

**DIRE LES HUMANITES DU ROMAN AFRICAIN FRANCOPHONE :
L'HOMME AFRICAIN DANS SES TEXTES****Diakaridia KONE***Maître de Conférences
Université Alassane Ouattara,
Côte d'Ivoire*konedjakson@gmail.com**Résumé :**

D'une génération à une autre, l'une des parentés thématiques les plus communes au roman africain francophone, en dépit de la diversité des ressorts esthétiques mobilisés, demeure son extrême...humanisme. Cette prégnance transgénérationnelle, ou mieux cette traversée du roman par le motif de l'humain, se construit autour d'un certain nombre de valeurs dont le dénominateur commun reste l'amour de l'homme africain envers son semblable, son autre pareil. Cependant, celui-ci, ou du moins les valeurs qui le caractérisent, semblent moins attirer l'attention des critiques que les contingences extérieures auxquelles l'homme noir est confronté et qui traduisent son rapport à l'histoire du continent. Ainsi donc, la dimension humaine du sujet africain semble relégué au second plan ; le tout se passant comme si le critique avait mieux à faire plutôt qu'à parler de l'homme noir, disons de lui-même...Le projet de cette communication, tout en s'appuyant sur une rhétorique descriptive qui empruntera beaucoup à la sociologie du texte, tente de dresser, à travers un certain nombre de romans, des figures lisibles de ces Humanités africaines.

Mots-clés : *roman africain, motif de l'humain, histoire, sociologie du texte, Humanités*

Abstract :

From one generation to the next, one of the most common thematic kinships in the French-speaking African novel, despite the diversity of aesthetic forces mobilized, remains its extreme ... humanism. This transgenerational impregnance, or better, this crossing of the novel by the motive of the human, is built around a certain number of values whose common denominator remains the love of the African man towards his fellow man, his other like. However, this one, or at least the values which characterize it, seem less attracted the attention of the critics than the external contingencies to which the black man is confronted and which translate his report to the history of the continent. Thus, the human dimension of the African subject seems to relegate to the background; all happening as if the critic had better to do rather than talk about the black man, say of himself ... The project of this communication, while relying on a descriptive rhetoric that borrows much from sociology of the text, attempts to draw, through a certain number of novels, readable figures of these African Humanities.

Keywords: *African novel, human motif, history, sociology of text, Humanities*

Classification JEL Z 0

Introduction

L'évocation des Humanités du monde noir s'est imposée comme l'un des thèmes favoris du roman africain, depuis ses origines qu'il faut rechercher du côté de Batouala de René Maran en 1921, jusqu'à nos jours. Afin de lever toute équivoque dans le cadre de cette communication, il faut préciser que le terme « Humanité » devra être compris non pas dans le sens restreint auquel l'assignent les Sciences Humaines lorsqu'elles le désignent comme étant l'ensemble des disciplines traitant uniquement des langues et des littératures anciennes, c'est-à-dire essentiellement le latin et le grec ancien¹, mais plutôt dans le sens « large » qui le renvoie à l'ensemble de tous les paradigmes ayant pour sujet central l'homme, sa pensée et le sens de sa vie. Dans un excellent article portant sur « Les valeurs culturelles négro-africaines ² », DjiboHarbi faisait remarquer que « Si l'Afrique est mineure dans le domaine technique, elle est mûre quand il s'agit de l'humain », avant d'apporter la précision suivante : « Notre humanisme s'occupe des divers problèmes de la vie pratique. Il met l'accent sur les principes qu'il faut observer pour vivre en société³ ».

Ainsi, si le concept forge globalement son intérêt dans la valorisation de l'humain, alors sa « mise en scène » dans les fictions littéraires africaines, notamment chez des écrivains comme Ahmadou Kourouma⁴, Laye Camara⁵, Massa Makan Diabaté⁶ et Fatoumata Kéita⁷, devient un intéressant lieu d'interrogation, tant il est vrai que ces huit romans socio-politiques excellent dans leur volonté affichée de faire voir une communauté spécifique africaine, celle du mandingue, telle qu'elle se présente dans son vécu quotidien.

De la sorte, mon hypothèse est d'inscrire cette contribution dans une démarche essentiellement sociologique, afin de dire/lire la manière dont ces trois romanciers, c'est-à-dire Kourouma, Camara, Diabaté et Kéita explorent et surexploitent le motif des Humanités dans leurs œuvres. De quelles Humanités spécifiques s'agit-il ? Pourquoi précisément celles-là et pas d'autres ? Au fond, quelle est la dynamique sous-tendue par la narrativisation de cette constante thématique ? Les réponses à ces questions constitueront les axes d'analyse de la présente contribution.

1. Humanisme et humanités du roman africain

1.1 La tendance humaniste et sociologique du roman africain inspiré de l'aire culturelle mandingue : état des lieux

Dire du roman africain en général qu'il accorde une grande place à la promotion et à la valorisation de l'humain, en dehors bien sûr de sa fonction première qui est de procurer le plaisir

¹ Ainsi, l'on avait pour habitudes d'entendre l'expression disait "*faire ses humanités*".

² DjiboHarbi, « Les valeurs culturelles négro-africaines », in *Mélanges*, Paris, Présence Africaine 1947-1967, p. 26.

³ Idem, p. 87.

⁴ Ahmadou Kourouma, *Les Soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.

⁵ Laye Camara, *L'Enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

⁶ Il s'agit de *Le lieutenant de Kouta*, Paris, Hatier, 1973, *Le coiffeur de Kouta*, Paris, Hatier, 1980, *Le boucher de Kouta*, Paris, Hatier, 1982.

⁷ Il s'agit de *Sous fer*, Bamako/2013, *La Sahélienne*, 2013, *Quand les cauris se taisent*, Bamako, La Sahélienne, 2017, *Les mamelles de l'amour*, Bamako, La Sahélienne, 2017.

de la lecture, revient à évoquer, sans peut-être même y faire attention, les « vertus » sociologiques du genre. Je parle bien de « vertus » sociologiques du genre car, en vérité, aucun sociologue ni romancier sérieux ne pourra dire d'une œuvre romanesque qu'elle peut remplacer un ouvrage de sociologie. En revanche, l'on peut valablement affirmer qu'une œuvre romanesque présente une dimension sociologique, à condition toutefois d'en déterminer les contours et les enjeux. Je me propose donc d'interroger dans cette contribution ce que le sociologue Bernard Lahire va appeler la « sociologie implicite » de la littérature en général mais du roman africain d'inspiration mandingue en particulier ; et cela sur la base de différentes propositions épistémologiques et théoriques formulées par des sociologues autour de l'idée selon laquelle le roman exercerait une fonction cognitive qui viendrait s'ajouter à sa fonction esthétique. En effet, tout en maintenant une frontière entre la littérature comme découlant d'un travail fictionnel – c'est-à-dire opérant une mise en forme du réel sans volonté d'atteindre une vérité scientifique – et la sociologie comme étant une discipline savante – c'est-à-dire soumise à un mode opératoire visant à établir une connaissance objective –, Lahire reconnaît que les romanciers peuvent être pourvus d'un sens du social qui peut rendre leurs récits pertinents aux yeux du sociologue en : « Mettant en scène telle ou telle partie du monde social, narrant et décrivant des relations et des interactions entre des personnages, des intrigues, des monologues intérieurs, des comportements, des destinées individuelles et parfois collectives [...], les romanciers sont toujours guidés par des schèmes d'interprétation du monde social, des connaissances plus ou moins implicites du social [...] » (Lahire, 2005, pp. 173-174).

En dehors de sa fonction esthétique qui est prédominante, le roman exerce ainsi deux fonctions, une fonction cognitive, et plus précisément descriptive, et une fonction analytique qui peuvent agir au-delà de l'intelligibilité du Moi de chaque individu pris isolément. Et si l'on considère que les problèmes que les romans permettent de résoudre ont une origine sociale, alors on commence à percevoir leur intérêt pour la connaissance sociologique.

Mais au fond, ce que Bernard Lahire désigne sous l'appellation de « sociologie implicite » du roman et dont l'enjeu de la démarche face à une œuvre romanesque est de mesurer la dose d'implication de l'écrivain au regard des propres connaissances explicites de ce dernier a, en réalité, une profonde proximité avec le réalisme et inversement. D'où la déduction faite par Jacques Dubois en ces termes : « Le romancier peut être comparé à un sociologue opérant dans la fiction et dans l'imaginaire » (Dubois, 2000, p. 13). Cette « sociologie implicite » du roman, ou mieux ce réalisme-là, après avoir connu ses heures de gloire dans la littérature occidentale, va par la suite fortement influencer les romanciers africains. Mais, chez ces derniers, à la différence de leurs pairs occidentaux, le réalisme ne sera ni une doctrine ni une école littéraire, il se manifestera plutôt à travers sa forme la plus élémentaire, à savoir la représentation des faits réels, des items socio-culturels, économiques, culturels et politiques.

Ramené au cadre spécifique de l'aire culturelle mandingue dont se réclame Camara, Diabaté, Kéita et Kourouma, le réalisme pratiqué par ceux-ci, tel dans un jeu de miroir, va se parer d'un visage spécifique prenant en compte les particularités régionales de cette espèce d'archipel identitaire¹ pour reprendre les termes de Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Dérès. Massa Makan Diabaté va d'ailleurs s'en faire l'écho en mars 1987 lors d'un entretien à la Foire du Livre de Paris en ces termes :

¹ Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Dérès, *L'archipel identitaire*, Québec, Montréal, 1997, p. 12.

« Quand je dis malien, je me sens mandingue ; il n'y a aucune différence entre Kourouma et moi, bien qu'il soit ivoirien [...] mais avec mon ami qui vient du Zaïre, il y a une réelle différence [...]. Aujourd'hui, qu'on le veuille ou non, il y a des États-Nations africains à partir de la culture, le lieu où l'on se reconnaît par rapport à l'autre¹ ».

Les « littératures nationales » qui vont en découler, dont la revue *Notre Librairie*² se fera largement le porte-parole, portent désormais les marques de certaines Humanités propres à chaque pays ou à chaque aire culturelle. De quoi s'agit-il concrètement ?

1.2 Les formes d'Humanités en promotion dans les fictions romanesques africaines inspirées de l'aire culturelle mandingue

Dans une longue interview au titre clairement approuvateur « Pour une refondation des humanités » qu'il a accordé à la revue *Présence Africaine*, le Président de la conférence mondiale des Humanités, le malien Adama Samassekou, affirmait que les Humanités, dans le contexte africain, est la célébration du génie des langues de l'Homme, le foisonnement de ses pratiques sociales, politiques, économiques, culturelles et artistiques. De telles affirmations, qui ne sont pas sans lien avec mon propos introductif, autorisent à penser que le concept affiche la centralité de l'Homme avant toute chose et exige un lien solidaire, organique et immédiat, une relation permanente, sans calcul, un élan spontané d'accueil de l'Autre... cette humanité, ou mieux cette « humanitude » pour reprendre le mot de Samassekou permet de « relier l'homme à l'homme », selon la belle expression d'Aimé Césaire, et fonde la culture de l'« être », à l'opposé d'une culture totalitaire de l'« avoir » en vogue dans les civilisations occidentales. Le roman africain, en tant que miroir que les écrivains du continent promènent sur les réalités endogènes de leur territoire, se fait l'écho de ces humanités. Le miroir que ceux-ci promènent çà et là prend la forme d'un objet autocentré reflétant à la fois les savoir-faire, les savoirs-être et les savoirs parmi lesquels la langue occupe une place de choix.

1.3 La langue, le constituant identitaire le plus fondamental

Amadou Hampâté Ba disait que de toutes les caractéristiques de la personne humaine, la langue est la plus pertinente. En tant que socle de la culture et matrice de la créativité, elle est l'instrument privilégié de construction des savoirs et de la connaissance. En 1956 déjà, à l'occasion de sa contribution au débat sur la poésie nationale intitulée « Autour des conditions d'une poésie nationale chez les peuples noirs », David Diop affirmait, avec du reste un énorme regret, que le fait d'imposer la langue du colonisateur au peuple nouvellement colonisé relevait du mépris et d'une certaine volonté d'abâtardissement :

« Le créateur africain, privé de l'usage de sa langue et coupé de son peuple risque de n'être plus que le représentant d'un courant littéraire (et pas forcément le moins gratuit) de la nation conquérante. Ses œuvres devenues par l'inspiration et le style la parfaite illustration de la

¹ Massa Makan Diabaté, « Expressions de l'Entre-cultures », Noté sur Google, Bienvenue dans Adobe Golive 5, [http : // www. Mmsh. univ-aix. fr/iea/ Clio/ numero/ 13/ partie2.html # Anch](http://www.Mmsh.univ-aix.fr/iea/Clio/numero/13/partie2.html#Anch)

² La revue *Notre librairie* consacre notamment ses numéros 83 (avril-juin 1986), 84 (juillet-septembre 1986) et 85 (octobre-décembre) à la délicate question des littératures nationales.

politique assimilationniste, provoqueront sans nul doute les applaudissements chaleureux d'une certaine critique. En fait, ces louanges iront surtout à la colonisation qui, lorsqu'elle ne parvient plus à maintenir ses sujets en esclavage, en fait des intellectuels dociles aux modes littéraires occidentales. Ce qui d'ailleurs est une forme subtile d'abâtardissement ».

Ayant ainsi très vite pris conscience de la nécessité de s'exprimer dans leur langue maternelle, les Créateurs Africains, pour reprendre la désignation de Diop, tous genres littéraires confondus, vont, bien plus tard, pousser leur audace jusqu'à transcrire de façon littérale, leur langue maternelle dans leur texte. Des poètes aux dramaturges en passant par les adeptes de la littérature orale, tous engagent leurs œuvres dans la voie de la valorisation de cet élément focal des humanités africaines. Chez les romanciers en particulier, Ahmadou Kourouma est le premier à en avoir donné le ton avec une rare réussite. En effet, à partir de *Les Soleils des indépendances*, le spécieux de la victimisation coloniale qui avait cours jusque-là dans la trame narrative des romans africains s'estompe. Kourouma engage plutôt désormais le roman africain dans un vaste processus de décolonisation politique, scriptural et culturel. Avec lui, le récit africain entame son cheminement sur une autre voie/voix de responsabilité en se rebellant contre une certaine politique impériale de la langue coloniale au profit du malinké, sa langue maternelle. Dans son texte, les exemples en la matière surabondent. Il suffit d'en énumérer quelques-uns : « Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima » (p. 7). « Un soleil avait fini » (p. 122). « Fama avait fini, était fini » (p. 205).

Il a suffi que cet auteur ivoirien trace la voie pour que plusieurs de ses pairs du continent l'empruntent. Massa Makan Diabaté est de ceux-là. Que ce soit à travers les interférences linguistiques ou même les innovations lexicales, tout participe dans sa Trilogie de Kouta d'une réelle volonté de l'auteur de changer de paradigmes afin de lui permettre de réinventer un monde fondé sur le respect de sa riche diversité culturelle et linguistique. En effet, les interférences linguistiques sont les expressions directement issues de la langue malinké et qui ont été intégrées à l'écriture de l'auteur. Elles sont, par conséquent, des condensés idéologiques propres à figurer un type d'humanités culturelles malinkés confinées dans cette langue que le romancier malien utilise pour créer un discours particulier. Dans la trilogie de Kouta, ces interférences linguistiques sont si abondantes qu'elles finissent par subvertir sérieusement le code normatif de la langue française utilisée dans les romans. Parmi ces termes intégrés à la langue française, on peut citer, entre autres, « Bélétigui-ba », « Ndatékouma-mara », « Mounafikis », « Koblanyabla » ou « Les sungurun-ba » qui signifient respectivement « Injure grossière », « Je ne me mêle de rien », « Hypocrites » ou « Les prostituées ».

Quant aux innovations lexicales, elles surabondent dans les textes. Il suffit d'en énumérer quelques-unes : « Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima » (p. 7). « Un soleil avait fini » (p. 122). « Fama avait fini, était fini » (p. 205).

Tout comme chez Kourouma et chez Diabaté, la trilogie romanesque de la malienne Fatoumata Kéita rompt très souvent avec le code normatif de la langue française classique pour tenter un dialogue intime avec la langue maternelle de l'écrivaine. Les exemples sont nombreux dans chacun des trois romans de la trilogie. Ainsi, dans *Sous fer* on peut lire des phrases tels que « ''Anw m'a mé, anw m'a mé'' pour ''Nous n'avons pas entendu (p.18)'' ou ''O kéra'' pour ''Ça, ça a été fait (p. 139)'' ». On peut aussi y lire des désignations nominales ou des substantifs tels que « ''Balimamusokuntigi (p. 18)'' pour faire allusion à ''la cheftaine des sœurs'', ''N'beren (p. 19)'' qui veut dire ''mon oncle'' ou encore ''nimogoya (p. 39) et ''kalabanté (p. 39)'' ».

signifiant successivement “coépouses” et “Embobineur”.

S’inscrivant dans cette même dynamique amorcée par *Sous fer, Quand les cauris se taisent*, le deuxième volume de la trilogie de Fatoumata Kéita, reprend lui aussi à son compte un certain nombre de termes, de phrases et d’expressions directement tirés du répertoire linguistique malinké. Il s’agit par exemple de “aller ôter du chemin le regard des siens (p. 14)” qui veut dire “mettre un terme à leur attente” ou encore “i ni sènè ! (p.16)” qui est une salutation adressée aux cultivateurs malinké lorsque ceux-ci reviennent des champs ainsi que “I ni siadiantaama !” (p. 16) signifiant “À toi la fatigue du long voyage”. L’audace linguistique de la romancière ne s’arrête là. Les mamelles de l’Amour, le troisième et dernier volume de la trilogie, est lui aussi truffé de mots et expressions directement puisés dans le répertoire linguistique malinké.

On le constate, en réaction au vaste épistémicide ayant conduit à la mort ou à l’étouffement des langues, des savoirs endogènes non européens du monde depuis le XV^{ème} siècle, ces romanciers prônent le retour aux langues premières, les langues africaines, comme pour permettre à celles-ci d’être entendues et peut-être même enseignées aussi, au même titre que les...Savoirs endogènes.

2. Les pratiques et les savoirs endogènes

En engageant un pacte de lecture avec une œuvre sociale comme *Le Boucher de Kouta* de Diabaté, aucun lecteur sérieux et attentif ne peut rester insensible à la centralité et à la récurrence du patrimoine artistique malinké qui inonde ce troisième et dernier roman de *La trilogie de Kouta*. Qu’il s’agisse du motif de la vieille tradition africaine, des alliances à plaisanteries ou encore de la « fratrie de case », pour ne citer que ces éléments-là, tout participait à l’idée que ces écrivains avaient délibérément opérés un changement de paradigme leur permettant de réactualiser ce monde authentiquement africain fondé sur la culture de « l’être » et non de l’« avoir ».

2-1-Fraternité africaine et dynamique d’une nouvelle socialité humaine

Dans son sens le plus élémentaire, la fratrie désigne l’ensemble des enfants nés d’une même parenté biologique. Ceux-ci ont en commun l’ordre du sang et de la chair. Sur la base de cette précision sémantique la plus couramment admise, Kouakou N’Guessan François révèle que dans le contexte africain la fratrie tient parfois compte d’un certain nombre de données sociologiques qui en élargissent le sens et confère à la notion une autre configuration : « Si la consanguinité est un référentiel dans la conception des liens de parenté, la conception socioculturelle dans cette parenté embrasse une réalité infiniment plus vaste et incorpore des données physiques et spirituelles, naturelles et culturelles » (Kouakou, 2013 : 23).

Les rites initiatiques en vogue dans les sociétés mandingues participent bien de la naissance de cette nouvelle reconfiguration familiale. En effet, à partir de l’acte d’initiation qui peut revêtir plusieurs formes (circoncision, kotéba, poro...) les nouveaux initiés sont désormais soumis à une fratrie de fait qui obéit aux mêmes règles de fonctionnement que celles qui existent entre frères et sœurs biologiques. Cette nouvelle fraternité socio-éducative, pour reprendre

l'expression du sociologue, devient un vecteur d'humanité et un excellent point de réflexion de l'humanisme négro-africain.

Dans *Le Boucher de Kouta*, Diabaté postule l'émergence d'une nouvelle fratrie africaine à partir de cette donnée sociologique. Ainsi, bien que n'appartenant pas à l'origine à la même famille biologique, Daouda, Solo, Vieux Soriba et Namory, à partir de l'instant où ils ont été circoncis avec le même métal et ont vécu cloîtré dans la même case d'initiation, sont désormais présentés ou désignés par le narrateur ou par eux-mêmes comme des frères. Dès lors, ils peuvent se jouer des tours, se disputer pour ensuite finir se réconciliant, car comme l'enseigne un proverbe bambara « il peut arriver que la fratrie brûle mais jamais elle ne se laissera emporter par la flamme ». Ce qui est valable pour la « fratrie de case » l'est également pour les alliances à plaisanteries.

2.2-Les alliances à plaisanteries

Le concept d'« alliances » ou de « parenté à plaisanteries », ou de « sanangouya » en malinké, bien connu dans le domaine de l'anthropologie sociale africaine, a, depuis au moins la charte de Kouroukan Fouga, été l'un des traits saillants de la culture mandingue et le socle de l'unité sociale. Véritable institution précédant toutes les autres, il permet à deux, voire plusieurs ethnies, races ou communautés de se tourner en dérision, mais aussi – et c'est là le plus important – de pacifier les rapports sociaux [...].

Les écrivains africains, en tant que transmetteurs des savoirs endogènes, se réapproprient également cette praxis patrimoniale qu'ils soumettent au jeu de la fiction afin de montrer l'un des nombreux ancrages référentiels de ses romans sociaux. La preuve, on en trouve quelques exemples saisissants à la fois dans *Les Soleils des indépendances* et dans *Le Coiffeur de Kouta*.

Dans le roman de Kourouma, le narrateur fait allusion à cette réalité lorsqu'il décrit les largesses de Fama Doumbouya à Togobala en ces termes :

« Le peu d'argent de Fama s'était dissipé plus rapidement que la fumée. Et chaque jour le cercle autour des calebasses de tô s'était élargi des camarades de classe d'âge qui avaient choisi l'heure de l'assise des repas pour venir saluer. Puis il y eut les griots (sauf Diamourou), les frères de plaisanterie qui réclamaient, et tous les autres qui gémissaient et tendaient les mains [...] » (p. 125)

Il faut, en réalité, affirmer qu'à Togobala, l'indigence matérielle des villageois pousse Fama à partager le peu d'argent dont il dispose. Parmi ceux qui sollicitent l'aide du prince malinké, se trouvent '' les frères à plaisanterie ''. En partageant avec ceux-ci, Fama accomplit un devoir. Il montre à travers ce geste de générosité que ce pacte social exige une assistance mutuelle entre alliés en toutes circonstances.

Le Coiffeur de Kouta présente l'existence de cette pratique et son fonctionnement quotidien qui ont permis à l'agent de police N'golo Konté d'ôter rapidement les menottes de Kompè Traoré, dès que chacun eût décliné son identité :

« Nous sommes donc cousins à plaisanteries, car je suis de la famille des Konté. N'golo Konté, c'est comme ça qu'on m'appelle. Tu es mon cousin à plaisanteries depuis le jour où votre ancêtre

Wulenta choisit une femme bossue tandis qu'on lui présentait les jeunes filles les plus belles du royaume. Et cette femme Bossue était une Konté » (p. 6).

L'agent de police, tout en faisant un clin d'œil à l'Histoire pour rappeler les origines de cette pratique, établit de fait une relation de familiarité entre Kompè et lui, car en tant que ''cousins à plaisanteries'', ils ont le devoir de s'entraider. Dans un cas comme dans l'autre, la pratique consiste en définitive à élargir les frontières de l'humain et à rendre le monde beaucoup plus habitable.

2.3-Les vieux motifs de la solidarité africaine et du vivre ensemble comme vecteurs d'humanité

Dans une communication qu'il a prononcé en janvier 1968 à l'occasion de la table-ronde de Niamey avec un certain nombre d'hommes de culture dont Bernard Dadié, Jacques Rabemanananjara, Djibril Tamsir Niane, Ibrahima Baba Kake, pour ne citer que ceux-là, et dont le thème portait sur « Les valeurs culturelles négro-africaines », Djibo Harbi, proviseur du Lycée Moderne de Niamey d'alors et surtout grand africaniste, affirmait qu'en Afrique « le sens de la famille est [...] une des valeurs socio-culturelles de l'Africain, chaque famille constituant une première cellule et le village, un foyer au sommet. [...] Une vraie solidarité se crée au niveau des consciences. Mon père, ma mère, mes frères sont miens, mais ton père, ta mère, tes frères sont aussi miens. Donc, les tiens sont les miens et les miens sont les tiens » (Djibo Harbi, 1968 : 88).

Partant de cette conception particulière de la notion ''famille'', voire même de la ''vie'', les romanciers africains dont nous analysons le corpus attribuent à leurs personnages des traits d'authenticité dont il faut rechercher les fondements dans l'option réaliste à laquelle ils ont très tôt adhérer. L'« aura esthétique » de cette ancienne conception de la vie est la narrativisation des vieux motifs de la solidarité et du vivre ensemble qui prennent ainsi des contours plus englobant. Leurs romans articulent l'individu dans une communauté humaine dynamique où les liens familiaux s'étendent et se reconfigurent sans distinction de race, de couleur ou d'origine biologique. L'Enfant noir¹ de Camara Laye n'échappe pas à cette praxis socioculturelle. Dans ce roman social, il n'y a pas de différence de traitement entre Laye (l'enfant biologique de la famille) et les apprentis forgerons dans la cellule familiale du père Camara : « Ces apprentis qui étaient loin de leurs parents, ma mère, mon père aussi leur donnaient une entière affection [...]. Si j'avais meilleure part dans le cœur de ma mère [...] les apprentis pouvaient se croire sur un pied d'égalité avec les vrais fils ; et quant à moi, je les considérais comme des frères aînés ». (pp. 69-70)

Autrement dit, sous l'angle de l'affection, ces enfants sont traités de la même manière : ils dormaient ensemble, mangeaient dans une assiette commune et étaient sous la garde de la même « mère » (p. 60). D'ailleurs, la présence et l'attitude de cette femme à l'égard de ces enfants renforcent le discours de l'intégration en devenant un prolongement ou une espèce de relais de la cellule familiale originelle pour les apprentis forgerons. L'aisance avec laquelle ils y vivent montre bien qu'ils sont dans un univers où le coefficient de sociabilité est totalement équitable et absolu.

¹ Camara Laye, *L'Enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

Le récit convoque aussi dès le départ une narration subjective avec la première personne Je, pour ensuite déboucher sur une subjectivité extensive dont le pronom structurant est le nous. Ainsi, dans l'univers familial des Camara, Laye est-il un « nous » extensif, incluant les autres enfants (y compris les apprentis-forgerons : « Au réveil, après nous être fait un peu prier, nous trouvions prêt le repas de midi. » (p.71).

Ailleurs, chez Massa Makan Diabaté, l'espace englobant de la petite bourgade de Kouta, apparaît également comme un univers de socialité élargie entre Vieux Soriba, Namory, Solo et Daouda. Pour chacun de ces individus, la dynamique du « je » qui fait désormais place au « nous » montre que ces protagonistes évoluent vers une figure de l'altérité, de la communauté.

Dans ces conditions, le « nous », devient l'élément structurant d'une communauté d'hommes soucieuse de vivre ensemble. Leur socialité nouvelle est désormais caractérisée par la cohésion et la solidarité. Bien sûr, les entités individuelles, les « autobiographies » restent, mais à condition qu'elles se mettent au service du corps social : « L'autobiographie d'un individu peut ainsi y être lue le plus souvent comme celle d'un groupe. L'individu qui se raconte narre, à travers sa propre biographie, celle d'un groupe et le choix de l'autobiographie n'est alors qu'une manière de rendre authentique, pour le lecteur, un témoignage sur la communauté d'appartenance¹ ».

Désir de réalisme peut-être...mais aussi et surtout volonté de louer les avantages d'un certain art de vivre qui a toujours caractérisé l'Africain.

Par ailleurs, dans *L'Enfant noir*, les habitants de Tindican manifestent ce type d'amour à Laye venu y passer ses vacances, avec un sentiment propre à l'Africain :

« Et sitôt les premières cases atteintes, ma grand-mère criait :
-Bonnes gens, voici mon petit époux qui est arrivé ! Les femmes sortaient de leurs cases et accouraient à nous, en s'exclamant joyeusement. (...) De partout elles accouraient, de partout elles venaient m'accueillir, oui comme si le chef de canton en personne eût fait son entrée dans Tindican. (pp. 43-44)

Ou encore dans *Le Boucher*...où Namory, Vieux Soriba, Solo et Daouda s'aiment et s'entraident sans retenue car chacun sait que le « je » initial a été, depuis leur circoncision, éclipsé par le « nous ». Dans un cas comme dans l'autre, on est bien là dans une phratrie de l'amour et de la solidarité.

Manifestement, l'identité remarquable de ces romans est celle de la valorisation des valeurs humaines. Cela s'explique que les ressentent toujours le besoin, non pas de rester enfermés sur eux, mais d'aller à la rencontre de l'autre, vivre avec lui, malgré les différences. Le cheminement permet, à l'évidence, de se rendre compte que la notion d'intégration est évolutive, ouverte. Il s'agit d'entrer dans un ensemble plus vaste, une communauté humaine plus dynamique qui brise les barrières de la méfiance et de la haine. Ou mieux, en privilégiant l'angle ethnographique par la convocation de cette praxis culturelle de la tolérance, ces écrivains se muent dans la peau du sociologue implicite pour proposer leur vision de l'humanisme, ou encore pour dire la chose en malinké ou en Bambara, leur perception du « maaya » africain.

¹ Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme (Dir.), *Le roman*, Paris, Hatier, 1997, pp. 16-17.

3. La narrativisation des Humanités chez Kourouma, Diabaté et Kéïta ou la célébration du « Maaya » africain

L'enjeu majeur du recours à des Humanités spécifiques africaines en général et mandingue en particulier chez Kourouma, Diabaté et Fatoumata Kéïta réside dans la volonté clairement affichée chez ces écrivains de défendre et de promouvoir une identité : la leur. Ce désir, ou mieux, cette obsession est très souvent récurrente dans les interviews, les propos et les textes de ces auteurs. Kourouma est le premier à en avoir donné le ton dès 1970 après la publication de *Les Soleils des indépendances* et je cite : « Lorsque j'écrivais *Les soleils des Indépendances*, je réfléchissais en malinké » (Kourouma, 1970 : 44). Et un peu plus tard en 1997, il affiche encore beaucoup plus clairement ses intentions en ces termes :

« Les langues européennes générées par un substrat chrétien et latin, forgées et polies par des littératures écrites, ne peuvent pas exprimer tous les sentiments et aspects des richesses culturelles de peuples dont la littérature est orale et la religion de base animiste » (Kourouma, 1997 : 135).

Dans une démarche presque similaire, Diabaté lui aussi se confesse déjà dès le premier volume de sa trilogie, *Le Lieutenant de Kouta*, en ces termes : « Mon intention était de raconter cette histoire en malinké mais la paresse m'a empêché de chercher le mot juste, d'aiguiser la phrase » (Diabaté, 1973 : 4).

S'inscrivant dans la dynamique amorcée par ses deux prédécesseurs, Fatoumata Kéïta également pose, d'une manière très intimiste, un regard sociologique sur la communauté mandingue malienne, sa société, où certaines pratiques participent au contrôle des femmes.

De fait, le choix d'une écriture à vocation résolument humaniste repose essentiellement sur une certaine philosophie de la vie, le « maaya », pour désigner la "qualité d'être humain" et dont l'enjeu majeur est de proclamer la primauté de l'homme avant toute chose. En effet, pour ces auteurs, dans l'imaginaire épistémique dominant, il ne faut en aucun cas exclure que l'Afrique joue à nouveau le rôle qu'elle remplit durant la période d'entre-deux-guerres et qui consista à concentrer en elle l'antinomie des valeurs civilisationnelles d'un Occident essoufflé (Mbembe 2013 ; Mudimbe 1982). Prenant la défense d'une telle posture idéologique, le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga écrit que celle-ci est bien une « [...] sorte de recherche collective par les individus situés à peu près de la même façon dans l'histoire. Une histoire qu'ils peuvent vivre de plusieurs manières [...] et qui exige d'eux qu'ils renouent non pas avec le passé mais avec ces actes par lesquels l'homme se situe comme humain et se maintient comme humain à travers l'histoire » (2013, p. 126). Ainsi, d'une certaine façon, on peut postuler que l'acte de création chez Kourouma, Diabaté, Camara et Kéïta revendiquent un usage philosophique des langues vernaculaires, des coutumes, et des pratiques culturelles... S'ils adoptent une position épistémique spécifique à leur groupe culturel c'est parce que précisément ils tiennent à explorer les significations d'une expérience contemporaine faite d'une tradition vivante héritée des générations qui les ont précédées mais aussi de toutes sortes d'influences endogènes. Ainsi, la langue n'a pas vocation de dévoiler les structures psychiques inconscientes de la culture malinké, mieux elle est une ressource herméneutique permettant de donner de nouvelles directions à l'investigation philosophique africaine, parce que, justement, les langues naturalisent certaines manières de penser, mais aussi permettent de sortir des orientations encouragées par le canon eurocentrique et d'identifier les faux universaux.

Conclusion

Avec la surexploitation de la langue malinké et la convocation des motifs de la fratrie de case, des alliances à plaisanteries, le « Sanangouya », de la solidarité et du vivre ensemble, Camara, Diabaté, Kéita et Kourouma inscrivent leurs univers narratifs respectifs dans une dynamique de promotion des valeurs africaines ; ce qui n'est pas sans lien avec une certaine philosophie de la vie. Cette adoption de l'humanité comme horizon éthique, cette confiance de pouvoir reconstruire un universel postcolonial assaini de toutes ses tentations impérialistes est donc tout à fait caractéristique de la position qu'adopte la philosophie africaine au sein des nombreux débats sur la décolonisation des savoirs.

BIBLIOGRAPHIE

- Barthes R. (1982). « L'effet de réel », in G. Genette (dir.). *Littérature et vérité*. Paris : Seuil, 81-90.
- Becker H. (2009 [2007]). *Comment parler de la société. Artistes, écrivains, chercheurs et représentations sociales*. Paris : La Découverte.
- Bouveresse J. (2008). *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité & la vie*. Marseille : Agone.
- Campion P. (1996). *La Littérature à la recherche de la vérité*. Paris : Seuil.
- Champy F. (2000). « Littérature, sociologie et sociologie de la littérature : à propos de lectures sociologiques de À la recherche du temps perdu », *Revue française de sociologie*, 41(2), 345-364.
- EboussiBoulaga, F. (1977). *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine.
- EboussiBoulaga, F. (2013). *Raconter la couleur du temps La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (pp. 121-135). Paris: L'Harmattan-Pensée africaine.
- KoneDiakaridia, Soro N'Golo Aboudou (dir.), *De l'Altérité à la poétique du vivre ensemble dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Kouakou N'Guessan François, *Fraternité et secret initiatique dans les cultures de tradition africaine*, Abidjan, Les Éditions Balafons, 2013.
- Lahire B. (2005). *L'esprit sociologique*. Paris : La Découverte.
- Lahire B. (dir.) (2011). *Ce qu'ils vivent, ce qu'ils écrivent. Mises en scène littéraire du social et expériences socialisatrices des écrivains*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Lassave P. (2002). *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*. Paris : PUF.
- Ledent D., « Peut-on parler d'une sociologie implicite du roman ? », in *Revue d'Anthropologie des connaissances*, 2015/3, Vol. 9, n° 3, pp. 371-386.
- MEITE Méké (dir.), *Familles, fratries, relations familiales dans la littérature française et francophone*, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafons, 2015.
- Pavel Th. (2003). *La pensée du roman*. Paris : Gallimard.