

LES TEXTES LITTÉRAIRES AFRICAINS FRANCOPHONES – UN DISCOURS CRITIQUE SUR L'ÉTAT SOCIOCULTUREL, ÉCONOMIQUE ET POLITIQUE DE LA POSTCOLONIALITÉ, Dawn Kwashie GANU (University for Development Studies), Kodjo TETEKPOR (University of Health and Allied Sciences), Mawuli Kodzo BEDUYA (Central University)-Ghana
gdawn@uds.edu.gh

Résumé

Cet article présente des textes littéraires africains francophones comme un discours engagé qui reflète et questionne l'état socioculturel, économique et politique des sociétés postcoloniales africaines. Il met en lumière comment les œuvres littéraires, écrites dans une langue héritée de la colonisation française, expriment la réalité complexe de la postcolonialité et dénoncent les effets persistants du colonialisme et du néocolonialisme sur le continent africain. Il expose aussi comment l'identité culturelle africaine se transforme face à l'imposition coloniale. Il s'appuie sur la théorie postcoloniale en adoptant une approche thématique pour montrer que la littérature africaine francophone est à la fois un miroir de la société et un moyen de prise de position critique visant à provoquer un changement social et culturel dans les pays africains francophones.

Mots clés : littérature africaine francophone, postcolonialité, identité culturelle, théorie postcoloniale, discours critique

FRANCOPHONE AFRICAN LITERARY TEXTS – A CRITICAL DISCOURSE ON THE SOCIO-CULTURAL, ECONOMIC AND POLITICAL STATE OF POSTCOLONIALITY

Abstract

This article presents Francophone African literary texts as an engaged discourse that reflects and questions the socio-cultural, economic and political state of post-colonial African societies. It highlights how literary works, written in a language inherited from French colonization, express the complex reality of postcoloniality and denounce the lingering effects of colonialism and neocolonialism on the African continent. It also shows how African cultural identity has been transformed in the face of colonial imposition. It draws on postcolonial theory, adopting a thematic approach to show that Francophone African literature is both a mirror of Francophone African societies and a means of taking a critical stance aimed at bringing about social and cultural change in Francophone African countries.

Keywords: francophone African literature, postcoloniality, cultural identity, postcolonial theory, critical discourse

Introduction

Y. Khadra (2013), dans un entretien dans le Journal de Saône-et-Loire, affirme que « La littérature n'est qu'un miroir qui nous renvoie à ce que nous sommes... ». Ce propos est une paraphrase et une affirmation des propos célèbres de Stendhal dans *Le rouge et le noir* : « Le roman, c'est un miroir que l'on promène le long d'un chemin ». Ce qui veut dire que la littérature est une réflexion sur la société dont elle appartient. Par conséquent, la littérature africaine francophone est une représentation de la réalité quotidienne de l'Afrique francophone. Une étude de la littérature africaine pointe du doigt les problèmes auxquels font face les pays dénotés ou connotés dans ces textes. Le but de la plupart des écrivains africains étant de provoquer un changement dans leurs pays en particulier, et en Afrique en général, les textes littéraires africains constituent, ensemble, un discours critique des sociétés africaines à plusieurs niveaux : socioculturel, économique et politique.

Le terme discours est polyvalent en ayant plusieurs acceptations (D. Maingueneau, 1976 et A. Carlotti, 2011). Même dans un seul domaine, plusieurs auteurs lui donnent leurs propres définitions. D. Maingueneau (2021) catégorise les définitions du discours en deux. D'abord, les définitions linguistiques qui considèrent le terme dans une perspective technique prenant en compte les concepts tels que langue/parole, discours/texte, énoncé/énonciation, etc. Puis, il y a les définitions non-linguistiques qui conçoivent le discours comme un acte langagier qui a un sens repérable dans un contexte spécifique. C'est dans cette deuxième catégorisation que cette communication conçoit le terme en adoptant deux définitions, celles d'E. Benveniste (1966) et de M.V. Ivan (2015). Selon E. Benveniste (1966, p. 242), le discours est une « énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière ». Pour M.V. Ivan (2015, p. 23), le discours c'est :

...l'utilisation (orale ou écrite) de la langue par un sujet locuteur, dans une manière propre et subjective, avec l'intention de communiquer un message à un allocataire (message au sens générique : une information, un conseil, une requête, etc.), sans que cet allocataire (ou destinataire) soit nécessairement présent physiquement devant le locuteur.

Ces deux définitions reconnaissent que, d'abord, un discours doit avoir un locuteur, qui veut dire l'émetteur ou le créateur, et un auditeur (allocitaire) qui est le récepteur. Deuxièmement, qu'il existe un message ou une communication particulière dans un discours, sans quoi l'énonciation perd sa discursivité. La définition de Benveniste indique de plus le but ultime d'un discours qui consiste à influencer l'auditeur ou le récepteur, peut-être à agir ou à prendre une position. M.V. Ivan souligne le fait que les deux acteurs ne doivent pas nécessairement être ensemble, dans un même endroit pour qu'il y ait un discours. C'est-à-dire qu'un discours peut franchir les limites du temps et de l'espace. Le discours est donc l'emploi de la langue (à l'oral ou à l'écrit) pour communiquer un message et/ou influencer des individus ou des groupes d'individus. Dans le contexte littéraire, le texte littéraire peut être considéré comme un discours ; l'auteur étant le locuteur, et

le lecteur, l'allocataire (auditeur ou récepteur). C'est un discours dans un contexte où les actants ne se trouvent pas physiquement en contact comme l'a remarqué M.V. Ivan. Le message se dégageant d'un texte littéraire serait une prise de position de son auteur(e) à propos d'un sujet donné dans un débat. L'auteur du texte littéraire invite son lectorat en adoptant de différentes techniques de persuasion pour que celui-ci s'aligne sur sa prise de position.

A.G. Britwum (1989) affirme que chaque auteur d'un texte littéraire présente dans son texte, consciemment ou inconsciemment, une prise de position. C'est cette prise de position qui constitue le message – le discours dans le texte. Le désir de faire passer ce message est l'une des motivations majeures d'un auteur qui décide de créer un texte littéraire, surtout en Afrique. J. Rabemananjara (1957) avertit que les écrivains africains ne doivent pas se contenter de créer « l'art pour l'art », car l'Afrique fait face à beaucoup de problèmes qui exigent des solutions. Cet avis est partagé par d'autres intellectuels africains, y inclus S. Adotevi (1972) et M. Beti (cité dans B. Mouralis, 1981). L'implication en cela c'est que les auteurs africains doivent prendre des positions sur les soucis de leurs sociétés et ne pas créer des œuvres littéraires sans valeurs développementales.

La postcolonialité fait référence à ce qui suit, ou est la conséquence de la colonisation (L.S. Rukundwa et A.G. van Aarde, 2007). Les sociétés africaines francophones doivent leur présente dénomination au fait de la colonisation française. La langue française dans laquelle sont écrits les textes littéraires francophones est un leg colonial qui a été imposé à l'Afrique. Bien que les pays africains francophones soient en principe indépendants aujourd'hui, ils restent toujours sous l'influence et les effets de la colonisation. Il est facile de postuler que les cicatrices de la colonisation ne disparaîtront pas sur l'Afrique, car la culture africaine avait subi une grave mutilation qui se reflète dans la vie socioculturelle, économique et politique des pays de l'Afrique francophone leur donnant une nouvelle identité qui, dans la plupart des cas, désoriente les membres de ces sociétés.

Étant donné que la littérature dépeint la société, le but de cette communication est de démontrer comment les textes littéraires des auteurs francophones constituent un discours, une prise de position critique sur l'état de leurs sociétés perpétuellement impactées par leurs passés coloniaux et leurs présents néocoloniaux. Elle présente les remises en question des idées et systèmes qui soutiennent l'état socioculturel, économique et politique de postcolonialité dans les sociétés africaines francophones.

Le cadre théorique adopté dans cette communication est la théorie postcoloniale. J-M. Moura (1999, p. 11) décrit cette théorie comme constituée de « pratiques de lecture et d'écriture intéressées par les phénomènes de domination, et plus particulièrement par les stratégies textuelles de mise en évidence, d'analyse et d'esquive des idéologies impérialistes. ». Cette théorie explore les effets du colonialisme sur la société moderne, surtout celles qui ont subi la colonisation. Dans cette théorie on distingue « post-colonial », un terme désignant la temporalité, c'est-à-dire ce qui suit chronologiquement le colonial, et « postcolonial » un terme

non temporel, logique, désignant les effets ou conséquences de la colonisation. Ainsi, cette théorie peut s'appliquer aussi aux littératures des pays colonisateurs ainsi que les pays colonisés.

Cette théorie fait son entrée dans le monde critique suite à la publication du livre de E. Saïd (1977), *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. Dans ce livre, Saïd postule que la désignation de l'endroit géographique que nous appelons maintenant le Proche Orient est une création impérialiste pour distinguer l'Europe de ce sous-continent. Pour Saïd, cette distinction n'est pas uniquement géographique, mais aussi culturelle, politique et économique. C'est cette désignation qui permet à l'Europe impérialiste d'imposer sa culture sur les gens de la région. De cette idée de Saïd naît une nouvelle interprétation des divisions géopolitiques du monde – nord-sud, pays développés et pays non-développés (en voie de développement). Plus tard se développe de cette idée, le courant nommé les études postcoloniales qui est à la base de la théorie postcoloniale.

Comme déjà indiqué plus haut, le fait de l'existence d'une Afrique francophone est dû au fait colonial devenu la réalité irréfutable du continent. La majorité (pour ne pas dire tous) des textes littéraires francophones fait partie de ce cadre, car ils sont nés en conséquence de la colonisation. Les problèmes auxquels font face l'Afrique francophone sont liés à son passé colonial, et tant que l'Afrique ne peut pas se défaire de son passé colonial, il sera difficile d'analyser ses problèmes sans référence au colonialisme. La théorie postcoloniale examine l'identité, les problèmes socioculturels, économiques et politiques des sociétés modernes : les sociétés colonisées et colonisatrices

Cette communication adopte une approche thématique et textuelle qui consiste à identifier comment les idées évoquées dans ce sujet sont traitées dans les œuvres littéraires africaines francophones. L'approche thématique selon P. Paillé et A. Muchielli (2021, p. 267) consiste « à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus... ». Cet article présente une vue panoramique de la littérature africaine. Il analyse des textes des auteurs de l'époque coloniale tel que Léopold Sédar Senghor et de la période de l'après indépendance tels que Sembène Ousmane, Amadou Kourouma et Jean Marie Adiaffi. Il intègre également la perspective féminine en incluant deux romans d'Aminata Sow Fall. Cette étude débute avec une exposition du débat sur l'identité africaine ; puis elle analyse l'état socioculturel, économique et politique des sociétés postcoloniales africaines comme présenté dans les textes littéraires francophones.

1. L'identité africaine

1.1. Le rejet de l'identité imposée

L'un des premiers soucis des premiers écrivains africains a été de défendre et promouvoir l'identité culturelle de l'Africain. L'administration coloniale française, par l'adoption de la politique d'assimilation, avait voulu altérer l'identité africaine pour créer des Africains qui seraient français dans leur mentalité.

Pourtant, cette entreprise a été un échec comme noté par J.P. Sartre (1948, p. ix) qui posait les questions suivantes :

Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ?

Les écrivains de la négritude, Senghor, Césaire, Damas et les autres se sont révoltés contre l'idée que l'Afrique n'avait pas de civilisation et que l'Africain n'avait pas d'identité. Dans leurs poèmes et œuvres critiques, ils mettent en lumière l'identité africaine bafouée mais indomptable. Le fameux poème de L.S. Senghor, « *Femme noire* », du recueil *Chants d'ombre* (1945) célèbre la beauté de la culture et la civilisation africaine. Ce poème remet en question la thèse selon laquelle l'Afrique n'avait pas de civilisation avant la colonisation. Le vers « Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté ! » connote le fait que l'Afrique est le berceau de la civilisation. C'est un poème qui évoque le passé glorieux de l'Afrique reconnu dans l'histoire des empires précoloniaux tel que le Songhaï et le Mali. L'indomptabilité de la culture et l'identité africaine s'exprime dans le vers « Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans l'Éternel ».

La carte d'identité de Jean Marie Adiaffi dénonce et rejette la nouvelle identité imposée à l'Africain par la colonisation impérialiste. Cette nouvelle identité résultant de la colonisation est ancrée dans la possession d'une carte d'identité que l'individu doit porter sur lui à chaque moment. L'intrigue de ce roman tourne autour de la carte d'identité de Méléđouman, le prince traditionnel de Bettié, convoqué par le commandant de cercle qui lui demande de produire sa carte d'identité qui permettra de l'identifier. Pourtant, pour Méléđouman, l'Afrique a ses propres critères d'identité qui ne peuvent pas être réduits sur une petite carte.

Qu'est-ce que c'est que cette histoire de carte d'identité ? Regardez-moi bien. Sur cette joue, cette marque que vous voyez, c'est ma carte d'identité. J'ai sur mon corps d'autres marques qui concourent à la même démonstration. S'additionnent pour donner la même preuve. La preuve par le sang de ce que je suis. Ce sont mes ancêtres qui sont fondateurs de ce royaume, de cette ville. Tout ici constitue ma preuve et ma carte d'identité. Puisque tout ici m'appartient et atteste ce que je suis, qui je suis. (J.M. Adiaffi 1980, p. 27)

Dans cet extrait ci-dessus, nous voyons le rejet total de l'identité abstraite clouée dans la gorge de l'Africain par le colon impérialiste. Les marques tribales sur le visage, la généalogie et le statut social de l'individu, ainsi que sa profession constituent des indices de l'identité de l'Africain repérable par tout le monde dans sa communauté. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette soi-disant identité, antérieure à l'avènement de la colonisation, perdure à ce jour, sans répit.

1.2. La subversion langagière comme authentification identitaire

Le rejet de cette imposition trouve à nouveau son expression dans cette stratégie de subversion et de brisure des formes canoniques de la langue française.

La colonisation française ayant lourdement hypothéqué le développement et l'enseignement des langues africaines dans les écoles coloniales, la conséquence est telle que les intellectuels africains francophones n'ont pas de choix, sauf d'opter pour la construction de leurs arts littéraires dans le français – langue du colonisateur. Mais, afin de donner une allure africaine à cette langue, certains écrivains décident de l'africaniser en lui imposant des structures et saveurs de leurs langues locales.

L'une des figures phares de ces écrivains emblématiques africains ayant diligenté cette révolution scripturale du français n'est autre que l'ivoirien A. Kourouma dont le roman *Les soleils des indépendances* (1968) marque un départ radical du français canonique. Dans ce roman – *Les soleils des indépendances*, on voit des tournures comme : « Ibrahima a fini » (p. 9), au lieu de « Ibrahima est mort » et « s'excitait comme un grillon affolé et se hissait sur la pointe des pieds pour égaler Fama en hauteur » (p. 14) des tournures tirées de la manière de parler malinké.

Aussi, relève-t-on, entre autres, l'exemple ci-dessous :

Il était à l'autre bout du pont reliant la ville blanche au quartier nègre à l'heure de la deuxième prière ; la cérémonie avait débuté. Fama se récriait : « Bâtard de bâtardise ! Gnamokodé ! » Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! le soleil ! le soleil des Indépendances maléfiques remplissait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi. Et puis les bâdauds ! les bâtdards de bâdauds plantés en plein trottoir comme dans la case de leur papa. Il fallait bousculer, menacer, injurier pour marcher. Tout cela dans un vacarme à arracher les oreilles [...] (A. Kourouma 1968, p.10.)

Comme on l'observe, dans cet extrait infecté de grossièretés et d'insultes, le conteur ivoirien, lui-même d'origine Malinké, sans ménagement, fait usage du terme malinké « gnamokodé » qui signifie des fils de putains tout en portant un regard critique sur les années d'indépendances en Afrique et en fustigeant ainsi leurs méfaits. Fama, un prince Doumbouya, se hâte d'arriver aux funérailles, espérant repartir avec une partie des dons distribués à l'issue de la cérémonie.

Il convient de noter que les colons impérialistes ont, depuis la nuit des temps, affiché une volonté de banaliser, voire discréderiter et même décimer au passage les langues, cultures et histoires du continent africain. Nul ne saurait oublier l'image de ce petit objet, ce symbole que les écoliers noirs colonisés devaient porter autour du cou lorsqu'ils s'exprimaient dans leur langue maternelle, c'est-à-dire une autre langue que le français. Il faut noter que les cicatrices psycho-émotionnelles engendrées par cette humiliation participe encore aujourd'hui à l'ancre d'un inconscient scolaire colonial.

Pour cela, nombreux sont des écrivains africains qui, à bras-le-corps, ont eu le courage de prononcer une diatribe fulgurante contre cet état de dénigrement à travers leurs écrits. Ainsi, à l'instar du congolais Sony Labou Tansy, et à propos de ce mot malinké ci-dessus et d'autres qui abondent dans les *Soleils des Indépendances*, Kourouma introduit avec impertinence, sa langue maternelle, surtout l'oralité. Cet emploi particulier du malinké en français relève d'une

stratégie à outrance de subversion des règles classiques de la langue colonisatrice opérant de cette manière. Il peut être considéré soit comme un viol, une provocation, un détournement ou carrément une brisure quasi permanente de l'harmonie de la langue de Bossuet. Et ceci, afin de faire valoir les langues africaines au dépend de celle qui leur ont été imposée par le truchement des coups de baïonnettes, du vol et des subterfuges.

Donc, l'effet que revêt cette nouvelle écriture n'est autre qu'une forme de résistance et de contestation des normes et conventions linguistiques. Elle confère aussi une nouvelle identité à l'ouvrage et à l'Afrique dont il s'agit dans le roman et partant, une manière de décoloniser l'imaginaire africain. Bien que le but primordial de la littérature, pour beaucoup d'écrivains, ne soit pas l'art pour l'art, il n'en demeure pas moins que la création littéraire ne peut guère faire abstraction complète de l'esthétique. Donc, pour les écrivains comme Ahmadou Kourouma, Kangni Alem, Armand Gauz et autres, l'esthétique africaine doit avoir sa propre identité.

2. Critique socioculturel, économique et politique

Selon É. Dufour (2023), la critique sociale est une forme de réflexion ou d'analyse visant à remettre en question les structures, les normes, les comportements ou les institutions d'une société, en mettant en relief ses injustices, ses contradictions ou ses dysfonctionnements. Les textes littéraires africains francophones exposent certaines réalités socioculturelles, économiques et politiques des sociétés dont ils émanent.

2.1. La réalité socioculturelle

La littérature africaine francophone est un discours critique sur la réalité socioculturelle contemporaine des auteurs et de leurs sociétés. Cette réalité issue du passé colonial n'a pas beaucoup changé. F. Fanon (1961) déplore l'absence des institutions de socialisation dans les sociétés colonisées pour médier l'interaction entre le peuple et les forces de l'ordre. Dans les sociétés occidentales, ces institutions telles que l'église et les écoles interviennent entre les forces de l'ordre et l'individu qui va à l'encontre de la loi. Malheureusement, selon Fanon, les Africains qui vivent dans les sociétés colonisées doivent faire face à la violence crue et directe des forces de l'ordre sans aucune médiation ou mitigation.

Aux colonies, l'interlocuteur valable et institutionnel du colonisé, le porte-parole du colon et du régime d'oppression est le gendarme ou le soldat. Dans les sociétés de type capitaliste, l'enseignement, religieux ou laïque, la formation de réflexes moraux transmissibles de père en fils, l'honnêteté exemplaire d'ouvriers décorés après cinquante années de bons et loyaux services, l'amour encouragé de l'harmonie et de la sagesse, ces formes esthétiques du respect de l'ordre établi, créent autour de l'exploité une atmosphère de soumission et d'inhibition qui allège considérablement la tâche des forces de l'ordre. Dans les pays capitalistes, entre l'exploité et le pouvoir s'interposent une multitude de professeurs de morale, de conseillers, de « désorientateurs ». (F. Fanon, 1961, 41-42)

Pire encore c'est le fait que cet état de chose va continuer même après l'accession à l'indépendance de ces pays. Les sociétés de l'après l'indépendance dans les pays africains francophones ont vu une transformation dégradante de la vie socioculturelle que déplorent plusieurs écrivains dans leurs textes. *Le revenant* d'A.S Fall (1976) dépeint une société sénégalaise régie par le faste et la folie de grandeur qui pousse l'individu dans des dépenses folles, et à la fin, la destruction. Ce roman raconte l'histoire de Bakar, un garçon d'une famille indigente qui doit prendre un emploi à la poste à quinze ans pour soutenir la famille. Par force de travail dur, et des études supplémentaires, il progresse et occupe le poste de responsable des chèques postaux Il se marie à une jeune femme d'une famille de la classe moyenne. À la naissance de leur premier enfant, Bakar est poussé par sa sœur à faire des dépenses folles pour créer une fausse impression d'ostentation. N'ayant pas les moyens pour ce train de vie, Bakar vole l'argent des chèques postaux un vol qui sera découvert plus tard. Il est emprisonné et il perd tout, sa femme, sa fille et la chance d'un nouvel emploi. Ignoré et méprisé par cette même sœur qui l'a poussé dans cette situation, il décide de se venger de cette sœur qui devient riche grâce au mariage avec un homme riche. Il blanchit sa peau et feigne sa noyade à la plage. Le jour de ses funérailles, il apparaît le soir prétendant être son fantôme pour récupérer l'argent donné à sa famille comme don de funérailles. La sœur croyant voir un revenant devient folle.

Par ce roman de mœurs, A. S. Fall dénonce une nouvelle société sénégalaise régie par l'argent, le faste et l'ostentation. Cette nouvelle société a perdu toutes ses valeurs traditionnelles. Les histoires bien connues dans cette société sont altérées en faveur de ceux qui ont de l'argent, peu importe la source de leurs richesses. Cette perte de valeurs traditionnelles est le résultat de la longue période de colonisation qui déstabilise les systèmes traditionnels créant l'hybridité angoissante. Bien que l'Africain ne puisse pas se défaire complètement de la culture traditionnelle, il doit aussi faire face à son passé récent et au présent postcolonial dans lequel il doit exister et survivre. L'hybridité, un concept clé de la postcolonialité attribué à H.K. Bhabha (2007) explique la formation d'une nouvelle identité à partir de l'interaction entre deux différentes identités. Jeannotte (2010, p. 298) note que l'hybridité « déstabilise à la fois l'ordre colonial et la relation oppositionnelle du soi à l'autre », ce qui est évident dans ce roman où la nouvelle société postcoloniale est un métissage des systèmes traditionnels et coloniaux.

Un autre roman qui affronte les problèmes socioculturels de l'Afrique francophone post-indépendante c'est *Le mandat* de S. Ousmane (1966). Ce roman fait une peinture d'une société pourrie où règnent la corruption et l'escroquerie. Ibrahima Dieng, chômeur, perd son travail suite à sa participation à une grève pour demander des meilleures conditions d'emploi. Il vit dans un bidonville avec ses deux femmes et enfants. Ibrahima Dieng reçoit un mandat de vingt-cinq mille francs CFA (5000FF) d'un neveu en France, une somme colossale pour les habitants d'une communauté où règnent la pauvreté et la misère de formes pires. La tentative d'encaisser cette somme constitue l'intrigue de ce roman qui nous lance dans le monde pétrifiant de l'effroyable bureaucratie, de la corruption et de

l'escroquerie. Le protagoniste naïf devient la proie de tout le monde qui entend la nouvelle de son mandat. Enfin, un membre de sa famille qui promet de l'aider à encaisser l'argent le lui vole et lui donne un sac de riz que la communauté partage sans considérer les pleurs d'Ibrahima Dieng.

2.2. Dénonciation de la fausse religion et la religiosité

La vie religieuse dans les pays francophones n'a pas échappé aux yeux critiques des écrivains africains francophones. La situation économique déplorable qui s'installe dans ces pays après l'indépendance crée la condition fertile pour la floraison du charlatanisme. Selon G. Schweiger (2019), les habitants des banlieues pauvres se servent de la religion pour atténuer ou dissimuler leurs conditions de vie pénibles et donner du sens à leur vie. La colonisation avait laissé dans son sillage des sociétés où vivre au jour le jour était une question de survie pour la majorité. Cette quête de survie pousse les gens dans la vulnérabilité. En effet, ceux-ci deviennent une proie facile pour d'autres personnes qui profitent de l'opportunité pour les exploiter.

Dans *Allah n'est pas obligé*, Kourouma se moque de l'emploi ridicule du coran et de la religion musulmane. Le roman déplore aussi comment la religion islamique est exploitée par certains gens de mauvaise volonté pour escroquer de l'argent et les biens des autres, même les enfants. Ces charlatans constituent aussi l'épine dorsale des guerres civiles qui ravagent le continent africain. Dans ce roman, ce fait est exposé par le personnage de Yacouba, un charlatan qui se présente aux soldats des guerres civiles du Libéria et de la Sierra Léone comme un *grigriman*, quelqu'un avec le pouvoir surnaturel de fabriquer des charmes contre les balles pour assurer la victoire du groupe auquel il est allié dans un combat. Il en profite pour amasser de l'or qu'il garde sur lui. Cet auteur dénonce ainsi la superstition et la religiosité excessive des Africains qui constituent les causes de l'état du sous-développement du continent.

A.S. Fall (2005) dans *Festins de la détresse* expose et dénonce, elle aussi, le charlatanisme religieux qui caractérise les sociétés africaines postcoloniales rongées par la pauvreté débridée et le manque. Le personnage de Weurseuk, dans ce roman, illustre comment les gens sans éducation profitent des exigences religieuses et culturelles pour exploiter les autres et leur extorquer de l'argent. Weurseuk, un homme totalement illétré, se trouve toujours dans les lieux et situations de deuil sous prétexte de prier pour les défunt ; pourtant la présence des gens comme lui oblige les familles endeuillées à leur donner à manger selon les exigences sociales. Ils reçoivent aussi de l'argent pour leur service peu sollicité – la récitation des versets du coran. Fara, un autre personnage dans le roman, un vrai clergé islamique, explique la situation de Weurseuk en disant que « si on analyse la réalité sans émotion, force est de constater que Weurseuk et compagnie jouent leur survie sur un registre sûrement contestable, mais admis dans notre société... » (A.S. Fall, 2005, p.61). Ainsi, il est clair que la question de survie dans les sociétés africaines est la force qui pousse les gens dans le charlatanisme.

Et à ce propos, une incursion dans *Les Soleils des Indépendances* de Kourouma par l'entremise de l'extrait ci-dessous devient plus éclaircissant :

Et quand la confiance s'ébranla, il l'exhorta à prier Allah afin que lui Fama arrive à s'acquitter, car par ces durs soleils des Indépendances, travailler honnêtement et faire de l'argent tient du miracle, et le miracle appartient à Allah seul qui par ailleurs distingue le bien du mal. Fama tourna à gauche ; la mosquée des Dioulas était là. Les bas-côtés grouillaient de mendiants, estropiés, aveugles que la famine avait chassés de la brousse. Des mains tremblantes se tendaient mais les chants nasillards, les moignons, les yeux puants, les oreilles et nez coupés, sans parler des odeurs particulières, refroidissaient le cœur de Fama. Les mendiants entassés dans l'encoignure s'épouvantèrent et miaulèrent d'une façon impie et maléfique qui provoqua la foudre. Le tonnerre cassa le ciel, enflamma l'univers et ébranla la terre et la mosquée. (A. Kourouma, 1968, p.17)

Cet extrait, somme toute scatologique, met en évidence le chaos des Indépendances et replace de droit la question de la brouille autour de la religion et de la spiritualité comme outil impérialiste lors de la colonisation. La religion, étant le dernier recours du peuple, se voit dénuée de toute efficacité escomptée. Kourouma paraît ne pas exclusivement construire l'oralité pittoresque, il la porte à son comble. Non seulement Fama, ou les griots mais aussi toutes les religions confondues se retrouvent impuissantes. Qu'il s'agit des questions des croyances animistes traditionnelles, de la magie ou de l'Islam, on remarque, à travers ce discours singulier, une véritable action de sape.

La religion, la spiritualité n'offre rien et ne répond plus aux doléances de l'homme ; soit parce qu'elle n'est qu'une songerie, soit parce que les habitants ne sont plus à même de la pratiquer comme cela se doit. Le lien entre le héros et les dieux est à bout de force, plus possible, parce que leur communication est devenue quasi inexistante.

Le conteur ivoirien relate différents sacrilèges venant de Fama. Le premier par rapport aux insultes proférées à la mosquée lorsqu'il pense aux Indépendances ; un autre, quand il relate les chimères du personnage sur sa femme Salimata. Le prince n'arrive plus à s'absorber dans les supplications, il perd le contrôle et dans un style scatologique, l'auteur de *Les soleils des indépendances* fait montre de l'ambivalence et de l'absurdité du Malinké qui est musulman mais qui se donne aux pratiques fétichistes, or l'Islam n'admet pas les autres pratiques religieuses. Les lignes qui suivent l'illustrent davantage :

Pour Salimata, Tiécoura le féticheur demeura plus qu'un totem ! un cauchemar, un malheur. En vérité, quand même il n'aurait pas rappelé le viol, Tiécoura dans la réalité nue était un bipède effrayant, répugnant et sauvage. Un regard criard de buffle noir de savane. Les cheveux tressés, chargés d'amulettes, hantés par une nuée de mouches. Des boucles d'oreilles de cuivre, le cou collé à l'épaule par des carcans de sortilèges comme chez un chien chasseur de cynocéphales. Un homme dont l'ombre, la silhouette et l'effluve même de très loin suffisaient pour que Salimata ait la nausée, l'horreur et le raidissement [...] Baffi puaît un Tiécoura séjourné et réchauffé, même démarche d'hygiène, mêmes yeux rouges de tisserin, même voix,

même souffle ; il résonnait en Salimata et la raidissait. Depuis des mois Salimata n'avait pas traversé des jours aussi maléfiques. Il fallait partir au marabout pour découvrir la cause [...] Son marabout ... Abdoulaye réussissait à détourner les plus terribles sorts. Pour la troisième fois elle passa la lagune mais plus malheureuse, plus indignée. Ah ! l'ingratitude des nécessiteux nègres ! Leur misère n'était que la colère d'Allah provoquée et méritée. Salimata continuera à faire l'aumône mais seulement aux vrais nécessiteux, jamais plus aux truands, paresseux de chiens errants ! (A. Kourouma, 1968, p. 23)

En effet, pourquoi Salimata ne connaît-t-elle pas le fruit de l'utérus ? Est-ce une fatalité ? Pourtant le Prince Doumbouya pouvait attester de sa piété. Qu'elle se comporte comme une vraie musulmane ! Mais que n'a-t-elle pas enduré ? Les supplications, l'incision clitorale, le viol, les sacrifices, le marabout et autres. « Mais le ventre restait sec comme du granit » (A. Kourouma, 1968, p. 28). Ni prières, ni marabouts, ni magie ne délivrent Salimata de son infertilité – une situation qui prononce une diatribe contre l'usage de la religion comme outil indispensable des colons.

2.3. La réalité économique

Depuis la période coloniale jusqu'à nos jours, le désir le plus ardent de la population africaine a été l'émancipation économique qui lui échappe. Ce fait se reflète aussi dans la littérature africaine francophone. *Le mandat* de Sembene Ousmane est la peinture d'une société rongée par le chômage, la pauvreté et la destitution. De même, le roman *Les soleils des indépendances* d'A. Kourouma montre la déception des gens, comme Fama Doumbouya, qui espéraient une meilleure situation économique avec la venue de l'indépendance. Fama, prince africain déchu, avait lutté dans le mouvement indépendantiste de son pays, la République des Ébènes, avec l'espoir d'obtenir un poste dans le nouveau gouvernement, il espère au moins la direction d'une société commerciale. L'indépendance venue, Fama découvre avec amertume que sa situation ne changera pas. Il est arrêté et incarcéré pour avoir raconté un rêve à propos d'une subversion du gouvernement et du parti unique. À sa sortie, il essaie de regagner son ancien royaume dans la voisine République du Nikinai, mais il tombe en traversant la rivière qui sépare les deux pays et est dévoré par des crocodiles sacrés de la rivière. La situation de Fama et d'autres personnages dans le roman est un outil de remise en question de la déception des gens dans les sociétés africaines francophones. La transformation économique espérée dans ces sociétés en tant que fruit de la libération du joug colonial ne s'est pas concrétisée, laissant ces sociétés toujours dépendantes économiquement de leurs anciens maîtres colons.

2.4. La réalité politique

Enfin, dans les textes littéraires africains francophones, on trouve une remise en question du système politique colonial de l'époque pré indépendance qui n'a malheureusement connu aucun changement après l'accession à l'indépendance. Les structures coloniales restent intactes dans ces pays ; ce qui a changé ce sont les

personnages au sommet de l'état – le remplacement de l'homme blanc par l'homme noir. Dans peu de temps, les régimes post indépendants des pays francophones se sont transformés en régimes despotes au rang desquels se trouvent « des timoniers » et des partis uniques.

En attendant le vote des bêtes sauvages d'A. Kourouma (1998) trace le développement de ces régimes depuis l'époque coloniale et leur prise en charge par les dirigeants africains après l'accession à l'indépendance. L'auteur déplore et fustige la transformation de ces pouvoirs en régimes dictatoriaux et meurtriers rendant plus cauchemardesque la vie au peuple. Ce roman raconte les événements dans « La république du Golfe », un pays fictif dont les descriptions s'apparentent à la république du Togo, un ancien territoire sous tutelle française qui, pour près de quarante ans, a été dirigé en main de maître et sans partage par un certain Sergent-Chef – Étienne Gnassingbé Eyadema, un dictateur crapuleux. Faut-il noter que Koyaga et le feu Eyadema partagent les mêmes caractéristiques sur le plan caractériel.

Ainsi, après l'accession au pouvoir suprême par le truchement d'un coup d'état sanglant, Koyaga, ce timonier et père de la nation entreprend un long voyage initiatique auprès des maîtres de l'absolutisme et du parti unique afin de s'initier et affûter ses compétences dans la pratique et le jeu de la dictature. Il commence sa visite par la République de la Côte des Ébènes où règne le potentat au totem caïman, Tiekoroni. Là, il apprend d'importantes règles de gouvernance absolue, la dictature. Il se rend après au Pays aux Deux Fleuves, celui du sanguinaire au totem hyène, l'Empereur Bossouma. Si Tiekoroni l'a fait promener à se rompre dans une vaste plantation, Bossouma lui fait découvrir sa prison de Ngaragla et le parc impérial d'Awakaba. Koyaga poursuit sa tournée avec la République du Grand Fleuve dont le Président est le dictateur au totem léopard. Celui-ci fit découvrir à Koyaga son village natal, Labodite, créé de toutes pièces à la mort de sa femme Annette. Pour boucler son voyage initiatique, Koyaga se rend aux pays des Djebels et du Sable du tortionnaire au totem chacal. C'est ce dernier qui recommanda à Koyaga de ne point divulguer sa date de retour au pays.

Les conseils reçus pendant ces visites encouragent Koyaga à s'allier à l'Occident, surtout la France métropolitaine ; ce qui implique qu'il dépende de l'ancien colonisateur. Il est aussi conseillé d'opprimer son peuple pour assurer la longévité de son régime. Ainsi, la réalité politique au quotidien des citoyens de la République du Golfe, à l'instar d'autres pays africains francophones, n'est autre que le régime sans partage et l'oppression. Tous les dirigeants de ces pays sont présentés comme dictateurs dans le roman ; le terme devient synonyme de « président » ou « chef d'état », renforçant davantage la corrélation étroite entre le totalitarisme et la réalité politique de l'Afrique francophone postcoloniale.

Pourtant, le peuple opprimé ne restera pas docile pour longtemps. La conséquence de la mauvaise gouvernance caractérisant ces pays sera les soulèvements populaires que prédit S. Ousmane (1973) dans *Xala* et les guerres civiles racontées dans *Allah n'est pas obligé* d'A. Kourouma (2000). *Xala* est une dénonciation de comment les nouveaux dirigeants post-indépendants se sont

emparés du pouvoir pour opprimer le peuple. Elhadj Abdou Kader Bèye, le président de la chambre de commerce de son pays est atteint d'une impuissance sexuelle lors de son troisième mariage. Il dépense toute sa fortune en cherchant un remède, mais à la fin il découvre que la cause de cette maladie est une malédiction d'un mendiant dont il avait pris les terres. Pour sa guérison, le mendiant propose qu'Elhadj l'invite avec ses collègues mendiants chez lui à manger et à cracher sur lui. Elhadj, impuissant alors, s'oblige. Mais après la guérison de son impuissance sexuelle, il devient conscient de sa nouvelle impuissance, cette fois économique. Ce roman de S. Ousmane est une mise en garde pour les dirigeants africains de l'après indépendance contre le soulèvement populaire qui les attend en réponse à la mauvaise gouvernance et à l'oppression du peuple.

Ces soulèvements prévus ne vont pas s'attarder, car dans les années 1990, l'Afrique en a connu plusieurs. Dans les pays tels que le Libéria et la Sierra Leone, l'aboutissement de ces soulèvements étaient les guerres civiles, appelées « guerres tribales » dans *Allah n'est pas obligé* d'A. Kourouma. Ce roman présente les chroniques d'un enfant soldat qui participe aux guerres civiles du Libéria et de la Sierra Leone. Dans ce roman, le lecteur fait face à une révélation graphique des atrocités des conflits politiques armés qu'ont subis certains pays africains. Par ce roman, Kourouma exploite un fait historique moderne pour mettre en garde les dirigeants de la nouvelle Afrique sur les conséquences de la mauvaise politique pratiquée dans leurs pays.

Conclusion

La littérature africaine francophone se présente comme un lieu d'articulation du discours critique sur la postcolonialité, où s'entrecroisent les dimensions socioculturelles, économiques et politiques héritées du fait colonial. Par l'exploration des réalités africaines contemporaines, ces textes interrogent la persistance des structures de domination.

Les écrivains africains francophones inscrivent leur parole dans la continuité des luttes anticoloniales pour faire de la littérature un instrument de conscientisation et de transformation sociale. Cette écriture, nourrie par la mémoire de la colonisation et de la complexité du présent néocolonial, devient un espace de résistance où s'élabore une pensée critique de la modernité africaine. La littérature africaine s'érite ainsi en archive de la postcolonialité, tout en œuvrant à la décolonisation des imaginaires et à la reconstruction des valeurs culturelles.

La littérature africaine francophone dépasse donc la simple fonction mimétique pour devenir une pratique intellectuelle et politique. Elle permet de comprendre les dynamiques internes du monde postcolonial africain et participe à l'élaboration d'un savoir critique africain. Grâce à la pluralité de ses voix et à la richesse de ses esthétiques, elle contribue à l'émergence d'un espace discursif autonome dans lequel mémoire, identité et projet de développement se réconcilient.

Références bibliographiques

ADIAFFI Jean-Marie, 1980, *La carte d'identité*, Paris, Hatier.

Dawn Kwashie GANU, Kodjo TETEKPOR, Mawuli Kodzo BEDUYA / Les textes littéraires africains francophones – un discours critique sur l'état socioculturel, économique et politique de la postcolonialité / Revue *Échanges*, n°25, décembre 2025

- ADOTEVI Stanislas Spero K., 1972, *Négritude et négrologues*, Paris, Union générale d'éditions.
- BENVENISTE Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BETI Mongo, 1956, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine.
- BHABHA Homi, 2007, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.
- BRITWUM Atta Gyamfi, 1989, *L'Ombre de Fanon : Une étude comparée des Soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma et l'Age d'or n'est pas pour demain d'Ayi Kwei Armah*, Asemka A Literary Journal of the University of Cape Coast, 6-32.
- CARLOTTI Anita, 2011, *Phrase, énoncé, texte, discours. De la linguistique universitaire à la grammaire scolaire*, Limoges, Lambert-Lucas.
- DUFOUR Éric, 2023, *Qu'est-ce que la critique sociale?*, Paris, Hermann.
- FALL Aminata Sow, 1976, *Le revenant*, Abidjan, Nouvelles éditions africaines.
- FALL Aminata Sow, 2005, *Festins de la détresse*, Lausanne, Éditions d'en bas.
- FANON Frantz, 1961, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- JEANNOTTE Marie-Hélène, 2010, « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans La saga des Béothuks, de Bernard Assiniwi, et Ourse bleue, de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *International Journal of Canadian Studies*, (41), 297-312.
- KHADRA Yasmina 2013, « La littérature n'est qu'un miroir », *Journal de Saône-et-Loire*. <https://www.lejsl.com/actualite/2013/08/18/yasmina-khadra-la-litterature-n'est-qu-un-miroir>
- KOUROUMA Amadou, 1968, *Les soleils des indépendances*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- KOUROUMA Amadou, 1998, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions du Seuil.
- KOUROUMA Amadou, 2000, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Éditions du Seuil.
- IVAN Mirela Valerica, 2015, « Le concept de discours. Les types de discours », *Studii și cercetări filologice. Seria Limbi Străine Aplicate*.
- MAINGUENEAU Dominique, 1976, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours : problèmes et perspectives*, Paris, Classiques Hachette.
- MOURA Jean-Marc, 1999, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF.
- MOURALIS Bernard, 1981, *Comprendre l'œuvre de Mongo Beti*, Paris, Les classiques africains.
- OUSMANE Sembène, 1966, *Le mandat*, Paris, Présence Africaine.
- OUSMANE Sembène, 1973, *Xala*, Paris, Présence Africaine.
- PAILLÉ Pierre & MUCCHIELLI Alex, 2021, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales - 5e éd*, Paris, Armand Colin.
- RABEMANANJARA Jacques, 1957, « Le poète noir et son peuple », *Présence Africaine*, 16, 9–25. <http://www.jstor.org/stable/24345622>

Dawn Kwashie GANU, Kodjo TETEKPOR, Mawuli Kodzo BEDUYA / Les textes littéraires africains francophones – un discours critique sur l'état socioculturel, économique et politique de la postcolonialité / Revue *Échanges*, n°25, décembre 2025

RUKUNDWA Lazare S., & VAN AARDE Andries G., 2007, « The formation of postcolonial theory », *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 63(3), 1171-1194.

SAID Edward W., 1978, *Orientalism*, London, Routledge.

SARTRE Jean Paul, 1949, « Orphée noir ». In Senghor, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. ix-xliv.

SENGHOR Léopold Sédar, 1956, *Chants d'ombre : Suivi de Hosties noires*, Paris, Seuil.

SCHWEIGER Gottfried, 2019, « Religion and poverty », *Palgrave Communications*, 5(1), 1-3.