraite d'office (M,286).

On se rend compte du fait que, le plus souvent, on a vu Soumaré à travers les yeux des Malinkés qui ne sont pas capables d'évaluer le niveau de connaissances du français de

l'interprète. Soumaré était tirailleur avant de devenir interprète et dans *Monnè,* quand les tirailleurs sont rapatriés après la première guerre mondiale, le narrateur note: "Ils parlèrent français (c'est plus tard que nous saurions que c'était là un charabia à eux, que les natifs de France n'entendaient pas)" (M,86). Il est possible que l'interprète aussi parle un français semblable. Comment donc peut-il traduire avec précision les paroles des deux côtés?

Il convient ici de faire référence à des commentaires historiques. Selon Clayton (1988:338), on employait un "patois" français appelé "parler tirailleur" pendant la formation des tirailleurs. De plus, Echenberg (1991:114-116) commente le fait que les Français n'encourageaient pas les tirailleurs à apprendre le français de la métropole. Il donne l'exemple d'un certain M'Baye M'Bengue, un Noir éduqué, à qui on avait demandé d'enseigner le français aux tirailleurs. On lui avait ordonné d'employer le petit nègre dans ses cours, et quand il s'en était plaint à son officier on s'était moqué de lui, l'appelant "Monsieur l'artiste qui désire parler français comme un Français". (*ma traduction*)
Si les Français considèrent que Soumaré parle un charabia, cela indique qu'il est méprisé par les deux côtés, par les Français et les Malinkés. Le seul rapport humain qu'il a, c'est avec Djigui. A la fin du roman l'importance du rapport entre ces frères de plaisanterie est soulignée. Avant de quitter Soba pour la deuxième fois, "une nuit, en catimini, Soumaré s'était rendu au Bolloda pour dire adieu au Centenaire" (M,286). De plus, les deux meurent la même nuit.

> Soumaré de son Sahel natal (à plus de deux mille kilomètres), avait eu prémonition de ce qui était arrivé à Soba. Cette nuit-là, après la dernière prière, lui qui ne parlait plus, avait plusieurs fois crié les noms de Djigui et de Soba. (...) Il s'était couché, avait trouvé le sommeil, mais ne s'était pas relevé (M,287).

C'est un personnage triste enfin. Quand il retourne à Soba avec Héraud et Kélétigui il dit:

"Moi aussi c'est de loin que je viens, j'étais dans le lointain de l'ingratitude de la solitude et du *monnè*" (M,214). Djigui lui répond: "A vous nos compliments pour votre difficile résignation à l'impuissance" (*ibid*). Donc son pouvoir, créé par la manipulation de la parole, comme celui de Djéliba, était illusoire. Quand Soumaré meurt il est encore une fois "dans le lointain de l'ingratitude". Une remarque d'Ouédraogo (1996:53) souligne cet aspect du rôle du traducteur. "Figure marquante dans le développement du roman négro-africain et de l'histoire des peuples colonisés, le traducteur-interprète a presque toujours été consigné à l'oubli". Ceci est la vérité enfin de la situation de Soumaré, confirmée par Kourouma lui-même dans un entretien: "Il [Soumaré] travaille sincèrement et sérieusement pour des colonies françaises. Malheureusement il n'en sera guère récompensé" (Magnier,1990:93).

Le rôle du silence

A travers cette étude des gens de la parole nous avons vu que la parole des griots et de l'interprète dans *Monnè* est associée au mensonge ou à la demi-vérité, sauf dans les relations de plaisanterie. Au chapitre précédent, nous avons remarqué que le rêve et les signes naturels étaient les seules choses capables de fournir de véritables présages. En ce qui concerne la parole, si elle est mensongère, c'est son contraire, le silence, qui représente, dans un sens, la vérité.

Nous avons déjà fait mention du mépris des Malinkés envers la parole. Selon Camara dans sa discussion sur *le corps humain comme parole* (1976:237-243), la parole a ses origines dans le ventre. Dès que la parole s'échappe du ventre elle peut "semer le désordre". Il cite une chanson malinké qui dit: "L'homme dont le ventre ne peut contenir la parole, Celui-là ne

réussit en rien" (*ibid:*242). La parole passe par le cou, entre dans la bouche et enfin "passe sur la langue où elle court le risque d'être mensongère dans la mesure où celle-ci peut-être fourchue" (*ibid*).

> Plus un organe est directement associé au moment crucial de l'émission de la parole, plus l'appréciation dont il fait l'objet devient péjorative; et cela trahit l'attitude profondément méfiante des Malinké à l'égard de la parole. Ici se taire devient une vertu fondamentale (*ibid*:242-3).

Dans *Monnè,* Kourouma/le narrateur explique l'importance de la maîtrise de la parole.

> Enfant, Djigui apprit à cultiver le silence: à écouter, à ne jamais commander de la voix quand un signe suffisait; à ne jamais dire deux mots quand un pouvait tout énoncer; et surtout à n'exprimer ses sentiments que par le sourire ou l'acquiescement. A l'approche des cent vingt-cinq ans le silence devint pour lui une vertu (M,107).

Kourouma ne commente pas ici l'attitude de Djigui envers le silence dans la période entre sa jeunesse et sa vieillesse! Nous savons, par exemple, qu'au moment de l'arrivée des Français, il prend lui-même la parole pour s'adresser à eux, au lieu d'employer son griot comme intermédiaire. En effet, le silence de ses cent vingt-cinq ans est le résultat de sa déposition par les autorités coloniales et reflète sa tristesse et sa colère. Il a subi encore un *monnè*. Il me semble que le silence dans *Monnè* représente le plus souvent les véritables émotions des gens qui n'ont pas le pouvoir de les communiquer autrement. C'est une façon de protester. Djigui est impuissant face au pouvoir des autorités coloniales. La définition du mot *monnè* par Koné semble pertinente ici.

> C'est en quelque sorte l'amertume découlant d'une humiliation devant laquelle l'humilié reste impuissant. C'est donc la situation d'un individu ou d'un groupe d'individus qui ne peut se venger d'une violence subie, qui ne peut relever un défi (1991:177).

L'impuissance se traduit par le silence.

Le peuple de Soba non plus ne peut rien contre l'exploitation des colonisateurs et de Djigui.

Le chapitre le plus frappant à cet égard est le chapitre neuf dont le titre est : *Le ruisseau désert des lavandières et des éclats de rire des sous-bois sans lesquels il n y a pas de villages proches* (M,121). La mention du manque des éclats de rire est une indication du silence que Djigui va trouver dans les villages où il ne verra que des zombies. Les habitants s'étaient cachés mais "nous sentions comme autant de piqûres les milliers d'yeux qui nous épiaient et que nous n'arrivions pas à repérer" (M,123). Le silence règne. "Un silence dense, que nos efforts pour parler et nous mouvoir ne parvenaient pas à troubler, occupa l'univers" (M,124). Les zombies réapparaissent, "tous dans la même attitude implorante (...). Djigui et ses compagnons comprirent qu'ils étaient congédiés" (*ibid*). Donc l'absence des habitants et le dense silence qui en résulte, renforcé par la présence des zombies silencieux, est une protestation des villageois contre l'exploitation insupportable et les morts qui s'ensuivent. Quand Djigui et son entourage partent au galop ils découvrent "le cimetière noir de pleureuses" (M,125) et "de nombreuses tombes fraîchement couvertes" (M,123). "Les berges et le ruisseau pullul[aie]nt de lavandières muettes, qui attendaient notre éloignement pour reprendre les lavages" (M,125). Le silence est une indication de l'impuissance du peuple face au pouvoir et représente le seul moyen de protester, de communiquer la vérité de son misère.

Par la suite, Djigui trouve la situation suivante: "Autour de lui tout était indifférent, muet, vide; jamais le pays de Soba, patrie des Keita n'avait été aussi silencieux et indifférent à ses préoccupations" (*ibid*). Ce silence reflète la réalité des souffrances du peuple qui n'en peut plus. La situation de Djigui est ironique. Il apprend dès son retour à Soba que "depuis trois nuits [il] n'était plus le vrai chef des pays de Soba - il était le seul du Mandingue à l'ignorer" (M,128). Alors la vérité est qu'il est deux fois congédié.

Le genre de protestation employé par les villageois est commenté par des historiens. Morgenthau (1964:193) donne l'exemple d'un administrateur de la région d'Abidjan qui trouvait, lors de ses visites aux villages sous sa jurisdiction, que les villageois s'étaient esquivés et qu'il n'y avait que des cases vides pour l'accueillir. De plus, Amondji cite un commentaire de Mitterand sur une visite en Côte d'Ivoire en 1950.

> Chaque fois que le cortège officiel traversait Treichville, (...) un silence écrasant se faisait, les passants rentraient dans les magasins et dans les maisons; des groupes de vieillards et de jeunes gens, assis en demi-cercle devant les portes, tournaient ostensiblement le dos à la rue (1984:138).

Le cortège officiel à cette occasion était prinipalement composé de Mitterand (ministre de la France d'outre-mer), de Péchoux, "le gouverneur sanguinaire, abhorré par les populations" (*ibid*: 137) et de Houphouët-Boigny, président du RDA, à l'époque où "les militants du RDA remplissaient les prisons" et où "toute activité politique était interdite"(*ibid*). La protestation silencieuse du peuple contre la complicité de Houphouët-Boigny avec les autorités coloniales se comprend alors. Nous voyons que ce genre de protestation représentée dans *Monnè* est typique du peuple de la Côte d'Ivoire.

Le mot silence apparaît aussi dans le titre du chapitre dix: "*Dans ce monde, les lots de femmes ont trois noms qui ont la même signification: résignation, silence, soumission*" (M,130). Quoiqu'on fasse référence spécifiquement ici à la position des femmes, on peut faire des liens plus généraux entre le silence, la soumission et la résignation, pour tous les êtres opprimés.

Le silence indique la tristesse et la résignation de Djigui pendant sa déposition. Le titre du chapitre onze est: "*Les saisons d'amertume ennuyeuses et longues d'interminables moments*

bambara, par exemple, selon lequel "la parole a éparpillé le monde, le silence le rassemble" (*ibid*:182). Si c'est une vertu, c'est une vertu impuissante dans *Monnè*.

Dans l'état post-colonial un autre silence est imposé, dont le but est de cacher la vérité: la censure. "Le jour où il nous sera permis de dire et d'écrire autre chose que les louanges du parti unique et de son président fondateur, nous les compterons et les conterons" (M,285).

Le rapport entre vérité, mensonge et demi-vérité dans les aspects de *Monnè* étudiés dans ce chapitre est complexe et une connaissance de la structure et de la philosophie de la société malinké est essentielle pour une compréhension approfondie de ces éléments du roman. La façon dont le pouvoir est manipulé par la parole, donc la vérité dénaturée, est clairement démontrée et ceci confirme davantage ce que nous avons vu dans les chapitres précédents de notre étude.

CHAPITRE 5

ASPECTS DES DISCOURS DANS *MONNÈ*
(mystificateurs et démystificateurs)

Dans ce chapitre nous analyserons les différents discours employés dans *Monnè* et leur rapport avec le thème de la vérité ou de la réalité dans le roman. Nous examinerons d'abord le discours mystificateur de ceux qui détiennent le pouvoir, Français et Africains. Nous discuterons ensuite les problèmes associés à la communication linguistique entre deux peuples tout à fait différents et la nature des discours qui en résultent. Finalement, nous considérerons le discours narratif de Kourouma, en tant qu'auteur bilingue et la façon dont il réussit à représenter la réalité ou la vérité africaine par le véhicule de la langue française. En dépeignant la réalité africaine de son point de vue, il dément les images déformées de l'Afrique créées par des écrivains occidentaux.

Discours du pouvoir colonialiste: discours politique

Dans un premier temps, considérons une remarque de Harrow (1994:277) qui stipule que le problème d'interprétation se posant dans la situation coloniale est celui de communiquer le pouvoir tout en déguisant sa nature. Il s'agit donc de la volonté du pouvoir colonial de mystifier le colonisé par son discours.

Nous avons déjà commenté ceci brièvement au premier chapitre. Quand les colonisateurs apportent leur "civilisation" en Afrique, ils emploient des euphémismes comme "lois" et "besognes" pour expliquer et justifier l'exploitation, les travaux forcés "qui n'étaient pas

l'esclavage" (M,61), les prestations, l'impôt de capitation etc. Tout le discours du Blanc vise ainsi à mystifier le colonisé. Même des historiens respectés sont capables d'employer des euphémismes pour décrire l'exploitation effectuée par les colonisateurs. Cornevin (1964:323), emploie le terme "main d'oeuvre gratuite" au lieu du terme travaux forcés, quoiqu'il parle ailleurs des abus coloniaux.

Soumaré, traduisant les paroles des colonisateurs, décrit l'importance de l'argent de façon très naïve, tenant compte de la naïveté des Noirs:"Il exposa que rien ne serait plus vrai ou bon ou bien sans argent et que pour être vrai, bon ou beau il faudrait posséder l'argent" (M,58). L'explication est comique - même Djigui lui jette un regard "interrogateur et sceptique" (*ibid*) - mais elle fait partie de la mystification des Noirs au sujet des vrais buts des colonisateurs.

La façon dont la notion de civilisation est interprétée dans le roman est amusante. D'abord, "faute de mot correspondant", "civilisation" est traduit par "devenir toubab" (M,57) et on appelle les miroirs et les aiguilles "autant de choses qui civilisent" (M,61). Ce sont des déformations ridicules du concept de civilisation et une autre tentative de mystifier les colonisés.

Au début de la deuxième guerre mondiale, lorsque les Français ont besoin de recrues, ils essaient d'engager le soutien de Djigui, à qui ils ont promis un train, en disant que les Allemands voulaient "s'approprier tous les trains de France". De plus, en exagérant la barbarie des Allemands, les Français admettent par implication leur propre barbarie. Les Allemands voulaient aussi "inventer des travaux forcés **deux fois plus meurtriers** et fusiller

les déserteurs, les sans laissez-passer, eux, **leurs pères, mères, frères, soeurs et leurs chefs" (M,109).** (C'est moi qui souligne.) Nous ne savons pas si Soumaré traduit littéralement les mots du commandant, mais de toute façon la barbarie des Français est impliquée et reconnue. L'effort de mystification ne réussit pas: "Ni les méthodes ni les discours ne convainquirent les paysans" (M,110).

Le Noir n'est donc pas toujours mystifié par le discours du colonisateur dans *Monnè*. A la fin de la "pacification" le commandant annonce qu'un régime civil remplacera le régime militaire. Des gardes-cercles remplaceront les tirailleurs, mais ce seront des "gens en armes" (M,70). Ensuite, lors de l'arrivée du commandant "civil", le peuple reconnaît tout de suite la ressemblance entre les deux régimes. Le mot "pacification" vise à mystifier mais en fait a un double sens qui le rend ironique. Le mot veut dire "apporter la paix en **soumettant**".

Même si les paroles mystificatrices du vainqueur ne produisent pas le résultat désiré, cela ne change rien. Ce qui compte, c'est que les Blancs ont le pouvoir. Ouédraogo (1996:67) cite Poller à cet égard: "Les habitants de Soba adoptent par coercition et cajolerie un nouveau système de valeurs, qu'ils ne sont nullement libres de rejeter". Le discours mystificateur sert donc en partie à cacher aux colonisateurs ou à ceux de la Métropole, leurs propres mensonges et leur manque d'humanité.

Une autre devise affectée par les colonisateurs est "la générosité", à laquelle Kourouma fait référence par ironie. Les tirailleurs reviennent mutilés de la première guerre mondiale.

> Les Allemands avaient justifié leur réputation de méchants. (...) Les Français avaient confirmé leur renom de bons Blancs; à nos compatriotes abîmés par les Allemands, la France généreuse avait laissé le casque en fer, la chéchia rouge, la ceinture de flanelle (...) (M,85).

L'emploi mélioratif de l'article défini à la fin de la citation renforce l'ironie de l'adjectif "généreuse". Quelle générosité!

Sartre, dans sa préface à *Les damnés de la terre* de Fanon, fait référence à cet écart entre les belles paroles des colonisateurs et leurs actions.

> Nos chères valeurs perdent leurs ailes; à les regarder de près on n'en trouvera pas une qui ne soit tachée de sang. S'il vous faut un exemple, rappelez-vous ces grands mots: que c'est généreux la France. Généreux, nous? (1969:56)

Il commente encore le discours hypocrite des colonisateurs qui vise à cacher leur racisme.

> Quel bavardage: liberté, égalité, fraternité, amour, honneur, patrie, que sais-je? cela ne nous empêchait pas de tenir en même temps des discours racistes, sale nègre, sale juif, sale raton (*ibid*:56).

En ce qui concerne le racisme, le discours, de façon implicite ou explicite, reflète des attitudes et des idéologies (Miller, 1990:185). En dépit des efforts de mystification de la part des colonisateurs, le mépris et le racisme des Blancs envers les Noirs ressortent dans *Monnè*, par exemple, dans quelques phrases traduites par Soumaré: "Comme le besoin d'évoluer n'a jamais residé dans la tête du Noir (...)" (M,58).

Discours du pouvoir africain; discours politique

Remarquons qu'il y a aussi des discours africains dans le roman qui représentent le langage parfois vide d'un discours politique. Les "fameuse[s] parole[s] samorienne[s]" déclarées par Djigui, par exemple, ne sont que des clichés vides: "Quand un homme refuse, il dit non" (M,275). Ou bien: "Les choses peuvent durer, mais il n'en existe pas une qui ne finisse par s'achever" (*ibid*), et, finalement, "le départ est arrivé" (M,276).

Un journal sud-africain parodiait récemment la vacuité du discours politique d'un ministre du gouvernement. Ses paroles ressemblent aux clichés de Djigui: "Nous transformerons le procédé de transformation", et: "Nous sommes en train de nous changer pour que nous puissions vraiment effectuer des changements"(Hogarth, *Sunday Times:* February 9, 1997). *(ma traduction)* Le discours vide des hommes politiques est un phénomène dont on se moque partout.

Djigui fait un discours mystificateur au sujet de son fils Béma, qui l'avait remplacé comme chef pendant la période pétainiste. Après avoir déclaré que Béma restera son fils il dit:

> (...) on peut planter un fruitier sans ramasser les gousses, ramasser les gousses sans les ouvrir, les ouvrir sans les consommer. Le monde est toujours plus nombreux et plus large qu'on ne le croit. Allah peut plus que tu connais; trop de choses que nous ne soupçonnons pas sont vraies; tout ce que nous pouvons concevoir est du domaine du possible. Personne ne connaît le monde en totalité: il ne faut jurer de rien (M,272).

La première phrase semble faire un commentaire sur les relations entre père et fils, mais autrement le discours est une accumulation de clichés ou de dictons contradictoires, sans signification. Rappelons que le personnage de Djigui est en partie une parodie du président Houphouët-Boigny dont le discours est commenté par Amondji.

> A différentes étapes de son activité publique correspondent un certain nombre de clichés stéréotypés qui, d'une époque à l'autre, se contredisent sans qu'il paraisse s'en soucier. Tous ces clichés ont en commun, il est vrai, leur absence totale d'originalité par rapport à l'idéologie dominante des courants politiques où il s'est tour à tour inséré (1984:155).

A travers des pensées attribuées à Djigui dans *Monnè*, Kourouma laisse voir la façon de parler attendue d'un homme politique. Djigui est prêt à laisser Touboug "parler, s'expliquer, **se contredire**, palabrer" (M,234).(C'est moi qui souligne.)

Gassama parle de *la "logique politicienne"* par rapport au discours des hommes politiques africains.

> Elle réussit à mélanger inextricablement dans la même marmite, comme des ingrédients nécessairement complémentaires pour relever le gout du mets, le vrai et le mensonge, le juste et l'injuste, le bien et le mal, sans la moindre discrimination, sans la moindre préoccupation morale (1995:96).

Au premier chapitre de cette étude nous avons déjà commenté le fait qu'en critiquant l'époque post-coloniale Kourouma met dans un même panier des notions positives et négatives, le vrai et le mensonger, des concepts tels que "indépendances politiques" et "*pronunciamentos* dérisoires" (M,287). Il fait donc une parodie de cette "*logique politicienne*".

Gassama remarque encore que depuis 1958 un néologisme "a connu une grande fortune dans les langues africaines: le verbe «*politiquer*», qui signifie «tromper», «escroquer», employé comme verbe transitif direct" (1995:90).

En général, donc, ceux qui détiennent le pouvoir, Blancs et Noirs, font un effort, à travers leur discours, pour cacher ou déguiser la vérité. Le peuple, même s'il n'en est pas dupe, est impuissant à réagir.

Discours du traducteur, de l'interprète

Dans un deuxième temps, un problème central dans *Monnè* est le "problème de la communication entre deux ethnies" (Koné,1995:20), c'est-à-dire entre deux groupes de langue et de culture différentes, et entre colonisateur et colonisé. Vinay et Darbelnay citent

Cassirer qui "avait pu dire que les différences entre les langues reposent moins sur des différences de phonèmes ou de signes que sur des conceptions différentes de l'univers" (1958:259). Cette citation fait référence aux trois problèmes majeurs de la traduction; l'écart culturel, les sons et les sens.

Comme plusieurs critiques l'ont déjà remarqué, Kourouma met le problème de traduction au premier plan dans son roman. Ceci est souligné par l'extrait de *Monnè* qu'il a choisi d'employer en guise de préface au roman.

> Un jour le Centenaire demanda au Blanc comment s'entendait en français le mot *monnè*.
> «Outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu'aucun le traduise véritablement», répondit le Toubab qui ajouta:«En vérité il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le *monnè* malinké». Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissaient pas les *monnew*. Et l'existence d'un peuple, nazaréen de surcroît, qui n'avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défis et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations (M,9).

Donc il n'y a pas d'équivalent exact pour le mot *monnè* en français à cause d'un écart culturel. Nous notons que le mot malinké, *monnew,* le pluriel de *monnè* est employé dans cet extrait, tandis que le titre du roman est le singulier *monnè* suivi de deux mots français au pluriel, *outrages et défis*. Selon Poller (1991:236), un extrait du roman intitulé *Monnew* fut publié d'abord en 1987. La traduction anglaise est intitulé *Monnew*, donc il semble que l'emploi du pluriel malinké posait un problème culturel pour les Français. Kone déclare que "tout le roman décrit les *monnew* dont Djigui et son peuple pâtissent. On comprend la difficulté de décrire un sentiment complexe dans une langue où ce sentiment n'a même pas de nom" (1992:447).

D'après Harrow (1994:268), Kourouma veut souligner dans son roman le besoin et l'impossibilité de s'exprimer en tant qu'Africain dans une langue européenne, surtout en français. Les difficultés de traduction soulignent l'écart entre les Malinkés et les Français. "Non seulement l'interprète peut se livrer à des traductions volontairment infidèles mais encore il éprouve quelquefois de réelles difficultés à traduire certains mots, certains concepts en malinké" (Koné:1995:21).

Les concepts politico-historiques, par exemple, posent un problème.

> Le Blanc parla, se perdit dans de longs développements politico-historiques. Il parla trop et vite, avec des néologismes: fascisme, pétainisme, gaullisme, marxisme, capitalisme, le monde libre... Des mots intraduisibles que l'interprète a introduits en malinké, que le griot a répétés et commentés sans connaître le sens (M,217).

On note que l'interprète "introduit[]" les mots en malinké, il ne les traduit pas. Le ridicule de la situation est démontrée par le fait que le griot, selon son rôle traditionnel, commente ensuite les mots mais sans les comprendre. Donc il n'y a pas de vraie communication entre colonisateur et colonisé. De même, Bakary Diallo dans *Force Bonté* décrit l'annonce de la déclaration de la guerre de 1914 aux tirailleurs de service au Maroc.

> Le sergent-major lit un rapport. Il est un peu long et nous n'y avons compris que deux choses: «L'Allemagne a déclaré la guerre à la France (...) Et la France fait appel à tous ses enfants» (1926:109).

On voit dans cette citation le même manque de compréhension et de communication que dans *Monnè*, et en plus l'attitude paternaliste des Français qui s'adressent à leurs "enfants".

Le griot, par son rôle médiateur, introduit un second niveau de distorsion au procédé de traduction (Poller,1991:238). Comme nous l'avons vu ci-dessus, l'interprète introduit les mots intraduisibles en malinké. Le griot essaie de reproduire les sons français (l'interprète les ayant sans doute déformés déjà), et un mot comme "prestations" devient "pratati",

"liberté" devient "nabata". Les mots eux-mêmes, surtout les mots abstraits comme "liberté" restent incompréhensibles. D'après Harrow (1994:279), le résultat de cette distorsion de "sons" et de "sens" est un charabia, le charabia dont nous avons fait mention au chapitre 4, un langage incompréhensible, à mi-chemin entre les deux cultures, mais presque dénué de sens.

Steiner (1975:74) explique le point de vue "monadiste" sur la traduction. Selon cette théorie, ce qui passe pour une traduction n'est qu'une convention d'analogies imparfaites, une imitation approximative, à peine tolérable quand les deux langues ou cultures sont apparentées, mais tout à fait fausse quand il s'agit de langues de sensibilités opposées. Ce point de vue est pertinent en ce qui concerne la situation dans *Monnè* où ni colonisateur ni colonisé ne comprend la culture de l'autre groupe et personne ne sait s'exprimer de façon adéquate dans la langue de l'autre. La possibilité d'une véritable communication est donc très limitée, même si on ne tient pas compte de la nature mystificatrice des discours.

Kourouma exploite la nature intraduisible des langues pour créer des effets comiques. Un sens malinké est donné aux mots français *malinkisés*, ce qui change complètement leur sens et les rend ridicules. Dans un contexte politique, l'effort de Béma de gagner du soutien pour son parti progressiste est gêné par le fait que le mot progressiste est déformé en malinké. Ce mot devient d'abord *progrissi*, dont "les Malinkés n'avaient retenu que les consonances terminales *sissi* qui signifient «fumée»" (M,265). Les initiales du parti, PREP, sont également déformées de façon comique et se disent *prou* "qui est le son d'échappement d'un éhonté pet à un mauvais mangeur de haricots. Personne à Soba ne voulait passer pour un *sissi* ou un *prou*" (*ibid*).

L'importance de la nouvelle que De Gaulle a promis la liberté aux colonisés est dégonflée et rendue comique par la traduction d'une pareille déformation en malinké.

> L'interprète a dit *gnibaité* pour liberté; dans les commentaires du griot, cette *gnibaité* est devenu *nabata* qui littéralement signifie «vient prendre maman» (...) Le Centenaire déconcerté se demandait pourquoi de Gaulle voulait absolument équiper tous les Noirs d'Afrique, nous garantir tous des porteurs de vieilles mamans (M,218).

La traduction ridicule du mot "liberté" tend également à ridiculiser la promesse de de Gaulle. Amondji cite les paroles grandioses du général lors de la Conférence de Brazzaville en 1944.

> Cette guerre a pour enjeu ni plus ni moins que la condition de l'homme et (...) sous l'action des forces psychiques qu'elle a partout déclenchées, chaque population, chaque individu, lève la tête, regarde au-delà du jour et s'interroge sur son destin (1984:58).

Ces paroles mystificatrices sont démenties par Amondji qui cite ensuite la remarque de l'historien Laurent Gbagbo que,

> pour de Gaulle et les gouverneurs assemblés à Brazzaville, il s'agissait seulement «d'affirmer la volonté de la France de rester seule maîtresse de son empire et d'intégrer le plus possible les colonies à l'univers français» (*ibid*:59).

Les traductions *malinkisées* les plus drôles sont celles qui se produisent lors des cours de français pour les adultes.

> «Mamadou amène sa soeur», phrase [qui] prononcée (très mal prononcée et déformée par le griot) devint «*Mamdou à mina ka siri*». Ce qui signifie en malinké Mamadou saisis-le et attache-le: ordre que très souvent Djigui donnait au Bolloda et qui ne devait l'être que par lui seul (M,231).

Au lieu d'essayer d'apprendre le sens du français, Djigui interprète les mots comme si c'était du malinké et interdit leur emploi. La phrase malinké révèle aussi une vérité sur la nature tyrannique de Djigui et ceci ajoute au comique de sa réaction indignée.

Nous faisons une brève parenthèse pour commenter le fait que le nom Mamadou fut choisi par les Français pour représenter un personnage Africain dans une bande dessinée, intitulée

Mamadou s'en va-t-en guerre, qui visait à expliquer l'idéologie de la deuxième guerre mondiale aux tirailleurs illettrés ou presque illettrés (Echenberg,1991:89-90). Le langage employé dans cette bande dessinée est très simple et rappelle la simplicité de la phrase «Mamadou amène sa soeur». Le titre a la résonance d'une chanson pour enfants, ce qui renforce encore l'impression de l'attitude paternaliste des Français envers les Noirs.

Premier épisode de *Mamadou s'en va-t'en-guerre*, 1939
(Echenberg, 1991:90)

Le point culminant des malentendus comiques est atteint quand la phrase «le chat voit bien même la nuit» devient en malinké «*Zan ba biè na nogo*» "qui littéralement s'entend: le vagin de la maman de Zan sauce gluante" (M,232). La nature vulgaire de cette translitération fait sourire et aussi l'attitude offensée de Djigui, qui choisissant de ne pas tenir compte du fait qu'il ne s'agit pas d'une traduction, décide que "le français était un langage de déhonté et indicible par un croyant et un grand chef" (*ibid).* La fausse pudeur de Djigui contribue à l'élément comique. Gassama affirme que *"l'indécence* constitue un volet important de la littérature malinké" (1995:106) et Djigui lui-même se décrit comme "mâle dont l'entrejambes est sexué avec du rigide" (M,35). Comme le remarque Poller (1991:241), cependant, il y a une autre version des faits, ce qui arrive souvent dans Monnè. D'autres prétendent que Djigui comprenait bien les différences entre le français et le malinké mais qu'il voulait garder une distance entre lui et le Blanc (M,232).

Ces exemples des distorsions du français en malinké jouent un rôle supplémentaire. Ils donnent au lecteur une indication de la vraie nature du français parlé par les Malinké et confirment ce qui est indiqué par les colonisateurs, que c'est un "charabia". Les sens sont souvent intraduisibles, les sons très difficiles à reproduire, et comme nous l'avons déjà noté, on n'encourageait pas les Africains, de toute façon, à parler le français de la métropole.

Ferdinand Oyono emploie un procédé semblable, dans *Le vieux nègre et la médaille,* où il fait parler parfois le petit nègre à ses personnages noirs, comme pour rappeler à ses lecteurs que la langue maternelle de ceux-là est le Mvema et que le français qu'ils "parlent" dans le roman n'est qu'un outil de la narration.

Comment dit-on en français: «J'ai mangé une orange»?

- Moi sucé d'orange, répondit quelqu'un.
- D'orange moi sucé, répéta Meka (1956:15).

La difficulté de prononcer le français est également démontrée quand Meka doit donner son prénom français au brigadier noir, "son prénom «Laurent» qu'il prononçait «Roron» et que le brigadier écrivit «Roro» sur répétition de son second" (*ibid*:142).

Il y a encore un problème associé à la traduction et à la communication qu'il faut considérer. Stone McNeece (1993:20) analyse le discours du colonisateur français dans *La Mémoire tatouée* de Khatibi. Selon elle, ce discours traduit la mentalité rationaliste de la culture des vainqueurs. C'est un langage sec, transparent, explicite et cognitif. Dans ce cas-là le vaincu, c'est l'Arabe, mais le contraste entre la langue du vainqueur et celle du vaincu est valable aussi en ce qui concerne l'Afrique francophone, si on considère le fait que les langues africaines en général ne sont pas explicites ou transparentes. Par contre, c'est un défaut de s'exprimer "d'une façon trop directe", le message doit se découvrir "d'une manière indirecte" (Zahan,1970:177).

Nous avons vu que dans *Monnè* l'interprète et le griot commentent ce qu'ils ont à communiquer. Comme l'explique Soumaré: "De même que le mil ne se sert jamais sans assaisonnement, il ne faut jamais traduire les paroles sans commentaires" (M,66). Les commentaires, au lieu d'être des traductions, sont souvent des circonlocutions qui rendent les choses moins explicites, moins transparentes. Les Blancs veulent communiquer le fait que "les prestations ont réussi mais qu'elles ne sont rien". L'interprète ajoute "rien que la croupe d'un éléphant" et le griot commente: " - Quand tu as entrevu, dans un fourrage, la croupe d'un éléphant, tu dois deviner que ce que tu as aperçu n'est qu'une insignifiante partie de la

bête" (M,57). Le langage devient donc moins explicite et plus imagé. De plus, la notion que "la croupe d'un éléphant" représente l'exploitation des Blancs provoque un sourire chez le lecteur.

De même, quand l'interprète annonce que "l'ère qui commence sera celle de l'argent" (*ibid*), le griot commente:

> Quand il t'échappera un pet avec de l'argent, tout le monde s'en accommodera; mais sans argent on te rossera. Quand tu te coucheras et t'assoiras sans argent tu ne seras ni couché ni assis (M,58).

La façon indirecte ou allusive choisie par le griot pour expliquer l'importance de l'argent est inattendue, donc comique, et encore plus parce que ni lui ni ceux qui l'écoutent ne savent à cet instant ce que c'est que l'argent.

Parfois, cependant, le griot raccourcit ce qu'il doit répéter. L'interprète dit que "les Blancs sont bons" (M,55) puis ajoute son propre commentaire mettant la remarque dans un contexte africain :"Qui sous un arbre dira le contraire verra la foudre fendre l'arbre" (*ibid).* " - Le Blanc est bon, se contenta de crier le griot" (M,56). On ne sait pas si c'est c'est pour protester contre les ordres de l'interprète que le griot raccourcit la phrase, ou si c'est une forme de protestation contre les prestations que les Blancs viennent d'imposer.

Comme le remarque Koné, là où le monde du Blanc est incompréhensible, "le griot est là pour représenter la réalité telle qu'elle est comprise et telle qu'elle convient aux oreilles de Djigui et de ses courtisans" (1995:21). L'explication de la fin de la deuxième guerre mondiale fournie par Djéliba "satisfait Djigui beaucoup plus que le discours «confus» du commandant Héraud" (*ibid*). Devins, sacrifices, totems, ensorcellements, comparaisons avec

l'épopée mandingue,etc. font partie de cette explication à l'africaine, jusqu'au point où "le général de Gaulle" s'exclame, employant le mot *monnè* pour lequel il n'existe pas de traduction en français: "J'ai vengé le *monnè* que le caporal Hitler avait infligé à tous les généraux du monde" (M,217). Et "Djigui décocha un sourire d'admiration pour de Gaulle: il venait de comprendre l'histoire de la dernière guerre" (*ibid*). Pour que Djigui et son entourage comprennent la réalité, il faut qu'elle "s'intègre dans l'imaginaire malinké" (Koné,1995:22). Cette africanisation du récit de la fin de la guerre est très amusante, mais souligne encore l'écart entre les cultures des deux ethnies et l'impossibilité de communiquer en faisant une traduction littérale.

L'explication choisie pour expliquer à Djigui l'égalité et la citoyenneté française accordée aux Africains fait rire aussi, à cause du thème africanisé surprenant qui est choisi, et aussi à cause de sa nature mensongère.

> On démontra au Centenaire que s'il n'avait pas renoncé à toutes épousailles, il aurait pu désormais faire venir de Paris une jeune vierge toute rose pour compléter son harem; perspective qui arracha un léger sourire au vieillard (M,218).

Evidemment, l'interprète doit aussi traduire le malinké en français et dans ce cas-là le problème est renversé. Djigui, qui ne comprend pas les différences entre les discours, dit à Soumaré: "Le Blanc vous aurait écouté si vous lui aviez dit que même en faisant pousser des fromagers dans les creux de la main, le pays ne pourrait pas accoucher de ce que réclame le Renouveau" (M,116). Le lecteur sait que ce genre d'explication aurait probablement été incompréhensible au Blanc parce qu'elle n'est pas assez transparente et explicite.

L'interprète rend des phrases de Djigui plus transparentes et explicites pour les Blancs,

manipulant en même temps le contenu. La phrase assez vague de Djigui: "Quels que soient le courage et les voeux des humains, c'est toujours la volonté divine qui se réalise" (M,108) devient en français: "Allah finira par nous aider à construire le chemin de fer" (*ibid*), phrase plus explicite, contenant le message désiré par les Blancs.

Ainsi, à cause du désir de mystifier, à cause des problèmes sémantiques et phonétiques et en raison de l'écart culturel entre les deux groupes et leurs discours, la vérité est cachée ou déguisée et la possibilité d'une compréhension mutuelle est bloquée. Kourouma exploite la situation pour créer des effets comiques qui servent aussi à alléger **son** discours.

Discours de l'écrivain bilingue

Il faut considérer enfin un aspect de la traduction que nous n'avons pas traité jusqu'à présent, le bilinguisme. En ce qui concerne la question du bilinguisme dans le roman post-colonial, McGuire (1992:107) remarque que l'écrivain post-colonial bilingue est fondamentalement un traducteur, ou plus spécifiquement un traducteur de soi. Selon Harrow (1994:259), pour Kourouma ce n'est pas la présentation de la réalité qui est problématique mais le discours, les paroles qui doivent représenter cette réalité africaine. C'est un problème de la littérature post-coloniale qui emploie la langue de l'ex-colonisateur. Pour cette section de ma discussion, je considère que le mot réalité est un synonyme de vérité et que Kourouma, en donnant une impression de la réalité malinké, communique au lecteur certains faits au sujet de la langue, de la culture et de l'imaginaire de sa race. Il s'agit donc cette fois d'un discours démystificateur.

Il faut dire d'abord que Kourouma explique dans un français assez classique quelques aspects de la réalité malinké, par exemple le rôle et le prestige du griot, les alliances de plaisanterie, les coutumes associées au mariage, etc. Il y a encore des références historiques et légendaires à Samory et à Soundjata.

Cependant, pour vraiment créer une impression de la réalité africaine, l'écrivain africain bilingue doit modifier le français de la métropole. Evidemment, le français parlé en Afrique a été influencé par les langues africaines. Mais l'emploi d'un français africanisé dans le monde littéraire a tardé à apparaître, Kourouma ayant vraiment montré le chemin avec le français *malinkisé* qu'il emploie dans *Les soleils des indépendances*. Il y a trois façons principales dont Kourouma insère le malinké dans la langue française, pour mieux dépeindre la réalité africaine.

Dans un premier temps, il introduit dans le texte des mots, des rythmes et des accents malinké, Poller (1991:236). En ce qui concerne le vocabulaire africain, Lafage (1993:229) remarque que les mots africains qui sont adoptés le plus fréquemment en français appartiennent au vocabulaire quotidien et qu'ils désignent nourriture, environnement, coutumes, croyances, mode de vie. Ce sont des mots sans équivalent en français, donc intraduisibles, que Kourouma met en italique et dont il explique généralement le sens au lecteur.

Le vocabulaire malinké utilisé par Kourouma dans *Monnè* nous donne une indication de la structure de la société malinké. Il y a des mots qui indiquent la hiérarchie de la société: *fama*, prince ou roi; *massa*, chef de l'armée; *horon*, noble; *diéli*, griot; *sofa*, général. Même

des noms propres ont un sens malinké. D'après Kesteloot, *Keletigi* (Kélétigui dans *Monnè)* veut dire chef de la guerre (1991:21). Djigui explique le sens de son propre nom: "*Djigui* signifie en malinké le mâle solitaire, l'ancien chef de bande de fauves déchu et chassé de la bande par un jeune rejeton devenu plus fort" (M,161). La femme préférée de Djigui s'appelle Moussokoro, *mùsó* étant le malinké pour époux ou épouse (Camara,1976:28). Kourouma nous explique aussi la structure des classes d'âge, les *ton, lo, n'koron* (M,61). Un préjugé des Malinkés est révélé par l'emploi du mot *boussman* (M,242) "expression péjorative par laquelle les peuples de la savane comme les Malinkés désignent les populations forestières du sud" (Lafage, 1993:238) et qui vient de *bushman,* c'est-à-dire les hommes les plus primitifs .

L'environnement est parfois désigné par des mots malinké. *Soba* signifie grande ville (Magnier,1990:93). Le mot Bolloda, qui désigne le palais de Djigui, vient du malinké, *bòlòdá*, désignant selon Camara (1976:28) la subdivision d'un quartier. Un *tata* est un mur défensif. Le *tara* est un "lit de bambou", (M,140), le *seko*, une natte de paille, et le *panca*, "un écran de toile ou de papier qui se suspendait au plafond pour éventer la chambre" (M,66). L'arbre à palabres s'appelle le *fissandjiri* et l'*origou* est un oiseau; le *lougan* un champ cultivé. Même le nom du cheval de Djigui, "Sogbê" (M,44) est formé du mot malinké désignant le cheval, *so*. Le mot *soumara* (M,243) appartient à la catégorie de la nourriture et ne nous est pas expliqué exactement mais le lecteur on comprend du contexte qu'il s'agit d'un condiment. (Lafage (1993:238) explique que c'est "un condiment odorant à base de graines de néré, appelé aussi *moutarde de néré*".) Le mot "boubou", qui apparaît maintenant dans le *Petit Robert*, est un mot d'origine malinké.

De plus il y a des références historiques. Le mot *monnew*, par exemple, a des connotations historiques puisque Kourouma l'utilise souvent en se référant à l'époque de Samory. Le mot *dégué* fait référence également à une tradition historique des Malinké.

> Dans le Mandingue, toutes les guerres victorieuses se terminaient par l'indispensable cérémonie de de consommation du *dégué*. Le *dégué* est une bouillie de farine de mil ou de riz délayée dans du lait caillé (M,44).

Kourouma nous explique ensuite de façon détaillée la cérémonie du *dégué*. Quant à l'histoire de l'époque coloniale, Kourouma nous explique l'origine du mot *kébi* (briques) et le fait que "le mot fut adopté par tout le Mandingue et devint en malinké l'appellation des sièges des administrations coloniales" (M,64).

D'autres unités lexicales introduisent le lecteur au monde spirituel des Malinké. La religion musulmane est évoquée dans *Monnè* par des mots d'origine arabe qui indiquent les noms des prières musulmanes: *alphatia, tâhara, rachat, ourébi, rackat*. Les salutations sont aussi d'origine arabe musulmane: *Salam alekou; Al koussalam; Bissimilai*. Le rôle traditionnel des masques, qui ont un lien avec la religion animiste des Africains nous est expliqué (M,281) et les noms des masques qui "commencent tous par *ko*" (M,280) sont énumérés.

Quant aux rythmes du malinké, ils sont souvent communiqués par la répétition, un des traits caractéristiques de la tradition orale africaine. Quelques exclamations en malinké jouent ce rôle. *"Kabako! Kabako* (extraordinaire)!" (M,24); "*Sissa-sissa, sissa-sissa*" qui signifie "immédiat, incontinent"(M,76); "*Tjogo-tjogo! Tjogo-tjogo*!" qui signifie "coûte que coûte" (M,68).

L'assonance est une autre forme de répétition très courante dans les langues africaines.

Soumaré explique à Djigui "les paroles de l'argent qui sont plus nombreuses que mille millets et leurs milliers de plumes" (M,58). La répétition des consonnes "m" et "l" et de la voyelle "i" crée un certain rythme et communique en même temps la difficulté d'exprimer la langue française pour un malinké et nous rappelle aussi de façon indirecte le fait que le français, aux oreilles des Malinké, ressemble à un "langage d'oiseaux" (M,34).

Pour ce qui est de l'accent, l'inversion est un des procédés employés par Kourouma pour remplir une fonction d'insistance. "Dans les fossés traînaient des fusils, des sagaies, des pioches; achevaient de se consumer les amoncellements de matériels et de vivres auxquels les guerriers avaient mis le feu avant de déguerpir" (M,38).

L'ellipse aussi modifie l'accent d'une phrase. "Partout, derrière les cases, le long des sentiers et des rivières, au pied des fromagers et des montagnes" (M,14). Cette phrase sans verbe n'a pas le même accent qu'une phrase complète. Elle est beaucoup plus emphatique.

Dans un second temps, Kourouma modifie lui-même le français, ou bien son écriture reflète le français parlé des Malinké. Gassama est de l'avis que le français doit s'adapter à la manière de penser et de parler des Africains francophones. Il propose une sorte de colonisation de la langue française.

> C'est précisément les mots de France qui doivent se plier, se soumettre, pour épouser les contours parfois si sinueux, si complexes de nos pensées; il faut qu'ils acceptent cette obéissance aveugle, qu'ils admettent des déviations, puisqu'ils ont pris le risque de traverser des mers; il faut bien qu'ils acceptent de s'acclimater, ces mots qui nous viennent de France (1995:115).

La nécessité de faire adapter la langue française est expliquée encore par Koné. L'africanisation de la langue française

> obéit à une nécessité de traduire la complexité de la réalité africaine qui est différente selon les perspectives sous lesquelles elle est vue, selon la culture à laquelle appartient le personnage qui voit et qui parle (1995:22).

Lafage (1993:228-238) expose à grands traits les façons dont le français est modifié ou utilisé de manière différente en Afrique francophone. J'emploierai quelque-unes des catégories de modification qu'elle identifie pour illustrer des exemples relevés de *Monnè*.

1) **Différences de fréquence**

Lafage (*ibid*:231) remarque qu'il y a des mots qui sont bien connus en Afrique mais qui sont rares en France. Elle cite deux mots qui se trouvent dans *Monnè*: "pian" (M,68) et *"kwashiorkor"* (M,79), tous les deux des termes médicaux qui ne seraient connus en France que par des spécialistes.

2) **Glissement sémantique:** le mot "accueil" (M,70) a adopté un sens plus large en Afrique de l'ouest; réception en honneur de l'arrivée d'un personnage de marque (Lafage,1993:232). Un "grenier"(M,252) est "une petite construction en matériau traditionnel isolée du sol dans laquelle on conserve le grain" (Dumont,1983:205). Dans *Monnè* le mot "agonie" (M,242) a le sens de "femme couverte d'opprobes" (Lafage,1993:238).

3) **Néologismes**

a) Changement de classe grammaticale: Koné (1992:446) a relevé de *Monnè* des exemples de substantification. Dans la première phrase du roman Kourouma emploie l'adjectif "profond" comme un substantif: "Dans le profond du ciel de Soba (...)" (M,13). Un autre exemple donné par Koné est:"Ce n'était pas pour du déplorable (...)" (M,174). Il explique

que la substantivation n'est pas une invention de Kourouma: "En effet ce glissement de l'adjectif au substantif est courant en malinké" et que "le processus de substantification des déterminants obéit à une volonté très précise de rendre le malinké de façon adéquate en français" (*ibid*).

Kourouma aime les rythmes binaires, surtout quand il y a une répétition de sons. Il emploie encore un adjectif substantivisé "mauvaisetés" pour accompagner et rimer avec "méchancetés": "C'est la faute aux mauvaisetés et méchancetés de mon père" (M,204).

"Courber" est employé comme verbe transitif: "[Il] courba les nombreuses prières" (M,14). D'après Nicolas (1985:159), de tels néologismes "ne présentent pas d'obscurité, ils ont au contraire une cohérence logique qui fait leur expressivité".

Koné remarque également que Kourouma crée un verbe, *fainéantiser* du substantif *fainéantise* (M,97) et ajoute le suffixe "-ise" au mot *vaurien* pour en créer un verbe qui rime, *vauriennise* (*ibid*). Ce qui est intéressant, c'est que les deux verbes existent en malinké "et donc la traduction n'obéit pas à une simple fantaisie mais (...) à la nécessité de rendre le malinké avec ses nuances" (1992:447).

Dans *Monnè*, Kourouma convertit l'adjectif "étranger" en un verbe pronominal: "Le firmament s'élevait, s'éloignait, bleuissait et s'étrangeait (...)" (M,202). Il garde ainsi le rythme de la phrase et la personnification du firmament. L'adjectif ou le substantif "désert" est utilisé comme un participe passé: "Le ruisseau était désert des lavandières et des éclats de rire du sous-bois (...)" (M,122). Cet emploi inattendu souligne la nature insolite de

l'occasion. Kourouma utilise également de façon déroutante le verbe transitif "réaliser": "Le soleil bondissait du levant comme une sauterelle pour réaliser midi qui, de sa plénitude, dominait" (M,202). L'objet direct concret, "midi" nous frappe et la phrase entière souligne la nature implacable et impitoyable du soleil qui semble soutenir allègrement les ravages de la sécheresse.

b) Dérivations: Le substantif *chicot* a développé une contrepartie féminine en Afrique, *chicotte* (M,68), définie par Dumont comme: "Baguette, morceau de bois, de cuir etc., servant à corriger les enfants" (1990:167). De ce néologisme se dérive le verbe *chicotter* (M,64), défini par Dumont comme, "frapper quelqu'un à l'aide d'une chicotte" (*ibid*).

Un préfixe ou un suffixe est ajouté à un mot: du mot *épouse* est créé *coépouse* (M,142); *griot* produit *griote, griotage*, etc.; *marabout, maraboutage. Honterie (M,243), éhonté* et *déhonté* (M,242) sont dérivés du substantif *honte*. On appelle ceux qui jouent du *tam-tam* et du *balafon tam-tamistes* et *balafonistes* (M,242).

c) Calques: des expressions malinké sont traduites littéralement en français. Koné en cite un exemple, "ce qui n'était pas une parole" (M,270) et donne l'explication qui suit.

> [L'expression] ne se comprend par le lecteur non malinké que grâce au contexte. Mais en réalité, elle vient de la langue malinké: *Ou tè kouman yé*, ce qui signifie que ce qui vient d'être dit est une sottise ou une blasphème (1993:158).

Kourouma emploie une phrase pareille où le mot "chose" est substitué à "parole": "C'est vrai que le viol n'est pas une chose" (M,212). Dans ce cas-ci, la phrase communique que le viol est défendu ou honteux.

Les paroles de bienvenue sont traduites directement du malinké, par exemple celles débitées par Djigui à un de ses fils.

> - A vous la bienvenue, Kélétigui.
> - Et j'ai marché les longues excursions et vécu les grandes souffrances.
> - Alors à vous nos compliments pour les lointaines expéditions marchées; à vous nos congratulations pour les peines endurées (M,212).

Il y a des différences entre la structure des deux langues. Gassama note que Kourouma prend des libertés même avec les auxiliaires qui n'existent pas en malinké. Le mot *abana* veut dire littéralement *il-finir*, ce qui pourrait être en français *il a fini, il avait fini, il est fini, il était fini* (1995:29). Dans *Monnè,* Kourouma dit de Yacouba: "L'homme était d'abord une obsession" (M,166). Ce n'est pas le verbe attendu, mais communique plus vigoureusement la nature obsessive de Yacouba que ne l'aurait fait le verbe "avait".

Il y a donc une variété d'éléments linguistiques qui contribuent à la *malinkisation* du français et qui facilitent le but de Kourouma de présenter au maximum la réalité du monde malinké au moyen d'un discours africanisé. En colonisant la langue française Kourouma jette en même temps un défi aux puristes. Il démontre que de même qu'il n'y a pas une seule vérité, il n'y a pas une seule manière de s'exprimer en français.

Dans un troisième temps, il faut considérer la façon dont Kourouma présente l'imaginaire africain. Si l'écrivain bilingue ne s'exprime pas dans sa langue maternelle, il n'a pas recours à une langue qui est intimement associée à sa vie affective. Memmi commente les liens étroits entre la langue maternelle et la vie affective et note en même temps le manque d'importance accordé par les colonisateurs aux langues des vaincus.

> La langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est la moins valorisée (1985:126).

Evidemment, il y a une association entre la vie affective de l'écrivain et son imagination, l'imagination de son peuple. Kourouma traduit littéralement en français des éléments de l'imaginaire malinké.

Selon Gassama, "le peuple malinké utilise l'image comme l'un des instruments privilégiés de la communication" (1995:68). Le proverbe, décrit par Huannou (1975:33) comme "l'âme de la conversation", transmet la communication par voie de l'imagerie. Kourouma emploie des proverbes associés au monde physique pour illustrer la blessure morale subie par Djigui quand il est remplacé par son fils Béma.

> La blessure de Djigui provenait d'une possession de Djigui. On n'appelle pas au secours quand le couteau qu'on porte à sa ceinture vous transperce la cuisse: en silence on couvre sa plaie avec sa main. Le pus de l'abcès qui vous pousse à la gorge inévitablement vous descend dans le ventre, et la seule blessure qui ne se ferme jamais est celle que vous laisse la morsure du crocodile issu et sorti de votre propre urine (M,129).

C'est une manière évocatrice et très concrète de représenter la douleur ressentie par un père rejeté, usurpé par son fils.

Le proverbe suivant est employé par Soumaré pour justifier l'exploitation nécessaire pour faire arriver un train à Soba. "Quand on s'est engagé à tisser un pagne pour couvrir toute la nudité des fesses d'un éléphant, on s'est engagé à réaliser une oeuvre exceptionnelle" (M,77/8). C'est encore un exemple de la façon indirecte et concrète d'expliquer les choses dans le discours africain.

Selon Gassama, "sous la plume de Kourouma, le proverbe ne tombe jamais dans le récit comme un fruit mûr; il fait corps avec lui et pèse sur le déroulement de l'action" (1995:102). On peut considérer d'autres exemples, par exemple le proverbe qui termine le chapitre 6. Après la victoire de la première guerre mondiale, on ordonne aux Noirs de "danser follement" (M,87), mais ils se méfient de cette liberté inaccoutumée. Le proverbe choisi pour illustrer cette mefiance est: "Jamais les singes rouges ne croiront aux civilités des chiens chasseurs". Ou bien l'idée de déserter est déconseillée par l'interprète. "L'indigène serait dans son canton comme un cob dans une brousse cernée par les archers et les chiens" (M,63). Presque tous les proverbes ont un rapport à la vie africaine et communiquent donc une partie de la réalité africaine.

Concernant les images, Gassama commente que "dans le style africain, plus les deux objets sont physiquement ou moralement éloignés l'un de l'autre, mieux la comparaison et la perspicacité du locuteur sont appréciés" (1995:98-9). Au moment ou le peuple de Soba comprend qu'il n'y a pas de différence entre le régime militaire et le régiime civil des colonisateurs, Kourouma emploie une analogie scatologique: "Tout de suite [nous] vîmes et comprîmes que le régime militaire et le régime civil étaient l'anus et la gueule de l'hyène mangeuse de charognes: ils se ressemblaient, exhalant tous les deux la même puanteur nauséabonde"(M,71). La comparaison inattendue reflète de façon comique le mépris des Noirs envers l'hypocrisie des Blancs.

Les images ont souvent un rapport avec la réalité africaine. L'interprète Soumaré apparaît dans son boubou immaculé, mais,

> il paraissait, lui qui était déjà plus décharné qu'un poisson fumé de deux saisons, encore plus étique au point où nous avons senti, pour nous assurer qu'il n'était pas

en bois de chauffe, l'envie curieuse de l'érafler (M,214).

Parfois Kourouma évoque la réalité africaine par une écriture poétique, qui humanise et anime la nature africaine, qu'il n'est pas dans notre propos d'analyser. Un exemple de ceci est sa description des éléments pendant une longue période de sécheresse (M,202-3) à laquelle nous avons fait référence (p.137) concernant la *malinkisation* de la langue française.

La tâche de l'écrivain bilingue post-colonial donc est de traduire dans la langue du colonisateur sa vie affective, l'imaginaire et les réalités africaines, son identité culturelle. Une troisième langue est créée de l'interdépendance des codes linguistiques chez l'écrivain bilingue (McGuire,1992:113). La réussite de Kourouma réside, pour Koné, dans le fait que la langue qu'il utilise "arrive mieux que d'autres à traduire la réalité vécue, c'est-à-dire le biculturalisme que vit l'Africain depuis la période coloniale jusqu'à nos jours" (1995:14). Gassama va plus loin encore.

> La nouveauté dans le style du romancier ivoirien, Ahmadou Kourouma, réside essentiellement dans le fait de proposer une oeuvre dont le protagoniste est, à tout considérer, le *style*- oui, le style malinké transposé en français (1995:118).

Le discours des personnages, donc, est plutôt mystificateur ou mensonger, et la nature délibérée de ceci est exacerbée par les problèmes de traduction et de communication entre colonisateur et colonisé et leurs différentes cultures. Il n'y a que le discours narratif de Kourouma lui-même (et celui du narrateur, ce que nous considérerons dans le chapitre suivant) qui a un but démystificateur dans le roman. Ce discours ne dépeint pas seulement le "biculturalisme que vit l'Africain", mais aussi renseigne le lecteur non-Malinké sur des sur des vérités de la vie africaine. Kourouma jette aussi un défi au français de la Métropole.

CHAPITRE 6

ASPECTS DU STYLE DE *MONNÈ*

Dans ce chapitre nous analyserons le rôle de l'humour et de l'ironie dans *Monnè* et la façon dont Kourouma les emploie pour démasquer certains personnages. Nous examinerons également trois autres éléments du style du roman, le rôle du changement fréquent de perspective narrative, l'emploi du style indirect libre et du style direct libre, pour dégager leur influence sur la représentation de la vérité dans le roman.

L'humour

Bonnard donne la définition suivante de l'humour: "L'humour feint de donner pour rationnel ce qui ne l'est pas" (1986:158). Au sujet du comique il dit: "On parle de "comique", sans plus, quand l'auteur recourt successivement (...) à n'importe quels procédés pour provoquer le rire" (*ibid*:159).

Nous avons déjà relevé plusieurs aspects de l'humour et du comique de Kourouma dans notre section sur la traduction (chapitre 5) et ailleurs. Il n'est pas possible dans la présente étude de faire une analyse détaillée de la technique du rire de Kourouma. Nous allons donc limiter notre discussion à une considération de l'emploi fait par Kourouma du "mécanisme du décalage" qui est un procédé pertinent dans l'étude du thème vérité/mensonge. Le décalage indique un manque de correspondance entre deux choses. Une des sources de l'humour dans *Monnè* que nous avons déjà notée est la façon dont Kourouma traite le décalage culturel entre

deux langues, le manque de correspondance entre le français et le malinké.

Nicolas (1985:167-8), dans une section de son ouvrage qui traite les procédés humoristiques dans *Les soleils des indépendances* a déjà fait une analyse de l'emploi de ce mécanisme par Kourouma. Il offre une définition générale du décalage en tant que procédé humoristique: "Une contradiction dont la révélation déclenche l'amusement" (*ibid*:167). Une des catégories de décalage notée par Nicolas est le "décalage entre l'explication donnée et l'explication véritable connue" (*ibid*). Nous avons commenté ce genre de décalage, par exemple, dans les tentatives des colonisateurs de mystifier les colonisés. Les véritables mobiles de la colonisation sont connus par le lecteur, qui identifie donc le décalage et comprend son côté amusant. Une autre forme de décalage que nous avons déjà considérée est celle qui révèle "les intentions véritables d'un discours" (*ibid*). Après l'offre très flatteuse du train à Djigui, on voit que cette "carotte" lui est offerte pour engager sa complicité dans l'exploitation des hommes et des biens. La manipulation de Djigui par l'interprète astucieux, et la naïveté du roi renforcent l'effet comique.

Considérons d'autres exemples de ce phénomène. D'abord "le décalage entre la volonté d'apparence et l'apparence réelle" (*ibid*). Dans l'exemple suivant, le narrateur dégonfle d'avance la volonté d'apparence de Béma.

> Béma entra dans la campagne électorale comme son totem hippopotame plonge dans le bief: de grands ploufs et plafs éclaboussèrent et secouèrent tout le pays; des fromagers des volées de vautours et de gendarmes se levèrent. La tête enrubannée, drapé dans un grand boubou amidonné, suivi par une foule de griots, de tam-tamistes et de balafonistes, il sortait de son palais ... (M,242).

Après les onomatopées "ploufs" et "plafs" (la dernière une invention de Kourouma pour créer

un rythme binaire) qui indiquent de façon comique l'ineptie politique de Béma (la "vérité" que Kourouma veut nous révéler), il n'y a aucune possibilité que son élégance ou le cérémonial créent l'impression voulue par lui. Le décalage est trop grand. Son comportement ultérieur qui ressemble à celui d'un artiste de cirque le rend encore plus ridicule. "Ses joueurs organisaient un cercle et tambourinaient. Au centre Béma faisait caracoler le cheval, lui faisait exécuter des écarts, des courbettes et des cabrioles en réponse aux dithyrambes des griots" (*ibid).*

Une autre forme de décalage comique est celle qui existe "entre le maintien et les sentiments véritables" (1985:67).

> Djigui décida de ne plus se remarier. A partir de ce jour, il distribua, sans se réserver les plus séduisantes, les jeunes vierges que les paysans désemparés, pour échapper aux fouets et aux réquisitions, venaient offrir pour s'allier aux Keita.
>
> L'incident en définitive fut salutaire, il nous rapprocha d'un pas vers Allah (M,168).

L'entourage de Djigui fait semblant de démontrer une ferveur religieuse, mais les sentiments véritables sont déterminés sans doute par la distribution de jeunes vierges séduisantes parmi eux; voilà ce qui est vraiment "salutaire" à leurs yeux. Le commentaire ne cache pas cependant la réalité: que les paysans sont obligés de sacrifier leurs filles pour éviter les corvées et les travaux forcés.

Finalement, nous pouvons considérer le décalage comique entre les intentions déclarées des gens et "leurs intentions réelles" (1985:67). Djigui s'était montré peu disposé à aider les Français à continuer à fournir encore des hommes et des grains pour faciliter la construction du chemin de fer qui devait faire venir "son" train jusqu'à Soba. Il est donc invité "à l'Exposition coloniale à Paris"(M,103) et il est ravi: "J'allais enfin connaître le pays des

Blancs" (*ibid*). Les intentions réelles des Blancs sont révélées par un Djigui exaspéré.

> Je voulus tout voir, tout connaître, tout toucher; mais partout je ne trouvai que des trains. Nous prîmes le train pour en rencontrer d'autres ou nous faire dépasser par d'autres trains. Nous admirâmes les tunnels, les ponts, les palais construits pour le train. A Paris les trains circulaient sous et sur terre ainsi que dans le ciel ... (*ibid*).

L'énumération de tous les trains que remarque Djigui est comique parce qu'elle exagère le vrai but des Blancs qui est de convaincre Djigui de l'importance d'avoir "son" train. L'effet comique est augmenté par le manque de compréhension naïf de Djigui.

L'ironie

Tournons-nous maintenant à l'ironie. Muecke (1970:8) constate qu'il est difficile de faire une définition simple du mot "ironie" parce qu'il ne s'agit pas d'un phénomène simple. Bonnard propose que l'ironie "consiste à dire le contraire de ce qu'on pense, mais d'une manière qui fasse entendre qu'on ne pense pas ce qu'on dit" (1986:159).

Il faut dire aussi qu'il y a des chevauchements entre l'humour et l'ironie. Chez Kourouma tous les deux sont employés pour dévoiler des vérités, mais Nicolas commente que "si l'ironie est semblable à l'humour par ses procédés comiques, elle est plus grave et plus profonde dans ses intentions réelles" (1985:169). Jankélévitch les différencie ainsi: "L'ironie est quelquefois fielleuse, méprisante et agressive. L'humour, au contraire, n'est pas sans la sympathie" (1964:184).

Une forme d'ironie dans *Monnè* se trouve au carrefour de l'ironique et du comique. Parfois les sentiments de mépris des Blancs envers les Noirs sont renversés. Dans *Monnè* le Blanc

croit, par exemple, que tous les Noirs se ressemblent. "Comment distinguer chez les Nègres une chevelure crépue d'une autre (...)?" (M,85). Les Blancs associent les Noirs au cannibalisme et croient que sans l'influence des colonisateurs ils retourneront "à l'anthropophagie" (M,281). Kourouma renverse ces idées fixes en attribuant aux Noirs la même attitude envers les Blancs. D'abord, donc, les Blancs se ressemblent tous. Djigui ne reconnaît pas le commandant Bernier. "Le Centenaire, pour qui tous les Européens se ressemblaient avec leurs mêmes nez, oreilles, bouches, exigences, casques et barbes, ne se remettait pas son interlocuteur"(M,113). Kourouma met une attitude morale dans le même panier que les attributs physiques du Blanc, pour nous rappeler de façon ironique l'exploitation généralisée des Noirs par les Blancs. Deuxièmement, les Blancs étaient des cannibales qui avaient sacrifié et mangé beaucoup d'esclaves.

> On avait d'ailleurs expliqué que c'étaient les bénéfices des sacrifices humains qu'ils avaient offerts à leur divinités et la force vitale de tous les Nègres qu'ils avaient consommés qui avaient donné aux Toubabs la sorcellerie du savoir-faire technique (...) (M,23).

Ces renversements, donc, démontrent une ironie humoristique révélant les idées fausses et les préjugés des deux côtés.

D'après Jankélévitch, "il y a autant de registres dans l'ironie que de systèmes de signes dans la vie intellectuelle" (1964:44) et "l'ironie prend (...) pour matière les inépuisables mensonges du moi et de la société (*ibid*:109). Cependant, puisque l'ironie n'est qu'un des nombreux aspects de *Monnè* qui ont un rapport au thème vérité/mensonge, j'étudierai essentiellement l'emploi fait par Kourouma de quelques catégories d'ironie identifiées par Muecke (1970).

a) **L'ironie dramatique ou l'ironie du sort:** Djigui offre des sacrifices, consulte les devins

etc. pour éloigner les Blancs de Soba. Il est tellement engagé dans le monde du surnaturel qu'il ne se rend pas compte que les Blancs sont là, "la vraie colonne française" (M,34), pas la colonne théorique contre laquelle il complotait. Pour souligner l'ironie dramatique de cette situation, Kourouma ajoute: "Oui, Djigui était nez à nez avec une vraie colonne française" (*ibid*).

Le moment où Djigui se rend compte qu'il est congédié par son peuple fournit un autre exemple de cette catégorie d'ironie. Djigui se résout à faire des changements, à renoncer à "son" train. "Djigui supputa, supputa jusqu'à croire au retour des temps anciens où il était le seul maître de Soba" (M,128). L'ironie dramatique provient du fait qu'il ne sait pas encore qu'il est aussi congédié par l'administration coloniale.

Même au moment de sa mort, l'ironie dramatique joue un rôle. Djigui meurt quand il est sur le point de se suicider de façon honorable, ce qu'il aurait dû faire dès l'arrivée des Français.

> Il se pencha, arracha la sagaie d'un proche courtisan et afin que de loin tout le monde vît la lame flamboyante s'enfoncer dans sa gorge, voulut se redresser. A peine s'appuya-t-il sur les étriers que le coeur lâcha et qu'il s'effondra (M,278).

Ces exemples servent tous les trois à souligner des vérités sur le personnage de Djigui. Les deux premiers exemples ironisent sur son manque de contact avec la réalité et son aveuglement, et le troisième sur son orgueil, son désir d'impressionner qui accélèrent sa mort.

Nous avons déjà fait mention au premier chapitre (p.32) d'un autre exemple de l'ironie du sort. Lors de la migration de quelques gens de Soba vers la territoire britannique pour s'échapper de l'exploitation par les Français, ils sont pris pour des "sujets français loyaux"

et sont conscrits à l'armée (M,205).

b) **L'Ironie qui révèle l'orgueil et l'hypocrisie**: Les exemples d'ironie qui démasquent l'hypocrisie dans *Monnè* sont légion. En voici un exemple. Le nouveau commandant arrive à Soba. Le peuple est obligé de l'accueillir, "pour manifester **notre** contentement" (M,70). "**Notre** commandant parut ravi de notre accueil" (*ibid*). (C'est moi qui souligne.) Le comportement hypocrite du Blanc est ensuite révélé.

> L'arrivant sauta de son hamac, serra les mains des Blancs: le capitaine, le lieutenant, le toubib, l'instituteur; celles de quelques Nègres: l'interprète Soumaré, Djigui, le grand marabout de Soba et un chef de village qui s'était trop avancé (M,71).

C'est le mots "quelques" qui est ironique d'abord, indiquant que l'accueil est limité de façon raciste. L'hypocrisie est ensuite soulignée de façon comique par la dernière phrase où le chef de village, qui n'est pas considéré digne d'accueil, se fait serrer la main par accident.

c) **L'aveuglement de la victime de l'ironie:** Parfois la victime de l'ironie ne s'aperçoit pas que les choses sont différentes de ce qu'il perçoit. Dans ce cas-ci, il s'agit du général de Gaulle et du commandant qui transmet ses paroles de remerciement aux gens de Soba.

> C'est l'exemple de Djigui et de ceux de Soba -cette ruée irrésistible de votre peuple entier vers les possessions britanniques pour se faire enrôler et poursuivre le combat - qui avait amené les autre tribus nègres à se soulever (M,217).

L'ironie est manifeste pour le lecteur qui sait que c'est la misère, la sécheresse, l'épidémie de méningite, la faim, les travaux forcés qui sont à l'origine de "cette ruée irrésistible". De plus, en ce qui concerne le "peuple entier", on sait qu'on a tort d'employer l'adjectif "entier" parce que le peuple avait été décimé et les premiers qui partaient étaient "les survivants d'un hameau - ils restaient huit sur une trentaine d'habitants" (M,205).

d) **L'ironie de la trahison de soi:** Dans l'exemple qui suit, Djigui trahit sa complicité avec les Blancs dans l'exploitation de son peuple, et, de plus, vante l'exploitation supplémentaire qu'il leur impose pour ses propres fins égoïstes et irréalisables.

> Après avoir pourvu les dispensaires en lépreux, sommeilleux, ulcéreux, hernieux, goitreux, tuberculeux, et femmes en couches; l'instituteur et le curé en garçons incirconcis; les chantiers du chemin de fer, des routes d'abattage de bois et les exploitations agricoles en travailleurs forcés; tous les Blancs en jeunes filles vierges, éventeurs; les tirailleurs en porteurs: j'ai mobilisé des hommes, des femmes et des enfants pour me bâtir un palais aussi grandiose que mes rêves (M,82).

C'est une énumeration à la manière de Voltaire, rendue comique d'abord par la répétition de la terminaison "-eux" pour indiquer les malades. Cela pourrait être ensuite un réquisitoire contre l'exploitation effectuée par les Blancs, mais Djigui se condamne enfin par la phrase "aussi grandiose que mes rêves" et le fait qu'il emploie même des enfants pour faire construire son palais.

e) **L'emploi de l'hyperbole pour communiquer l'ironie:** Le griot, Djéliba, est tenté de rester à Soba. Le narrateur commente ceci à la manière du griot, ce qui est déjà ironique. Il fait un commentaire hyperbolique qui souligne, en fait, le vrai mobile de Djéliba. "Le bienfait et l'honneur enchaînent plus solidement l'homme de bien que ne parviennent à l'accomplir la force et la corde qui retiennent l'esclave ou l'éhonté" (M,44). Nous savons qu'en dépit des mots affectés, "bienfait" et "honneur", ce sont les choses matérielles qui convainquent Djéliba de rester. Le narrateur continue, traitant Djigui de la même façon hyperbolique.

> Offrez un bon cheval et un bon griot à un prince malinké. Demandez-lui l'univers: il vous l'amènera à l'attache. Djigui avait déjà un très bon cheval; (...) il venait de s'attacher un excellent griot. Qu'allait-il attaquer et conquérir? (*ibid*).

Le lecteur sait que Djigui vient d'être vaincu par les Blancs; ainsi cela ne servira à rien de lui demander l'univers. Il est sur le point de boire le *déguè* de la soumission, donc il est

impuissant. En ce qui concerne la question rhétorique à la fin de la citation, le lecteur a déjà l'impression que la réponse est courte: rien. Il faudra attendre pendant quarante ans la formation d'une armeée de vieillards qui aura le but de combattre les Blancs.

f) **L'ironie satirique:** Kourouma satirise la duplicité et l'opportunisme de l'homme politique dans le personnage de Touboug. Après avoir violé une fille adoptive de Djigui, Touboug est circoncis, devient musulman et se marie avec la fille, Mariam. Quand il retourne à son pays pour poser sa candidature au poste de chef titulaire, les tribus ne veulent pas accepter un musulman. "Il abjura l'Islam" (*ibid*). Ils n'acceptent pas une femme d'une autre tribu non plus. "Il répudia Mariam" (M,234). Ils refusent d'accepter un circoncis; "Le prépuce ne se recollant pas, Touboug ne répondit plus" (*ibid)*. Le dernier problème, impossible à résoudre, accentue encore plus par son côté comique la duplicité des hommes politiques et rappelle de façon satirique ce qu'Amondji appelle "le retournement" (1984:139) de Houphouët-Boigny, le moment où il a cessé d'être communiste, a abandonné en effet les aspirations de son peuple, pour devenir anti-communiste, afin de gagner la faveur des colonisateurs.

g) **L'ironie dans la juxtaposition:** Dans la description de la corvée de la route (M,68) déjà citée (p.18), les verbes techniques "remblayèrent" et "damèrent" sont juxtaposés de façon ironique aux verbes "cavèrent" et "fouirent" et le substantif "fourmis" associés surtout avec le monde animal. Les Européens ont apporté (on le dit souvent) la technologie en Afrique, d'où les verbes techniques. Mais ils exploitent les indigènes comme des animaux pour "civiliser" l'Afrique.

Kourouma traite de façon ironique l'armée formée par Djigui pour combattre les Blancs,

quarante ans après leur arrivée. Le ministre de la Guerre est une figure pitoyable: "Un vieillard terminé, demi-aveugle, qui habitait **le quartier aristocratique** à quelque distance du Bolloda, **dans une case délabrée au toit ajouré**" (M,186). L'écart entre les deux énoncés que j'ai soulignés est évidente et renforce l'idée du manque de contact avec la réalité chez Djigui et la nature absurde de sa "guerre".

Un autre exemple sert aussi à révéler ce manque de contact de Djigui avec la réalité. Après "l'offre" du train, il est exalté.

> Djigui n'avait jamais été subjugué: il restait roi. Il était là dans les honneurs et dans ses prérogatives, debout sur sa terrasse, essayant en vain de cerner la diversité et les limites de son pouvoir et de sa force (M,76).

Sans faire de commentaire, Kourouma juxtapose à ces pensées utopiques une description des horizons très limités, de la petitesse de ce qui reste du royaume de Djigui. Ceci implique en même temps le manque de force et de pouvoir réels de Djigui.

> A sa droite, au couchant: sa mosquée pour ses prières, le marché, son marigot; au-delà: des falaises, les *lougan* de ses sujets et la brousse, sa brousse. Devant lui, la montagne de Soba. A sa gauche, au levant: le cimetière, les bois sacrés, des champs et la brousse. Au nord: le marigot, les champs et toujours la brousse *(ibid)*.

On voit par la répétition des mots "brousse", "champs" et "marigot" que le royaume manque de diversité. L'horizon est borné des deux côtés par la montagne et les falaises. Et les adjectifs possessifs, "son", "sa" "ses", associés à "mosquée", "marigot" et "brousse" témoignent de la nature limitée de ses possessions.

Un dernier exemple de l'ironie communiquée par la juxtaposition est relevé dans le récit de la fin de la "pacification" de Soba. Le commandant insiste pour faire "une tournée" dans la brousse. Il "constata que les indigènes savaient effectivement ce qu'était un Toubab" (M,72). Sans indiquer de transition, Kourouma définit ensuite non pas l'impression que les Noirs sont

Un malentendu ironique est causé par la ressemblance entre le mot Allemands et «Allamas», qui signifie en malinké «sauvés par Allah seul» (M,83). L'interprète explique de son mieux le sens du mot "Allemands" mais le mot est toujours prononcé «Allamas» en malinké et le double entendre est ironique. Kourouma en fait un jeu de mots. Lors de la déclaration de la deuxième guerre mondiale on appelle les Allemands "ces barbares et mécréants d'«Allamas»" (M,109).

Parfois une seule phrase peut communiquer l'ironie du paradoxe. Touboug avait nommé l'époque qui suit l'abolition des travaux forcés " les glorieuses" (M,251). Pour démontrer que l'on ne peut pas se fier aux paroles d'un homme politique, ou peut-être pour démontrer que rien à Soba n'est "glorieux", le narrateur emploie ensuite la phrase contradictoire "les violences des glorieuses" (M, 252).

Les deux éléments du paradoxe peuvent aussi être très éloignés l'un de l'autre. Vers la fin du roman, le narrateur (le peuple) dit: "Après Djigui, notre pays a cessé d'être ce qu'il était" (M,281). Cette phrase pourrait impliquer une certaine nostalgie. Au contraire, à part ce que le lecteur a observé dans le cours du roman, nous pouvons nous rappeler aussi des commentaires sur le pays au début du roman. C'était "un monde clos", "une société arrêtée", "une société castée et esclavagiste" (M,20). Si nous prenons en considération ces commentaires, le commentaire de la page 281 n'implique pas que le peuple de Soba rappelle avec nostalgie l'époque de Djigui, mais signale par ironie que les choses sont devenues encore pires après sa mort.

i) **L'ironie impersonnelle**: Dans ce cas-ci, le ton de l'auteur est detaché ou neutre, ce qui

donne l'impression qu'il ne fait pas de critique, qu'il est d'accord avec ce qu'il raconte. "L'odeur de la poudre se mêla aux puanteurs du viol et du vol comme il se doit après le passage de très bons gardes dans un village rebelle" (M,256) Le ton neutre de Kourouma souligne le fait que pour les tirailleurs, ce comportement est tout à fait normal. En même temps, le ton neutre, employé ironiquement pour révéler un comportement barbare, choque le lecteur.

A une autre occasion, le narrateur accuse un commandant de Soba d'avoir joué "à trop d'humanisme" (M,183).

> Il voulait, ce nazaréen, interdire aux gardes-cercles et aux sicaires noirs d'exercer des violences inutiles: les battues pour s'emparer des prestataires devaient s'effectuer sans vol, ni viol ou assassinat. Il croyait et disait que l'on pouvait réaliser les travaux forcés avec des caresses! C'était évidemment une illusion! (M,183)

Le narrateur adopte ici l'attitude de Djigui envers cet "humanisme". Cela révèle en même temps le manque d'humanisme de Djigui lui-même et, implicitement, de tous ceux qui détiennent "la force et le pouvoir". C'est là que réside l'ironie ainsi que dans l'humanisme naïf du commandant.

j) **L'ironie tragi-comique**: Si l'ironie du renversement d'attitudes, discutée au début de cette section, est voisine du comique, le ton de l'exemple qui suit est plutôt amer, voisin du tragique.

> [Le] louangeur [du masque] trépignait et agitait la clochette comme un déménagé, débitait comme une cascade des paroles qui flattaient, évoquaient et fabulaient pour attribuer aux masques (et donc aussi à notre race) les mille miracles qui nous ont manqués [sic] jusqu'ici pour compenser nos faiblesses, venger nos ressentiments et intolérables *monnew* (M,280).

L'ironie de cet extrait souligne l'écart tragique entre les croyances de la spiritualité africaine et la réalité vécue. Cette citation est conforme aussi à la catégorie d'ironie générale ou

d'ironie cosmique, identifiée par Muecke (1970:69) et qui est, selon lui, "à peine plus que la présentation de l'impuissance des hommes face à un univers indifférent, une présentation teintée de sentiments de résignation et de mélancolie, ou même de désespoir, d'amertume ou de résignation". *(ma traduction)*

Kourouma emploie donc l'humour et l'ironie, de diverses façons pour démasquer la vérité au sujet de plusieurs situations et personnages. Dans les deux cas, il souligne surtout l'écart entre l'apparence et la réalité, le mensonge et la vérité, mais il y a une différence de ton. Selon Jankélévitch: "Si [le rire] est finalement édifiant, c'est par la seule opération exhilarante, et non pas par une expresse volonté de prêcher et de polémiquer" (1964:140). L'ironie de Kourouma démasque des mensonges plutôt que de prêcher ou de polémiquer. Elle n'est pas vitupérante mais "rappelle à l'ordre les douleurs qui éternisent et prétendent être totales, c'est-à-dire désespérées; elle est donc en même temps qu'une grande consolatrice, un principe de mesure et d'équilibre" *(ibid:176)*. Le discours humoristique et le discours ironique sont des commentaires qui révèlent le point de vue du narrateur et le rapport entre narrateur et lecteur est primordial.

Le rôle du changement de perspective narrative

La narration de *Monnè est* polyphonique et polymorphe, c'est-à-dire que la voix et le sujet grammatical du narrateur changent fréquemment. Ce phénomène fait partie de la tradition orale en Afrique. Finnegan (1970:383-4) note que dans la tradition orale, pour rendre une histoire plus dramatique, le narrateur adopte le caractère des différents personnages, présente leur dialogue, leurs expressions, gestes et réactions. Notre but, dans cette section du chapitre,

cependant, est de démontrer la pertinence des différentes pespectives du narrateur au thème mensonge/vérité.

Les voix prédominantes dans le roman sont celle du narrateur omniscient et celles représentées par le pronom "nous". Considérons d'abord celle du narrateur à la troisième personne. Pendant la plus grande partie du roman c'est un narrateur extradiégétique. Ce narrateur crée une distance entre lui-même et le peuple de Soba, par exemple, en parlant de "leur roi", (M,20). Il est détaché. Parfois il offre des compléments d'information au lecteur, forme un pont entre le lecteur non-malinké et la culture malinké. Il explique, par exemple, le *dégué* (M,44) ou les structures des classes d'âge (M,61). Ces exemples font partie de la représentation de la réalité/vérité africaine par Kourouma.

Ce narrateur omniscient raconte aussi des retours en arrière, des analepses intérieures et extérieures, c'est-à-dire des épisodes qui ont lieu dans les limites de la période de temps du récit ou à l'extérieur de cette période. Dans une analepse extérieure le narrateur raconte la prédiction au douzième siècle de l'arrivée à Soba du messager vêtu en rouge (M,18).

Dans une autre analepse extérieure, le narrateur raconte l'histoire de Moussokoro. Dans ce cas, Kourouma adopte un procédé déjà employé par Ouologuem concernant les narrateurs traditionnels. Koné remarque que le narrateur principal de *Le Devoir de violence* ne cite pas les narrateurs traditionnels.

> Il récupère leurs discours et les intègre dans son propre discours. De la sorte, il peut critiquer ces discours, s'en moquer et les détruire, s'il le désire. Les narrateurs traditionnels deviennent ici des personnages peu crédibles dont le discours doit susciter presque toujours quelque circonspection (1993:89).

De même, le narrateur omniscient de *Monnè* emploie le style d'un griot pour raconter

l'histoire de Moussokoro, ce dont nous avons déjà fait mention au chapitre 4, et Kourouma implique ensuite que ce sont en fait les paroles d'un griot. "«Elle [Moussokoro] était née fabulatrice et c'était elle qui dictait cette relation des faits aux griots»" (M,132/3). C'est donc le discours des griots et de Moussokoro qui sont rendus "peu crédibles". Les paroles entre guillemets citées ci-dessus sont celles du petit peuple. En les présentant à l'imparfait, au style indirect libre, le narrateur met aussi en question la vérité de leur discours.

Au début du deuxième chapitre (M,20), il raconte, dans une analepse intérieure la condition lamentable de Soba au commencement de l'action de *Monnè*, ce qui est encore une façon de communiquer la réalité africaine au lecteur: c'est un élément de démystification. Une autre analepse intérieure décrit les activités entreprises pendant les six mois de la "pacification" de Soba (M,72). Cette fois le narrateur adopte, par ironie, la voix du colonisateur. Dans le premier paragraphe du chapitre 6 (*ibid*), il raconte la "pacification" du royaume de Soba vue à travers les yeux des Blancs. "Les besognes des Nègres avaient été expliquées à tous. Tous les indigènes les avaient comprises et sues" (*ibid*). Dans le deuxième paragraphe, le narrateur/Kourouma dégonfle le ton suffisant du colonisateur en décrivant le Blanc du point de vue des Noirs (M,72/73). (Nous avons déjà cité cet extrait dans la section sur l'ironie.) Intégrer le discours d'autres personnages dans celui du narrateur omniscient est donc une autre façon dont Kourouma démystifie et ironise sur des personnages.

Le narrateur emploie aussi des prolepses qui nous révèlent d'avance un événement ou un comportement. Il indique, par exemple, que Djigui aura à regretter l'offre du train. "Vint ce vendredi, vendredi qui scella le destin de Djigui, vendredi dont toute la vie il se souviendrait" (M,73). Il implique ainsi un futur malheur, une future vérité.

Ce narrateur à la troisième personne soulève parfois des questions auxquelles il n'y a pas de réponse, pour impliquer que la vérité est difficile sinon impossible à saisir. "Les violences des glorieuses et leur rapide extension furent-elles dues aux seules provocations colonialistes? Pas certain!" (M,252). Ou, au moment de la mort de Djigui: "Fut-elle [la jument de Djigui] intimidée par la foule des curieux accourus pour assister au franchissement des limites de la ville? ou mesura-t-elle l'irréparabilité de son pas? On ne le saura jamais" (M,278). Nous avons déjà discuté la façon dont toute l'histoire de Moussokoro est racontée (M,130-155) selon le point de vue de différents personnages, laissant la vérité incertaine.

Le rôle le plus important de ce narrateur à la troisième personne c'est d'offrir des commentaires critiques sur les événements, révélant des vérités subjectives mais démontrant néanmoins une lucidité qui manque à Djigui et à son entourage. Après avoir décrit la construction du Kébi, il note que le bâtiment existe toujours et commente: "On a de la peine à croire que sa construction ait été faite avec tant de soin, au prix de tant de souffrance, de peur et même d'une douzaine de morts" (M,64). Le narrateur/ Kourouma, typiquement, juxtapose des éléments positifs et négatifs, le mot "soin" faisant contraste avec "souffrance", "peur" et "morts". L'effet de ce contraste est de souligner encore les trois mots négatifs.

Le narrateur omniscient, qui fait avancer le récit sur un ton apparemment neutre, fait parfois en même temps des commentaires. L'exemple qui suit est relevé du récit de la période pétainiste, appelée *Boribana* par les gens de Soba.

> Djéliba, pendant la période, put librement construire le passé et inventer le devenir de la dynastie des Keita; le roi et ses suivants purent se réfugier par de longues prières dans le ciel d'Allah: la colonisation se désintéressait du Bolloda; elle était occupée et, plus répressive que jamais, s'était emparée du terroir (M,193).

Les verbes "construire" et "inventer" impliquent le manque de vérité de l'histoire et des généalogies racontées par les griots. De plus, Djigui et son entourage, en se réfugiant, font preuve d'une reculade tandis que le sens de *Boribana* est "fin des reculades" (M,189). Le commentaire sur la répression de la période pétainiste est ironique à cause du double entendre du mot "occupée". La France est occupée par les Allemands et trop occupée pour s'intéresser au Bolloda puisque Béma a été nommé chef au lieu de Djigui.

Ailleurs le narrateur donne un renseignement sur une des traditions liées au sacrifice.

> Consommer les sacrifices n'est ni recommendable ni honorable; c'est une chère qui fainéantise, vauriennise et affaiblit. Elle était traditionnellement réservée aux mendiants et aux hommes de caste. En raison de la dureté de l'époque, à ceux-ci se joignirent d'authentiques fils de guerriers et de nobles avilis par la subjugation et achevés par la famine (M,97).

Il révèle les raisons pour la dégradation de cette tradition, accentuant en même temps une réalité de l'époque, la pénurie de tout le peuple.

Un autre commentaire porte, de façon implicite, sur les réalités de la vie au harem. Enfant, [Moussokoro] n'y voyait que le jeu des enfants; elle ne pouvait pas imaginer les conditions de vie des pensionnaires" (M,136). Parfois les commentaires ne sont que de courtes phrases ajoutées en apposition: "Béma et le commandant à cheval commencèrent la reconquête des pays de Soba, terre revêche et de peine" (M,256). Ou bien il y a un commentaire direct et lucide sur un comportement aveugle de Djigui. Djigui ne fait pas attention aux "prémonitions funestes (...) : Il se trompait" (M,122).

Une phrase, située à la fin de la cinquième partie de *Monnè*, position qui lui donne du poids, souligne le manque de miséricorde d'Allah envers les Malinkés après l'avènement de l'ère

nouvelle, l'ère du parti unique. Les *monnew* sont devenus si intolérables que les Malinkés prient, paradoxalement, pour qu'il y ait "le **salutaire** coup d'Etat militaire" (M,245) (C'est moi qui souligne). Le manque de réponse à leurs prières, le résultat inverse, en fait, est indiqué sans autre commentaire: "Il y eut plus de *pronuncamientos* que ne comptaient de grains les chapelets qu'ils disaient" (*ibid*).

Vers la fin du roman il y a des critiques de l'ère post-coloniale. Elles peuvent être considérées aussi comme des prolepses extérieures parce qu'elles ne font pas référence à la période du récit. Le narrateur commente, par exemple, les méthodes employées par Béma pour inscrire le maximum de gens au PREP, ajoutant que ces méthodes sont bien connues.

> La méthode!... La méthode!... Qu'en dire? Rien. Ceux de Soba comme tous les Africains plus tard vivront l'ère des présidents fondateurs des partis uniques, dont certains décréteront que tous les habitants du pays sont membres du parti et prélèveront comme la capitation des cotisations qu'ils feront encaisser sans attribuer carte ni acquit (...) (M,266).

Le narrateur ironise souvent sur les événements ou les personnages. Nous avons déjà considéré plusieurs exemples de ceci dans la section sur l'ironie. Dans l'exemple suivant, le narrateur emploie un parallèle inattendu pour donner une justification feinte du comportement des colonisateurs.

> Quand les gamins avec lesquels on s'amuse vous demandent de descendre les culottes pour que vous vous divertissiez avec les masculinités, on arrête le jeu. Les Toubabs venaient de mettre fin aux jeux de l'égalité et de la fraternité parce que les Nègres avaient manqué de mesure (M,259).

Le mot clé de cette citation, celui qui permet le parallèle, est "jeu", mot qui implique par ironie le manque de sincérité des Français dans leur offre d'égalité et de fraternité. Le ton de la seconde phrase implique aussi l'attitude paternaliste de ceux-ci envers les Noirs.

Les commentaires critiques du narrateur représentent donc **sa** version de la vérité concernant l'histoire et la politique la religion et la condition des Malinkés. En fait, comme le note Koné (1992:444) le narrateur extradiégétique est aussi un narrateur intradiégétique. Echenim (1978:158) note le même phénomène concernant le narrateur de *Les Soleils des indépendances* qui est tantôt extérieur tantôt intérieur au récit. Le narrateur de *Monnè* ne reste pas non plus toujours à l'extérieur de l'action, puisqu'il raconte l'histoire de **son** peuple. Sa présence aux événements est impliquée parfois par ses commentaires. Il se joint aux Malinkés en général par l'emploi du pronom "nous" ou des adjectifs possessifs "notre", "nos" insérés dans un commentaire à la troisième personne.

> Les collecteurs et les recruteurs se heurtèrent à des résistances aux abords des villages: il y eut des coups de feu et des morts, les premiers de la nouvelle ère qui s'annonçait pour notre pays de peine (M,243).

De tels commentaires portent un jugement et démontrent la vérité aux yeux de la collectivité plutôt qu'aux yeux de l'individu.

Nous avons déjà noté ailleurs (p.84) que le narrateur commente le fait que la construction du palais de Djigui ne sera pas complétée: "les ruines du palais avec celles du *tata* symbolisent encore de nos jours ce que fut ce règne; inégal et inachevé (M,82). L'adjectif possessif "nos" fait un lien entre le narrateur et son peuple.

Autant que je sache, le narrateur intradiégétique emploie une seule fois dans le roman une référence à la première personne du singulier: "On ne **m**'a pas encore expliqué, bien qu'initié, pourquoi les noms de nos masques commencent tous par *ko*" (M,280). (C'est moi qui souligne.)

D'après Flannigan (1982:844), dans le roman africain francophone le héros/narrateur représente invariablement un groupe. Nous avons vu que le narrateur intradiégétique est représentant du peuple malinké dans *Monnè*. Mais le peuple lui-même, représenté par le pronom "nous" constitue l'autre narrateur principal du roman. "Nous" peut être, selon le contexte, de nombreux éléments du peuple: les habitants d'un village qui attendent l'arrivée de Houphouët-Boigny (M,237-8), les démunis (M,285), les Malinkés du sud (M,131), ceux de Soba (M,100), les suivants et serviteurs de Djigui (M,107), y compris l'entourage de vieillards quand il devient Centenaire (M,185).

La première personne du pluriel représente donc plusieurs voix ou points de vue. Vers le début du roman, "nous" est employé pour démontrer la solidarité des gens de Soba face aux approches des Français (M,28). En même temps ceux de Soba démontrent une certaine lucidité qui fait contraste avec l'aveuglement volontaire de Djigui. Le narrateur parle de "nos contrées désolées" (*ibid*) mais Djigui peut paraître "radieux" (M,29) le lendemain matin.

C'est l'entourage immédiat de Djigui qui le soutient le plus sincèrement."Nous qui toujours l'avions admiré, tout de suite l'entendîmes. Nos multiples bras accoururent pour le hisser sur Sogbê (...)" (M,121). L'entourage est aussi aveugle que Djigui. Vieillards, ils se préparent pour la guerre: "Notre confiance en nos armes et en notre victoire devint totale. Nous suivions avec minutie le rituel imposé à un musulman malinké pendant la guerre" (M,188). Leur attitude révèle une vérité qui a un rapport aussi avec l'époque post-coloniale: le soutien aveugle et inconditionnel des proches de celui qui est au pouvoir, ceux qui aident aussi à promouvoir l'image du leader "charismatique" ou "humaniste".

La plupart du temps le pronom "nous" représente la voix du peuple de Soba. Le pronom est répétée vingt fois au cours de deux paragraphes pour accentuer le travail sans relâche et les souffrances du peuple pendant la répression de l'époque pétainiste (M,194-5). Entre les deux paragraphes l'attitude injuste et l'ingratitude des Blancs sont révélées. "Vous les Nègres, vous ne comprenez jamais rien" (M,194). La manière de présenter les choses touche au comique. Le pauvre peuple ne sait plus où il est et on l'accuse de ne rien comprendre. Le pronom "vous", qui indique une perspective différente, souligne la séparation entre les deux groupes. Le colonisateur crée donc une distance entre le **peuple** africain et les Français.
Un autre exemple qui sert à signaler l'exploitation des Blancs est situé après la déclaration de la fin de l'esclavage. "**Nous** les regardâmes monter vers le bivouac avec **nos** vivres, **nos** fils, **nos** femmes et **nos** enfants, et tout de suite **nous** comprîmes qu'ils allaient revenir" (M,56). (C'est moi qui souligne.) La voix du peuple révèle leur impuissance, en dépit de la déclaration de la fin de l'esclavage.

Le sujet "nous" est employé avec une série de verbes ironiques concernant les autorités coloniales. Les Noirs font semblant d'accepter d'accéder volontiers aux attentes des Blancs: "nous offrîmes des tirailleurs (...)" (M,66); "Nous l'acceuillîmes et lui livrâmes tous les droits du Blanc (...)" (M,66); "Nous le gratifiâmes aussitôt d'un *panca*, d'un nouveau hamac (...)" (M,67). La série est introduite par la phrase "à un signe de l'interprète" (M,66). C'est donc une hospitalité imposée que les Noirs "offrent". Les gens de Soba sont obligés aussi de montrer leur contentement au moment de l'arrivée du commandant civil. Encore une fois l'adjectif "notre" est employé de façon ironique parce que l'interprète leur a déjà communiqué le comportement qu'il faut adopter: "**Notre** commandant parut ravi de **notre** accueil" (M,70). (C'est moi qui souligne.)

Quant à l'attitude du peuple de Soba envers leur roi, il semble accepter Djigui, mais parfois sa voix est ironique. "Grâce aux sacrifices, ses paroles sont devenues multidimensionnelles et, notre ignorance aidant, il a paru et s'est cru incommensurable" (M,99).

Son opinion véritable de Djigui est révélée avec plus de force après la mort de ce dernier. La première réaction suit les convenances, dans les règles de la tradition. Djigui était "le meilleur de notre race, le doyen des hommes et des bêtes" (M,279). Mais plus tard la vérité émerge.

> Il n'avait pas seulement trop vécu, mais aussi trop connu, parlé, s'était trop marié, avait trop procréé, trop dispensé l'aumône, trop tué de sacrifices, guéri trop de désespérés. Il avait été l'ami de Samory et nous nous rappelâmes que lorsque la défaite de celui-ci avait paru inéluctable, le Centenaire l'avait trahi en accueillant les Blancs nazaréens à Soba. Le pouvoir et la force de ces incroyants, plus que nul autre Nègre, l'avaient honoré en lui proposant un train et plus que nul autre chef il avait fatigué ses sujets pour servir le Blanc (M,284).

Dans son désir de condamner les excès de Djigui, le peuple inclut dans sa liste des choses positives: dispensation de l'aumône, guérison des malades. Cela donne une nuance comique à sa condamnation. Ayant donné son opinion sur la vie du roi, il indique que la version officielle ne révélera pas ces "faits". "Mais nous promîmes de témoigner qu'il avait renoncé au train, avait combattu la colonisation et, suprême refus, qu'il était mort avec un non samorien entre les dents" (*ibid*). La version officielle est comique parce qu'il y a une graine de vérité dans chacune des trois affirmations et une pointe d'ironie dans la phrase "suprême refus". Cette version démontre la façon dont la vérité est manipulée pour garder intacte la réputation de l'homme "charismatique". Mais la vraie attitude du peuple est soulignée encore à la dernière page du roman. "Donc Soumaré... Djigui... Moussokoro nous ont quittés la même nuit. Nous nous sommes acquittés de nos obligations à leur endroit: sacrifices, prières

etc. Nous l'avons fait en hâte" (M,287). Les phrases courtes, le ton impersonnel de cette citation, indiquent le véritable manque de souci des gens de Soba à cette occasion.

C'est vers la fin du roman que le narrateur "nous" devient plutôt la voix des Malinkés de l'époque post-coloniale. C'est une voix cynique.

> Il nous a toujours manqué de savoir haïr et de comprendre que des malédictions des autres pouvait naître notre bonheur (...) Est-ce notre peau ou notre religion qui veut ça? Nous le connaîtrons un jour. Si c'est la couleur de la peau, publiquement nous dirons que nos soeurs déhontées des villes qui pour aguicher se blanchissent la peau ont raison. Si c'est la religion, nous demanderons au muezzin de crier un matin à Allah que cinq prières par jour et un mois de jeûne méritent, faute de considération, quelque pitié... (M,263).

Les injustices continuent: "Nos fétiches et masques modernes (le parti unique, le président charismatique...) traqueront les causes de notre sous-développement dans l'insouciance, l'indolence de nos villageois et l'inclémence de nos climats" (M,281). Comme à l'époque coloniale, c'est le peuple qui est censé être paresseux et c'est lui qui devient le bouc émissaire pour le manque de progrès dans le pays, plutôt que ceux qui sont au pouvoir.

Dans l'exemple qui suit, le pronom possessif, "les nôtres", est utilisé de façon ambiguë. Au moment de l'invasion de la France par l'Allemagne pendant la deuxième guerre mondiale "un garde nous rejoignit et nous annonça que la guerre en France était finie, que les nôtres avaient été défaits (...)" (M,111). "Les nôtres" pourraient être les Français et les tirailleurs africains ou simplement les Africains. On aurait pu dire plus simplement que la France avait été défaite. Ce "les nôtres" ambigu rejette la responsabilité de la défaite plutôt sur les Africains, une attitude qui est confirmée par la suite quand Soumaré dit à Djigui: "C'est votre faute" (M,112).

Il y a d'autres narrateurs dans *Monnè*, ou des relais de narration. En parlant à la première personne, ces narrateurs révèlent des vérités sur eux-mêmes. Un personnage central du roman est le roi, et c'est à lui que le narrateur omniscient passe d'abord la parole dans un monologue intérieur.

> Le griot ne réalisait toujours pas... Moi, Djigui, je ne pouvais pas quitter Soba! Comment le lui dire autrement? J'étais une chèvre attachée à un pieu, obligé de brouter dans le lieu où je me trouvais (M,32/3).

Est-ce parce que Djigui a fait un grand sacrifice pour acquérir la pérennité de la dynastie des Keita qu'il ne peut pas quitter Soba? Il a donc créé ses propres problèmes. Peu importe. Ce que le monologue révèle c'est le manque de lucidité de Djigui concernant l'arrivée imminente des Blancs. La phrase "Moi, Djigui" sert à identifier le narrateur mais indique en même temps la suffisance du roi.

Djigui prend la parole encore lors de la première visite de vendredi. La description de cet épisode, vue de la perspective du roi, met en lumière plusieurs aspects de son caractère, comme le fait le discours du président dans *Les Soleils des indépendances* (1970:180-2). Djigui vient de succomber aux flatteries du griot et va collaborer avec les Français, alors qu'il avait fait un serment de se tuer plutôt que de se soumettre.

> Envoûté, moi, Djigui, roi de Soba, je me suis réveillé, levé. J'ai décidé de parler, de marcher, de manger, de respecter mes femmes, de prier, de vivre... J'ai marché jusqu'à la case royale; je l'ai ouverte et je suis entré, en suis sorti, coiffé du turban de laine orné d'or et d'argent (...) (M,47).

Encore une fois il révèle sa suffisance par les paroles "moi, Djigui, roi de Soba". En employant le mot "envoûté", il prétend avoir été ensorcelé. Les verbes au passé composé qu'il emploie au début de son discours, pour communiquer les mouvements mécaniques d'une personne qui est en transe, sont très quotidiens. Un effet comique est produit par le contraste entre ces verbes très simples et la façon détaillée dont Djigui raconte par la suite tout

l'incident. Dans l'extrait ci-dessus nous relevons, par exemple, les détails sur le turban. Ailleurs le roi accentue son standing avec son peuple: "la foule criarde, colorée, dansante"; ceux qui veulent mourir "écrasés sous les sabots de ma monture"; les mille mains qui le descendent de son cheval (M,48). La feinte d'avoir agi en transe est une façon de rejeter la responsabilité de sa décision. Il est donc hypocrite et manipulateur.

Djigui "reprend" connaissance et lucidité un instant et interdit aux griots de chanter le louange des Keita parce que ceux-ci n'ont plus de force. L'air chanté par Djéliba lui plaît, cependant, et il abandonne la feinte. Il regagne un sens de pouvoir: "Toute la cour m'a imité" (M,49). En contraste avec l'ambiance somnambule du début de ce récit, la fin fait preuve d'une vitalité et révèle Djigui tel qu'il est.

> Je me suis lancé avec toute mon équipe dans une folle cavalcade vers le *kébi*, évitant de justesse ceux qui s'écartaient de la foule assemblée sur les côtés de la route (*ibid*).

Au lieu de s'arrêter pour ne pas faire de mal aux membres de la foule, cette fois il les évite "de justesse". Le roi, en tant que narrateur, trace donc lui-même les débuts de sa complicité avec les Français et le lecteur n'est pas trompé par ses manoeuvres pour rejeter la responsabilité sur l'ensorcellement. Il se trahit. Le narrateur omniscient reprend la parole pour commenter le fait que la visite de vendredi "venait de trouver son cérémonial" (*ibid*), un cérémonial qui, évidemment, plaît à Djigui.

Le manque de pouvoir réel de Djigui est démontrée ensuite quand l'interprète l'empêche de parler. "J'allais répliquer, mais l'interprète me fit signe; je n'avais pas la parole" (M,53) et "j'allais demander (...) mais l'interprète ne me permettait toujours pas de l'interrompre" (M,54).

Djigui reprend la parole à un autre moment clé du roman, celui de l'offre du train. Encore une fois il a succombé à la flatterie et croit que faire arriver un train à Soba sera un grand honneur pour lui. Quand il prend la parole, il révèle qu'il est prêt à exploiter son peuple et son pays pour son honneur personnel. Il emploie, par exemple les verbes "tirer", "extraire" et "puiser" pour décrire l'exploitation future, tout en se vantant que, lui, peut tout faire. Il démontre clairement que, quoiqu'il ait l'intention d'exploiter tout le peuple pour faire arriver le train, ce sera **son** train.

> Je réclamais, pour qu'il ne subsiste pas de doute sur le nom de la personne à qui le train appartiendrait et par qui il arriverait à Soba, que la gare fût bâtie contiguë au Bolloda, mon palais. De sorte que, même dans mon sommeil, je puisse entendre, voir le train monter, descendre, fumer et siffler (M,75).

A part la crédulité de Djigui, ses paroles démontrent sa naïveté et un manque de compréhension total de la fonction d'un train. Il semble considérer cette machine comme un animal de compagnie, ce qui fait sourire. Et pour comble, il rejette tous les conseils pratiques des Blancs comme des "ergotages"(*ibid*). Encore une fois, ce sont ses propres paroles qui le trahissent.

Un autre discours à la première personne indique plus clairement la tyrannie de Djigui. Il décrit la façon dont Fadoua traitait autrefois des gens qui lui déplaisaient dès leur arrivée à Soba.

> J'esquissais un petit geste: Fadoua, secouru par deux solides sicaires, se précipitait sur l'arrivant, le dénudait, le jetait à terre, lui liait les mains derrière le dos et le fouettait jusqu'à ce qu'il criât et urinât (M.161/2).

La première phrase indique que tout est fait sur les ordres de Djigui. Il parle ensuite de son comportement envers l'arrivant.

> Et moi, Djigui, qui, pendant toute la scène ne m'étais pas départi de mon calme, à l'étranger se tordant et tremblant de peur, je demandais avec chaleur le nom totémique, les nouvelles du terroir, de sa famille et des royaumes traversés; je lui

> vantais (sans malice) la douceur et la richesse de Soba, mon hospitalité et celle des habitants ... (M,162).

Les paroles de Djigui témoignent de sa nature sadique et hypocrite ou de son aveuglement qui va jusqu'à la débilité mentale. Des paroles comme "calme", "chaleur", "douceur", "hospitalité" et la phrase méliorative "sans malice" font contraste avec la brutalité effectuée sur les ordres de cette même personne. Ces révélations précèdent la prise de parole de Djigui sur ses efforts caritatifs envers les orphelins. La motivation de ces efforts, destinés à l'approcher d'Allah, sont, par conséquent, rendus suspects. Encore une fois il se vante. "Je craignais, moi Djigui, qu'un seul enfant mourût dans des bras qui ne soient pas les miens" (M,171). Il attribue quand même la responsabilité des morts à Allah.

> Quand j'arrivais à un mourant, je m'asseyais près de lui, le prenais dans les pans de mes boubous, et par des prières pieuses et chaudes, j'enjoignais Allah de se prononcer, et chaque fois Il le faisait en guérissant immédiatement ceux qu'Il voulait sauver ou en enlevant dans les fragilités des autres les souffles qu'Il y avait mis (*ibid*).

Au milieu de ce discours Djigui laisse échapper que le commandant "appelait l'oeuvre une entreprise d'infanticide organisée par un vieillard retombé en enfance" (M,172). C'est un autre point de vue, rejeté par Djigui, qui pourrait facilement représenter l'impression générale des gens, vu les conditions abominables dans lesquelles les orphelins vivent. Il se couchent sur un "sol pisseux" (M,171) parmi des "souris", des "cafards" et des "asticots". Ce serait donc encore un exemple de l'aveuglement de Djigui.

Ce procédé révélateur est répété plusieurs fois au cours du roman mais un discours de Djigui à la première personne, dont nous avons déjà parlé dans la section sur l'humour (p.146), sert davantage à révéler les intentions hypocrites des Blancs lorsqu'ils invitent Djigui à visiter la France, rien que pour voir des trains (M,103/4).

Le narrateur passe la parole à deux autres personnages. Fadoua prend la parole (M,177) pour expliquer dans une analepse intérieure la complicité qui existait entre Djigui et lui, "le pouvoir et le bras" (*ibid*). C'est un discours qui démontre le manque de compassion de Djigui envers ses sujets. Fadoua annonce qu'il faisait tuer ceux qui se plaignaient à Djigui au sujet des travaux forcés. Il admet donc aussi sa propre cruauté. Selon Fadoua, celui qui s'était plaint, après avoir été rassuré par Djigui, "repartait content. Je [Fadoua] le suivais comme un chien et, au premier détour, mes hommes se saisissaient du contestataire, le battaient à mort ou même parfois d'un coup de couteau l'assassinaient" (*ibid*). Ces paroles de Fadoua ont plus d'autorité qu'un discours à la troisième personne qui pourrait simplement communiquer une rumeur ou un point de vue subjectif.

L'autre relais de la narration est Djéliba qui prend la parole au moment du *Boribana* (fin des reculades). Son discours démontre son orgueil et son mépris envers ceux qu'il considère inférieurs.

> Le long de tout un soleil, moi Djéliba, je racontais et chantais; je ne soufflais que pendant les brefs moments des offices, des sacrifices et ceux des insipides radotages du ministre de la Guerre Kuruma appelés comptes rendus journaliers. Je ne me fatiguais pas, ne me répétais pas (M,189).

Puisqu'il se sent offensé par Djigui, il parle ironiquement du rôle du roi par comparaison à celui de Samory. Il parle des "petites dissemblances" qui existent entre la situation de guerre de Samory et celle de Djigui, pour ensuite révéler avec méchanceté la grande disparité entre les deux.

> Quand Samory avait refusé et fait appel à toute l'Afrique, notre Kélémassa avait tergiversé et fini par obtenir la protection française. Une seconde différence: L'Almamy, dans son *Boribana*, commandait à l'armée la plus puissante et la plus glorieuse de la Négritie; notre Massa, après une quarantaine d'années de loyaux services rendus à la colonisation, rassemblait une vingtaine de vieillards épuisés agitant des fétiches (M,189).

Malgré la méchanceté, ce qu'il dit ressemble à la vérité. Par la suite il admet qu'il a "créé l'histoire officielle de la dynastie des Keita"(M,190). Le fait que le griot lui-même admet la nature mensongère de l'histoire qu'il raconte a plus de poids que si un narrateur à la troisième personne avait mis en question la véracité de son discours.

En conclusion, donc, le discours des divers narrateurs est largement démystificateur. Le narrateur omniscient et le peuple de Soba, "nous", révèlent leur point de vue et commentent les situations et les événements, souvent par ironie. Les discours à la première personne révèlent des traits de caractère d'autres personnages ou servent à trahir involontairement des aspects du caractère de celui qui parle.

Le discours indirect libre/discours direct libre

Riegert offre la définition suivante du discours indirect libre.

> Le style [discours] indirect libre se reconnaît surtout par son contexte, en l'absence de verbe introducteur et de toute marque de subordination. Mais comme le rapport doit être maintenu entre les temps des verbes du discours rapporté et celui des verbes du contexte, le respect des règles de la concordance des temps s'impose. Quant aux pronoms personnels et aux possessifs, les transpositions sont les mêmes que du style direct au style indirect (1992:60).

Souvent il y a un verbe qui signale la transition au discours indirect libre (DIL), par exemple "dire", "commenter", "répondre", "raconter","penser".

Selon Joseph (1988-9:69) l'emploi du discours indirect libre (DIL) est une des façons dont les écrivains africains francophones "déterritorialisent" la langue française. Mais ce qui nous concerne principalement dans la présente étude est de démontrer le rapport de ce discours au thème mensonge/vérité.

La façon dont Kourouma introduit le DIL quand l'interprète s'exprime, est, à mon avis, l'aspect le plus intéressant de l'emploi de ce style dans *Monnè*. Je voudrais tracer l'alternance entre le discours direct, discours indirect libre et discours direct libre concernant ce personnage. Le discours direct est employé d'abord quand Soumaré s'attend à une réaction positive de la part du peuple de Soba: "Il n'y a pas d'esclavage; pas un esclave dans un pays conquis pas la France" (M,53). Ensuite, le DIL est employé pour représenter un échange entre Soumaré et Djéliba.

> L'interprète s'approcha et admonesta le griot Diabaté. Il le laissait parler seul comme un esclave; il n'accompagnait pas ses dires, ne les reprenait pas, ne les commentait pas comme celui d'un noble. Le griot s'excusa; il ignorait que le langage de la force et du pouvoir blancs avait besoin de la voix des griots pour s'imposer (M,54).

L'emploi du DIL dans cet extrait maintient l'impression d'une certaine dignité entre les deux interlocuteurs. C'est aussi un aparté, dans le sens que Soumaré ne transmet pas ici le discours du colonisateur. Ce qui ressort, cependant, est le désir de Soumaré d'avoir un certain standing à cause de son rôle d'interprète. Mais, aux yeux du griot, il est un homme de caste, donc son discours ne mérite pas la médiation du griot. Djéliba choisit de rappeler à Soumaré, de façon ironique, qu'il n'est que le porte-parole des Blancs. L'échange nous révèle donc en partie les personnages des deux interlocuteurs.

Le discours de Soumaré qui suit cet épisode consiste en un intéressant mélange de discours indirect libre et de discours direct. Quand l'interprète transmet les paroles des Blancs, le narrateur emploie le discours indirect libre. C'est une façon de communiquer que ce ne sont pas ses paroles et qu'il n'est qu'intermédiaire. Il ne s'agit plus d'une déclaration comme celle sur l'esclavage. Le style direct, entre guillemets, est employé pour transmettre les commentaires de l'interprète.

> «Ceux qui nous ont vaincus sont en sagesse et en savoir plus riches que nous. A plus

> sage et savant que soi, on offre ce qu'on a de mieux: les plus belles femmes du pays.» Vingt de ces femmes seraient des vierges et parmi ces vierges cinq seraient de jeunes Peules à la peau blanche et au nez droit (M,55).

Dans les phrases qui sont entre guillements, Soumaré prépare les Noirs pour les demandes des Blancs. Le lecteur ne sait pas dans quelle mesure Soumaré transmet par ces paroles ce que les Blancs ont dit et dans quelle mesure il invente pour convaincre les gens de Soba de la nécessité de faire ce qui est exigé. Il y a un point d'ironie dans le manque de logique de la seconde phrase qui a le ton d'un dicton. Est-ce qu'il s'agit d'un clin d'oeil de complicité entre Soumaré et ceux de Soba ici? Ou est-ce que l'ironie est simplement à l'intention du lecteur? C'est un exemple de ce que Poller (1991:241) appelle "le facteur de l'incertitude" dans le roman. Dès que le discours indirect libre commence, il est évident que ce sont les demandes des Blancs que Soumaré transmet.

Parfois Kourouma emploie le discours direct libre. Quand Soumaré essaie d'expliquer la colonisation, il emploie d'abord le DIL à l'imparfait.

> L'interprète expliqua pourquoi les *pratati* du griot n'étaient rien. Elles ne faisaient pas gagner de l'argent. Elles n'étaient pas le grand dessein de la colonisation; ce dessein s'appelait la civilisation que (...) il traduisit par «devenir toubab» (M,57).

Pour rassurer les gens, Soumaré explique le phénomène une deuxième fois, au présent, mais sans guillemets.

> (...) civiliser ne signifie pas christianiser. La civilisation c'est gagner l'argent des Blancs. Le grand dessein de la colonisation est de faire gagner de l'argent à tous les indigènes. L'ère qui commence sera celle de l'argent (*ibid*).

Kourouma a déjà utilisé le discours direct libre dans *Les soleils des indépendances*, par exemple dans le discours du président (1970:182). Dans ces cas, la distinction entre le discours direct et le discours indirect est brisée. Le lecteur ne sait pas si Soumaré présente les arguments du Blanc ou s'il invente pour s'extraire d'une situation difficile. Le manque

de guillemets indique peut-être que, quoique ce soient les paroles de Soumaré, on ne peut pas les attribuer à lui seul. Il y a une sorte de transition ici à une complicité avec les Blancs, le contraire de ce qui est impliqué par le discours indirect libre dans les exemples précédents. Paradoxalement, le manque de ponctuation communique en même temps une certaine intimité entre Soumaré et ceux qui l'écoutent. C'est encore un exemple de l'incertitude que nous avons déjà mentionnée.

Au fur et à mesure que Soumaré gagne de l'assurance, il ne se distancie plus de ce qu'il traduit. Il communique les paroles des Blancs par le discours direct, employant le présent et le futur, ce qui renforce son sentiment de puissance. Nous avons déjà indiqué l'importance du standing pour Soumaré. Parfois le lecteur ne sait plus distinguer entre ses paroles et celles des Blancs, même quand le discours direct est utilisé.

> - C'est toujours l'insuffisance de la main d'oeuvre, sa paresse, sa fausseté, sa gourmandise, la lâcheté des travailleurs nègres qui retardent l'achèvement des travaux indispensables à la construction du rail et à l'arrivée du train. Les travailleurs forcés continuent à déserter. Le Centre n'est pas le Sud; le climat y est sain, l'humidité ne gonfle plus les blessés; pourtant vos compatriotes s'entêtent à devenir grabataires, à crever comme si la mort pouvait être une échappatoire, une réplique, une fin pour un croyant (M,101).

Le mot "nègres" implique que ce sont les paroles du commandant. La phrase "vos compatriotes" révèle que les paroles sont celles du blanc, traduites par l'interprète. Le Blanc met tous les Noirs dans le même sac. La référence à une "fin pour un croyant", cependant, implique enfin que celui qui parle est musulman, pas chrétien, donc que c'est l'interprète. En fin de compte l'incertitude est répandue par n'importe quel discours, à cause du phénomène de traduction et à cause du jeu de pouvoir de la part de l'interprète. Néanmoins, en dépit de la nature apparemment mystificatrice de ceci, l'incertitude sur l'origine des discours sert à révéler des aspects du caractère de Soumaré.

Le DIL est employé pour démontrer la réaction de Djigui à l'énumeration des difficultés impliquées par le projet de faire arriver un train à Soba."Le commandant se salissait le coeur avec des inquiétudes qui ne résistaient pas à un revers de la main - joignant le geste à la parole - il balaya les ergoteries du Blanc" (M,74). Le DIL est interrrompu par un commentaire du narrateur qui explique le geste de Djigui. Mais le mot "ergoteries" doit être attribué aux pensées de Djigui. En évoquant le geste qui accompagne les mots, le narrateur fait de Djigui une figure burlesque. Le lecteur comprend aussi l'ironie du geste, parce que pour une fois le commandant a parlé sincèrement.

L'exemple de l'emploi du DIL qui suit démontre bien la nature polyphonique de ce style et la façon dont la narration flotte entre de différentes voix (Miller 1990:223).

> La France leur était reconnaissante pour leur bravoure au feu. Elle honorait en eux la mémoire des coreligionnaires qui avaient péri pour la liberté de l'homme et la gloire de la France. Pour quelle cause donc avait péri les morts des chantiers et des exploitations agricoles? Le néant et dans l'anonymat; le jour de la résurrection ils ne seraient pas appelés, répondaient les anciens combattants qui ne toléraient pas qu'on les comparât aux torturés et tués sur les chantiers de travaux forcés et de pose de rail (M,86-7).

Le style de la première phrase donne l'impression que le DIL représente les paroles des Français. En fait il représente les paroles des anciens combattants, qui répètent, sans doute, ce que les Blancs leur ont dit. Sans indiquer de transition, un narrateur anonyme pose une question pertinente rapportée au moyen du DIL. La réponse à cette question révèle le sentiment de supériorité des combattants, contaminés par les Français et devenus leurs complices. Cet extrait illustre ce que Pascal constate dans *The Dual Voice* (1977:16) concernant le narrateur dans *Buddenbrooks*. Il remarque que, même si la présence du narrateur n'est pas évidente, il peut néanmoins être présent avec sa propre perspective et son

évaluation morale. Le narrateur forme et guide la réaction du lecteur. Dans ce cas-ci, l'interrogateur anonyme aide à guider la réaction du lecteur.

Il y a d'autres moments où le lecteur doit se demander: "Qui parle?". Djéliba demande le rétablissement des visites de vendredi.

> Malgré la grande émotion qui nous étreignait, personne ne l'approuva: les visites de vendredi n'étaient pas honorables; elles étaient les actes d'allégeance du vaincu au vainqueur, du Nègre au Blanc nazaréen triomphant, du sauvage au civilisé. Elles ne pouvaient donc pas être rétablies entre des citoyens français qui ont montré par la lutte qu'ils ont opposée au fascisme le prix qu'ils attachaient l'un et l'autre à la liberté et à la dignité de l'homme (M,219-20).

Le langage utilisé dans la seconde partie de ce discours n'est pas celui des gens de Soba parce que les Blancs viennent d'essayer en vain de leur expliquer les concepts de fascisme, de liberté et de citoyenneté. C'est donc un langage trop élevé, employé par ironie. Même l'origine des mots "du sauvage au civilisé" est incertaine. L'éloquence de ces paroles est dégonflée par la suite quand un argument beaucoup plus "africain" est utilisé pour faire renverser la décision. Selon Djéliba ce serait pour Fadoua. "(...) Ses mânes sans répit continueraient à errer tant que des visites ne leur seraient pas apportées en offrande" (M,220).

La réaction du commandant à une question de Djigui est racontée au moyen du DIL.

> - Mon commandant, quand m'arrivera mon train?
> Le train... le train était... le train était arrivé au Centre, à Bouaké, la capitale du Centre (...) (M,101).

Les hésitations indiquées par les points de suspension signalent que le commandant ment. Le fait que le DIL est employé crée une distance entre l'interprète et les paroles mensongères qu'il communique.

Kourouma utilise le DIL pour décrire, en partie, la réconciliation entre Djigui et son fils, Béma. Dans ce cas l'effet est de créer une distance entre les deux, ce qui met en doute la sincérité de la réconciliation. Le narrateur explique que Béma "s'exprima à très haute voix". Le lecteur s'attend donc à lire le discours direct, mais c'est le DIL qui est employé: "En égaré, il venait demander pardon" (M,206). Le discours direct est employé principalement pour la réponse de Djigui, ce qui indiquerait plus de sincérité de sa part. Cependant là où le DIL est employé pour transmettre son discours, il y a des phrases suspectes, par exemple: "C'était lui qui, librement, avait choisi Béma [comme successeur]"(M,207), et: "Un enfant de Moussokoro ne pouvait pas faire du mal à lui" (*ibid*). En employant le DIL pour ces échanges, Kourouma les rend démystificateurs.

Le discours direct libre, au présent gnomique, est utilisé pour indiquer ironiquement l'attitude raciste du commandant Bernier.

> Un pur Blanc français est conscient de sa responsabilité, de sa respectabilité et de sa supériorité morale et intellectuelle sur l'indigène. Il est bon père de famille, bon chrétien, bon patriote et ne se rabaisse pas à coucher avec les femmes des Noirs qui sont d'ailleurs - entre nous, il faut le dire - repoussantes (M,119).

Il est impliqué que ce sont les paroles de Bernier - mais à qui les adresse-t-il? C'est incertain. En principe il parle aux indigènes parce qu'il est venu "apprendre aux indigènes à distinguer un pur Blanc d'un faux" (*ibid*), mais les mots "entre nous" démentent cette idée. Les mots communiquent plutôt l'attitude hypocrite et suffisante des Blancs envers eux-mêmes, et leur aveuglement volontaire. Kourouma emploie le DIL pour continuer ce discours, où Bernier s'adresse plus manifestement aux indigènes.

> Journaud n'était pas un Aryen, un vrai Français. Il avait du sang juif, ce qui expliquait son comportement. Depuis l'arrivée du Maréchal au pouvoir, les Juifs avaient été écartés de tout commandement et internés. Comme vous, indigènes, les Juifs sont voleurs, retors et dissimulateurs (*ibid*).

C'est du pur racisme et révèle aussi la collaboration du régime de Pétain avec les Nazis. La dernière phrase, au discours direct libre, est offensante et le pronom "vous" contraste vivement avec le "nous" intime de la citation précédente.

Le présent gnomique est utilisé ailleurs par des narrateurs qui ne sont pas identifiés clairement, pour présenter des commentaires racistes. " Les Nègres sont des maudits et des sans coeur, de vrais maudits - ce n'est pas sans raison que Dieu les a fabriqués noirs" (M,84). Dans le paragraphe précédent c'était Djigui qui parlait. Après le commentaire raciste on fait référence au commandant, mais aucune transition n'est indiquée. "Les Noirs naissent mensongers. Il est impossible d'écrire une histoire vraie du Mandingue" (M,85). C'est le narrateur omniscient qui prend le relais du commandant, sans transition, mais cette fois le narrateur ironise. De telles phrases racistes apparaissent si fréquemment dans le roman que le lecteur a enfin l'impression que les Noirs eux-mêmes les croient.

Concernant le discours de Djéliba sur l'avenir du royaume de Soba, Kourouma emploie un mélange de DIL et de discours direct libre, oscillant entre le conditionnel et le futur, réservant le futur, qui devrait représenter des faits plutôt que des hypothèses, pour les prédictions les plus extravagantes. "Tiègbè II, après sa victoire, passera sept nuits dans le lit du chef de l'Etat français à Paris avec les sept épouses de ce chef" (M,192). Ou bien: "Il consacrera ses jours à prendre des bains de parfum avec des nymphettes, à honorer ses innombrables femmes blanches que perpétuellement le Tout-Puissant renouvellera vierges (...) (M,193). La voix autoritaire du discours direct (même libre) souligne la nature extravagante du récit et le rend encore plus comique. En même temps Kourouma accentue le fait que l'on ne peut pas se fier à la parole du griot.

Une opinion générale peut être exprimée par le DIL, par exemple l'opinion du peuple sur la vraie histoire de Moussokoro. "La réalité aurait été plus simple" (M,132) ou "Pour ceux de Soba tout cela serait partiel et partial. Moussokoro mentait et faisait mentir les griots-historiens"(M,152). En employant le conditionnel Kourouma ne confirme ni une version ni l'autre, indiquant que la vérité est impossible à trouver.

En somme, les éléments stylistiques que nous avons analysés sont surtout démystificateurs. Il faut cependant tenir compte du fait que la vérité ou la réalité de ce que ces discours révèlent est subjective. Le discours indirect libre et le discours direct libre créent le plus d'incertitude au sujet de la voix qui parle et donc de la façon de l'interpréter. Le manque de solidité de l'opinion publique est indiquée. La polyphonie du discours du roman, créée en partie par le narrateur changeant, et intensifiée par l'emploi du style indirect et du style direct libres, tient en éveil le lecteur, à qui il appartient d'essayer de tout démystifier. Miller (1990:231) commente la manipulation astucieuse des discours et la ventriloquie dialogique employées par Kourouma dans *Les soleils des indépendances*. Ce commentaire s'applique également à *Monnè*.

CONCLUSION

Les vérités, toujours, dénoncent et scandalisent
(Ahmadou Kourouma)

Nous avons vu que, dans *Monnè,* Kourouma démystifie diverses époques historiques tout en démystifiant le comportement et les discours de ceux qui détiennent le pouvoir dans son roman. Par implication il démystifie ceux qui détiennent ou détenaient le pouvoir en Côte d'Ivoire et dans d'autres ex-colonies françaises. Il révèle leurs "mensonges" et les remplace par ses "vérités", ses impressions des réalités historiques et contemporaines de son pays.

Il y a, cependant, une autre vérité ou point de vue qu'il veut indiquer à son lecteur: le fait qu'à son avis l'histoire se répète.

> J'ai enseigné à des rois l'Histoire de leurs ancêtres afin que la vie des Anciens leur serve d'exemple, car le monde est vieux, mais l'avenir sort du passé (Niane, 1960:12).

Ces paroles du griot Mamadou Kouyate, qui paraissent dans le prologue de la traduction du *Soundjata*, se révèlent ironiques si on les considère dans le contexte de *Monnè*. Kourouma est d'accord que l'avenir sort du passé, mais implique que rien ne change. C'est une idée pessimiste déjà traitée par Ouologuem. Selon Harrow (1994:178), dans *Le Devoir de violence*, c'est comme si les guerres et leurs conséquences n'étaient que d'une importance secondaire, n'étaient que le cadre pour des cycles de drames humains qui se répétaient sans cesse. A la fin du roman Ouologuem fait référence au triste cycle de l'histoire. "Saïf, pleuré trois millions de fois, renaît sans cesse à l'Histoire sous les cendres chaudes de plus de trente Républiques africaines (1968:207).

Dans son entretien avec R.Bonneau sur sa pièce *Tougnantigui*, Kourouma parle de sa conception cyclique de l'histoire.

> C'est qu'en Afrique - ou si vous préférez dans les pays sous-développés - on a déjà beaucoup recommencé et c'est chaque fois le même enchaînement: un dirigeant s'empare du pouvoir, prétend abolir les privilèges, combattre les abus, bref se propose de tout recommencer (...) et finalement, cela se termine de la même façon, un autre tente le coup de force, promet les mêmes choses que son prédécesseur (...) Ce sont ces constatations qui m'amènent à pencher pour une conception cyclique de l'histoire (1983:64).

Dans *Les soleils des indépendances*, Fama considère que le colonialisme et l'indépendance sont la même chose. "La colonisation, les commandants, les épidémies, les sécheresses, les Indépendances, le parti unique et la révolution sont exactement des enfants de la même couche" (1970:147).

Dans *Monnè*, Kourouma inclut aussi l'époque pré-coloniale dans ce cycle historique. Le griot, Djéliba, raconte une version fictive de l'arrivée du premier Keita à Soba. Ce récit humoristique nous rappelle les préjugés attribués aux colonisateurs français au sujet des barbares qu'ils venaient "civiliser": "Les autochtones de Soba (...) vivaient dans la honte et l'incivilité complètes" (M,190) et "ils organisaient (...) des orgies au cours desquelles ils s'entre-tuaient et s'entre-dévoraient comme des bandes de lycaons" (*ibid*). Il y a, également, des parallèles avec le récit de l'arrivée des Français à Soba. Allama, le premier Keita, s'installa, comme les Français, "à quelque distance de Soba" (*ibid)*. Des guerriers qui sont "d'une tribu disciplinée et sobre" (*ibid)*, envahissent Soba, de même que les Français. Allama, comme Houphouët-Boigny, aide à chasser ces envahisseurs du pays. De plus, il y a un parallèle avec la présidence à vie de l'époque post-coloniale, parce que "le pouvoir d'Allama, devenu chef du peuple de Soba, fut prorogé et confirmé pour un nouveau septennat, puis un troisième" (M,191). Ce que Kourouma voudrait indiquer par les

fabulations de Djéliba, c'est que la nature humaine ne change pas, il y a toujours des préjugés et des gens qui réussissent à prendre le pouvoir, même si "l'histoire ne se répète jamais sous la même forme" (M,189). Il n'y a que les détails qui varient.

Nous avons remarqué ailleurs qu'un changement de terminologie ne cache pas le fait que les choses se répètent. L'esclavage de l'époque pré-coloniale devient les travaux forcés de l'époque coloniale. Même quand la fin des travaux forcés est envisagée Béma parle de "travailleurs volontaires qui seraient envoyés sur les chantiers" (M,237). Après les indépendances, la capitation prélevée par les colonisateurs est remplacée par des cotisations pour le parti unique (M,266).

Nous avons noté également des ressemblances entre le comportement et les discours de Djigui et son entourage ainsi que celui de Houphouët-Boigny et son gouvernement. Tout en faisant de Djigui une parodie du leader post-colonial contemporain, Kourouma semble impliquer en même temps que dans ce cycle historique les mêmes comportements se répètent chez ceux qui sont au pouvoir.

Comme le remarque Koné (1991:178), le *monnè* du titre est "ressenti par tout le peuple", pas simplement par Djigui et son entourage. Kourouma lui-même dit que, quoique Djigui semble dominer le roman, "le personnage central du roman, c'est le peuple de Soba" (Entretien avec Magnier, 1990:93). Amondji accorde aussi une grand importance au peuple.

> Les véritables sujets de l'histoire de la Côte d'Ivoire, ce sont les masses ivoiriennes et non quelques hommes distingués par la fortune ou l'instruction, ni, à plus forte raison, un seul homme, si comblé soit-il par la «Providence» (1984:19).

Conformément à la conception cyclique de l'histoire de Kourouma, à chaque étape de

l'histoire le peuple malinké est traité de la même manière. Dans notre introduction nous avons fait mention du refrain des mots "force" et "pouvoir" dans *Monnè*. Il est à cause de cette force et de ce pouvoir que le peuple reste toujours subjugué. Le mot "force" dans le contexte de *Monnè* signifie contrainte, oppression, violence et répression, ce qui nie les sens positifs du mot pouvoir tels que droit et autorité. Koné voit même la violence comme le thème central du roman.

> (...) dans *Monnè, outrages et défis*, les sacrifices sanglants pour conjurer les mauvais sorts et rectifier le destin, l'arbitraire et la cruauté du pouvoir traditionnel, les atroces guerres coloniales et mondiales, le travail forcé et les humiliations: tout cela constitue autant de motifs qui alimentent le thème central: la violence générée par le pouvoir (1991:178).

Pour revenir à l'idée d'un cycle, Béma insiste, dans *Monnè,* sur la nécessité de répéter les mêmes stratégies violentes envers les Malinkés à toutes les époques.

> Béma exposa au capitaine comment les conquérants chaque fois obtenaient la soumission du Mandingue: des fusillades, des incendies, de la torture. Dans nos veillées, nos griots ne nous parlent que de ceux qui ont été impitoyables pour nous (M,261).

De même, quand le commandant Héraud dit que "les travaux forcés ne seront plus levés par le feu et le sang" (M,218), Djigui est choqué.

> En connaisseur suprême des hommes, du temps et de l'histoire, Djigui expliqua:
> - De même que le rat des champs ne peut être sorti de son trou sans enfumage, de même on ne peut extirper aux Nègres la capitation et des travailleurs forcés sans torture et incendie (M,219).

Les cruels sicaires de l'époque pré-coloniale deviennent les "tirailleurs violeurs" (M,194) de l'époque coloniale qui, à leur tour, sont remplacés par l'armée et la police de l'ère post-coloniale. Il y a de l'exploitation du Noir par le Noir, le travail "noir nègre" (M,84). Memmi appelle ce genre de phénomène une "pyramide des tyranneaux" (1985:45). "Chacun socialement opprimé par un plus puissant que lui trouve toujours un moins puissant pour se reposer sur lui et se faire tyran à son tour" (*ibid*).

Des commentaires sur la condition pitoyable des Malinkés paraissent comme un refrain du début jusqu'à la fin de *Monnè*. Relevons-en quelques exemples. Le narrateur/Kourouma note la cruauté dont ils souffrent, "les fusillades, cris, chicottes" (M,76) leur condition "famélique"(M,33) "squelettique[]" et "déguenillé[]" M,97), leur "dénuement", (M,110,203), leur "indigence" (M,110); le fait qu'ils sont "démunis" (M,285), souffrent d'une détresse perpétuelle" (M,202) et encore que beaucoup d'entre eux meurent au cours de l'exploitation par les différents groupes au pouvoir. Nous pouvons y ajouter des phenomènes naturels qui aggravent leur situation, comme la sécheresse et les épidémies. Vers la fin du roman, le peuple/narrateur commente que "rien n'avait changé" (M,220). On voit "les mêmes affreux lépreux, sommeilleux et aveugles" *(ibid)*. Le dernier paragraphe du roman est un résumé de tout ce dont ils souffrent, ce qui les a rendus "sceptiques, pelés, demi-sourds, demi-aveugles, aphones, bref plus nègres que nous ne l'étions avant et avec eux [les colonisateurs]" (M,287). Donc ce cycle de l'exploitation et de la souffrance du peuple fait partie d'un cycle historique triste et inéluctable selon Kourouma. Cela fait partie de la réalité africaine.

Dans *Monnè* donc, comme dans *Le Devoir de violence,* la représentation de la condition humaine d'un peuple africain est assez pessimiste. Un commentaire récent de Kourouma donne aussi une impression de son pessimisme au sujet de la condition humaine. Il raconte un élément de sa vie quotidienne: "Je (...) plonge dans un sommeil bruissant de la bêtise des hommes qui enlaidit cette planète de tant d'horreurs" (*Jeune Afrique* 1997, No.1906:83).

Pourtant, considérons en conclusion l'étendue de ce pessimisme dans le roman. La représentation du cycle pouvoir, violence, subjugation, répression, exploitation pourrait aboutir à une image déprimante, mais Kourouma ne fait pas preuve d'amertume. Il a dit: "Je

crois fermement qu'on peut critiquer sans outrances et surtout en faisant oeuvre littéraire" (Badday,1970:8). Ce sont l'humour et l'ironie qui sauvegardent d'un pessimisme extrême. Jankélévitch explique ce phénomène.

> Plus souvent qu'enthousiasme, l'ironie nous demandera résignation, patience et très commune bonne humeur (...) Il y a dans chaque instinct, dans chaque passion de quoi nous briser le coeur (...) Comment tiendront-ils tous dans notre poitrine? L'ironie est le pis-aller qui leur permet de se supporter mutuellement" (1964:176).

Une citation de Nicolas concernant *Les soleils des indépendances* est aussi pertinente.

> Mais l'humour n'est pas le mode dominant de la dénonciation. Sa présence dans le livre constitue aussi un élément de la joie d'écrire. Si l'on songe que cette oeuvre a été écrite par un homme qui peut légitimement s'estimer frustré du fruit de ses luttes, qui a subi 3 fois l'exil (...), on juge de la force de libération de cet humour et de la puissance de cette personnalité (1985:170).

De même, dans *Monnè* Kourouma dénonce par ses "vérités" et espère scandaliser, mais la joie d'écrire est toujours évidente.

C'est au lecteur d'interpréter le texte, de trouver la vérité socio-politique que Kourouma veut communiquer. Quoique la vérité promulguée par un auteur contienne forcément un élément de subjectivité, les buts de Kourouma sont clairs, en dépit de la polyvocalité de son roman. Nous sommes d'accord avec Poller (1991:243) qui dit que Kourouma ne se cache pas et ne cache pas ses intentions. Il n'épargne ni lui-même ni son peuple. Selon Poller, Kourouma montre une honnêté scrupuleuse et une lucidité parfaite dans son roman. Donc, même s'il révèle parfois une attitude post-moderniste envers l'histoire et la vérité, il croit, comme nous l'avons remarqué dans notre introduction, à la responsibilité de l'écrivain de dénoncer les maux de sa société et son attitude envers ces maux n'est pas du tout ambiguë.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES D'AHMADOU KOUROUMA

Kourouma, A. 1970. *Les Soleils des indépendances* Paris: Editions du Seuil.

- 1984 (1969). *Tougnantigui, possesseur de la vérité*, manuscrit. (1984 est la date donnée par Alain Ricard dans *Afriques Imaginaires*, p.294, mais Kourouma a écrit la pièce en 1969.)
- 1990. *Monnè, outrages et défis.* Paris: Editions du Seuil.

REFERENCES

Amondji, M. 1984. *Félix Houphouët et la Côte d'Ivoire: l'envers d'une légende.* Paris: Karthala.

Bakhtine, M. 1978. *Esthétique et théorie du roman.* Paris: Gallimard.

Baxter, M. 1988. *An Analysis of the Structural use of Music, Song and Dance in certain Novels by West African Writers in Relation to Concepts of Time.* M.A. thesis, Rhodes University, Grahamstown.

Bestman, M.T. 1981. *Sembène Ousmane et l'ésthétique du roman négro-africain.* Sherbrook, Quebec: Editions Naaman.

Bonnard, H. 1986. *Procédés annexes d'expression.* Paris: Editions Magnard.

Camara, S. 1976. *Gens de la parole: Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké.* Paris:Mouton.

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

- 1963. *La Tragédie du roi Christophe.* Paris: Présence Africaine.

Chemain, R. 1981. *La ville dans le roman africain.* Paris: l'Harmattan et ACCT.

Chevrier, J. 1984. *Littérature Nègre.* Paris: Armand Colin.

Clayton, A. 1988. *France, Soldiers and Africa.* London: Brassey's.

Clarke, P.B. 1982. *West Africa and Islam.* London: Edward Arnold.

Cornevin, M. & R. 1964. *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale.* Paris: Payot.

Cornevin, M. 1978 (1972). *Histoire de l'Afrique contemporaine de la deuxième guerre mondiale à nos jours.* Paris: Payot.

Crowder, M. 1968. *West Africa under Colonial Rule.* London: Hutchinson.

- 1974. The 1939-45 war and West Africa. *History of West Africa*, Volume 2. Editors: Ajayi A.F.A. and Crowder, M. London: Longman: 596-621

Diallo, B. 1926. *Force Bonté.* Paris: Rieder.

Dumont, P. 1983. *Le français et les langues africaines au Sénégal.* Paris: ACCT et Karthala.

- 1990. *Le français, langue africaine.* Paris: L'Harmattan.

Echenberg, M. 1991. *Colonial Conscripts. The Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857-1960.* Portsmouth, N.H.: Heinemann.

Ehrenfeld, D. 1978. *The Arrogance of Humanism.* New York: Oxford University Press.

Fanon, F. 1991 (1961). *Les damnés de la terre.* Paris: Gallimard.

Fauré, Y.A. 1989. Côte d'Ivoire: analysing the crisis. *Contemporary West African States.* Editors: Cruise O'Brien D.B., Dunn, J. & Rathbone, R. Cambridge: CUP: 59-73.

Finnegan, R. 1970. *Oral Literature in Africa.* Oxford: OUP.

Fokkema, D.W. 1984. *Literary History, Modernism and Postmodernism.* Amsterdam:John Benjamins Publishing Company (Utrecht Publications in General and Comparative Literature, Vol.19).

Gassama, M. 1995. *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique.* Paris: Karthala et ACCT.

Hallett, R. 1966. *People and Progress in West Africa.* Oxford: Pergamon.

Hanin, C. 1946. *Occident Noir.* Paris: Alsatia.

Harrow, K. 1994. *Thresholds of Change in African Literature. The emergence of a tradition.* London: James Currey.

Jankélévitch, V. 1964. *L'Ironie.* Paris: Flammarion.

Kesteloot, L. 1971. *L'Epopée traditionnelle.* Paris: Fernand Nathan.

- 1977. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature.* Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

Koné, A. 1992. Bilinguisme et écriture du français: écrire deux langues à la fois. *Le français d'aujourd'hui: une langue à comprendre.* Edité par Dorion,G., Meisner,F-J., Riesz, J. & Wielandt,U. Frankfurt am Main: Verlag Moritz

Diesterweg: 440-448.

Koné, A. 1993. *Des textes oraux an roman moderne: étude sur les avatars de la tradition orale dans le roman ouest-africain.* Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Lafage, S. 1993. French in Africa. *French Today: Language in its Social Context* (Editor, Carol Sanders). Cambridge: CUP.

Lovejoy, P.E. 1983. *Transformation in Slavery. A History of Slavery in Africa.* Cambridge: Cambridge University Press.

Manning, P. 1988. *Francophone Sub-Saharan Africa 1880-1985.* Cambridge: Cambridge University Press.

Memmi, A. 1985 (1957). *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur.* Paris: Gallimard.

Miers, S. & Roberts, R. 1988. *The End of Slavery in Africa.* Madison: University of Wisconsin Press.

Miller, C.L. 1990. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa.* Chicago: University of Chicago Press.

Monteil, V. 1980. *L'Islam noir: Une religion à la conquête de l'Afrique.* Paris: Seuil.

Morgenthau, R.S. 1964. *Political Parties in French Speaking West Africa.* Oxford: Clarendon.

Muecke, D.C. 1970. *Irony.* London, Methuen.

Ndongo, J.F. 1988. *Le Prince et le Scribe: lecture politique et esthétique du roman négro-africain post-colonial.* Paris: Berger Levrault.

Niane, D.T. 1960. *Soundjata ou l'épopée mandingue.* Paris: Présence africaine.

Nicolas, J-C. 1985. *Comprendre "Les Soleils des indépendances" d'Amadou Kourouma.* Paris: Editions Saint-Paul.

Okpewho, I. 1983. *Myth in Africa.* Cambridge: CUP.

Oyono, F. 1956. *Le vieux nègre et la médaille.* Paris: Julliard.

Page, M.E. (ed). 1987. *Africa and the First World War.* Hampshire: Macmillan Press.

Pageard, 1979. *Littérature négro-africaine d'expression française: le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique noire.* New York: McGraw-Hill.

Pascal, R. 1977. *The Dual Voice.* Manchester: Manchester University Press.

Prince, G. 1991. *Dictionary of narratology.* Aldershot: Scolar Press.

Riegert, G. 1992. *Madame Bovary, Flaubert.* Paris: Hatier.

Senghor, L.S. 1964. *Liberté 1: Négritude et Humanisme.* Paris: Seuil.

- 1990 (1964). *Oeuvre poétique.* Paris: Seuil.

Steiner, G. 1975. *After Babel: aspects of language and teaching.* London: OUP.

Suret-Canale, J. 1964. *Afrique noire. L'ère coloniale 1900-1945.* Paris: Editions Sociales.

Vinay, J.P. & Darbelnet, J. 1958. *Stylistique comparée de français et de l'anglais.* Paris: Didier.

Wauthier, C. 1964. *L'Afrique des Africains: inventaire de la Négritude.* Paris: Seuil.

Weiskel, T.C. 1980. *French Colonial Rule and the Baule peoples: resistance and collaboration, 1889-1911.* Oxford: Clarendon Press.

- 1988. Independence and the *Longue Durée*: The Ivory Coast "Miracle" Reconsidered. *Decolonization and African Independence. The Transfer of Power, 1960-1980.* Editors: Gifford, P. & Louis, W.M.R. New Haven: Yale University Press: 347-379.

Zahan, D. 1970. *Religion, spiritualité et pensée africaines.* Paris: Payot.

Zolberg, A.R. 1964. *One-Party Government in the Ivory Coast.* New Jersey: Princeton University Press.

ARTICLES

Asiwaju, A.I. 1976. Migrations as Revolt: the example of the Ivory Coast and the Upper Volta before 1945. *Journal of African History*, xvii, 4: 577-594.

Badday, M.S. 1970. Ahmadou Kourouma, écrivain africain. *L'Afrique littéraire et artistique*, 10: 2.

Bonneau, R. 1973. *Tougnantigui*, première pièce d'Amadou Kourouma: le mythe de l'indépendance absolue. *Afrique littéraire et artistique,* 27: 62-70.

Chevrier, J. 1990. Visages de la tyrannie dans le roman africain contemporain. *La deriva delle francofonie. Figures et fantasmes de la violence dans les Littératures francophones de l'Afrique subsaharienne et des Antilles.* Atti dei seminari annuali di Letterature Francofone diretti da Franca Marcato Falzoni, 5: 33-49. Bologna: CLUEB.

Echenim, K. 1970. Le féticheur dans le roman africain. *Présence francophone* 17, 3-11.

- 1978. La structure narrative de *Soleils des indépendances. Présence Africaine*, 107: 139-161.

Feuser, W.F. 1988. Myth, history and literature in Africa. *Présence africaine*, 146: 146-172.

Gonod, M. 1993. Houphouët: Adieu au vieux sage. *Paris Match*, 23 décembre: 54-69.

Hogarth. 1997. *Sunday Times*, 9 February.

Huannou, A. 1975. La technique du récit et le style dans *Les Soleils des indépendances. Afrique littéraire et artistique*, 38: 31-38.

Joseph, G. 1988-9. Free Indirect Discourse in *Soleils des indépendances. The American Journal of Semiotics*, 6, no.1: 69-84.

Kesteloot, L. 1991. Power and its Portrayals in Royal Mande Narratives. *Research in African Literatures,* 22, No.1: 17-26.

Ki Zerbo, J. 1957. Histoire et conscience nègre. Paris: *Présence africaine*, XVI.

Koné, A. 1991. Violence du pouvoir et pouvoir de la violence dans *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma. *La deriva delle francofonie. Figures et fantasmes de la violence dans les Littératures francophones de l'Afrique subsaharienne et des Antilles.* Atti dei seminari annuali di Litterature Francofone diretti da Franca Marcato Falzoni, 5: 163-182. Bologna: CLUEB.

- 1995. L'effet de réel dans les romans de Kourouma. *Etudes françaises*, 31, 1:13-22.

Kourouma, A. 1997. Une vie en un jour: Ahmadou Kourouma. *Jeune Afrique*, no. 1906: 82-83.

Lemarchand, R. 1980. The Politics of Sara ethnicity. A note on the Origins of the Civil War in Chad. *Cahiers d'études africaines,* 20: 449-471.

Magnier, B. 1990. Entretien avec A.Kourouma. *Notre Librairie,* 103: 92-96.

McGuire, J. 1992. Forked Tongues, Marginal Bodies: Writing as translation in Khatibi. *Research in African Literatures,* 23: 107-116.

Ouédraogo, J. 1996. Défis de traduction et délits d'interprète dans deux romans africains. *Etudes francophones*, printemps: 53-69.

Poller, N. 1991. An Authentic Kuruma. *Research in African Literatures*, 22, No.2: 235-243.

Ponchelet, H. 1993. Côte d'Ivoire: La mort du «prophète». *Le Point,* 1108: 41.

Stone McNeece, L. 1993. Decolonizing the Sign: Language and Identity in Abdelkebir

Khatibi's *La Mémoire tatouée. Yale French Studies,* 83, vol.2: 12-29.

Tietcheu, J. 1996. Santé. La méningite, épidémie de la pauvreté. *Jeune Afrique économie,* 217: 46-47.

Vanity of Vanities. 1994. *The Economist,* Vol.330, No.7850.

TABLE DES MATIERES

Introduction 1

Chapitre 1: La démystification de quelques notions de l'histoire de l'Afrique dans *Monnè* 10

Chapitre 2: La démystification du pouvoir traditionnel et contemporain en Afrique 50

Chapitre 3: La démystification des pouvoirs surnaturels et spirituels africains 73

Chapitre 4: Le pouvoir des gens de la parole, le role des frères de plaisanterie et la signification du silence: mensonge, vérité, protestation et résignation 90

Chapitre 5: Aspects des discours dans *Monnè* (mystificateurs et démystificateurs) 115

Chapitre 6: Aspects du style de *Monnè* 142

Conclusion: 180

Références: 186