
Electronic Thesis and Dissertation Repository

12-1-2022 10:00 AM

Malencontres coloniaux et bâtardises postcoloniales. Pour une poétique du fait colonial et de l'hybridité chez Tierno Monénembo

Antoine Marie Zacharie Habumukiza, *The University of Western Ontario*

Supervisor: Dr Vaillancourt, Daniel, *The University of Western Ontario*

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in French

© Antoine Marie Zacharie Habumukiza 2022

Follow this and additional works at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd>



Part of the [French and Francophone Literature Commons](#)

Recommended Citation

Habumukiza, Antoine Marie Zacharie, "Malencontres coloniaux et bâtardises postcoloniales. Pour une poétique du fait colonial et de l'hybridité chez Tierno Monénembo" (2022). *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 9094.

<https://ir.lib.uwo.ca/etd/9094>

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Electronic Thesis and Dissertation Repository by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact wlsadmin@uwo.ca.

Résumé

Cette thèse analyse la représentation du fait colonial dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Tierno Monénembo. Son périple scriptural à travers les plis tant du passé colonial que du néo-colonialisme contemporain, ne cesse d'exhumer du tréfonds du bassin historique des ingrédients méticuleux et combien diversifiés mais ayant à la fois comme origine et comme fin le brassage culturel et humain, marqué à tout jamais du sceau indélébile du postcolonial.

S'appuyant, d'une part, sur des théories postcoloniales et, d'autre part, sur des théories multidisciplinaires portant sur le nom, la nomination et l'onomastique littéraire d'abord, et sur les notions de parenté et de parentalité ensuite, ainsi que sur la filiation et la bâtardise enfin, notre étude examine l'influence de la condition postcoloniale sur le personnage monénembien dont la personnalité est pétrie de l'expérience du « malencontre » colonial. Un tel examen se focalise sur trois axes qui comptent parmi des éléments de base définissant l'identité hybride tant individuelle que familiale des personnages de notre corpus ; ces axes sont le nom et la nomination, la parenté et la parentalité ainsi que la filiation et la bâtardise. En effet, en plus d'être omniprésents dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Monénembo, ces trois axes comptent aussi parmi les éléments non seulement les plus menacés mais aussi les plus problématiques pour des personnages monénembien évoluant en situation postcoloniale.

En fait, étant donné que la condition postcoloniale a remodelé sinon miné les assises non seulement de la parenté, de la parentalité mais aussi de la filiation que l'on qualifierait d'homogènes, la lecture postcoloniale de Monénembo révèle que rien n'est plus incertain que l'identité des enfants dont le corps, la condition de naissance et le nom portent tous les trois un certain marquage teinté d'hybridité génétique sinon indélébile.

Mots clés : Tierno Monénembo, malencontre colonial, personnage, théories postcoloniales, hybridité identitaire, nom et nomination, parenté et parentalité, filiation et bâtardise postcoloniales.

Abstract

This thesis analyzes the representation of the colonial fact in the whole literary work of Tierno Monénembo. His scriptural journey through the folds of both the colonial past and contemporary neo-colonialism, continues to exhume from the depths of the historical basin meticulous and so diversified ingredients but all having both as origin and as end the cultural and human mixing, forever marked with the indelible seal of the postcolonial.

Relying, on the one hand, on postcolonial theories and, on the other hand, on multidisciplinary theories bearing first on the name and the naming, and then on the notions of kinship and parenthood, as well as on the filiation and bastardy finally, our study examines the influence of the postcolonial condition on the monénembian character whose personality is steeped in the experience of the colonial “misfortune”. Such an examination focuses on three axes which are among the basic elements defining the hybrid identity at both individual and family levels, of the characters in our corpus; these axes are name and nomination, kinship, and parenthood as well as filiation and bastardy. Indeed, in addition to being omnipresent in all Monénembo's literary work, these three axes are also among the elements that are not only the most threatened but also the most problematic for monénembian characters evolving in a postcolonial situation.

In fact, given that the postcolonial condition has remodeled if not undermined the foundations not only of kinship, of parenthood but also of filiation which we would qualify as homogeneous, the postcolonial reading of Monénembo reveals that nothing is more uncertain than the identity of children whose body, birth condition and name all bear a certain mark tinged with genetic hybridity if not indelible.

Key Concepts: Tierno Monénembo, colonial mishap, character, postcolonial theories, hybrid identity, name and nomination, kinship and parenthood, postcolonial filiation, and bastardy.

Résumé simplifié

Ce travail consiste en une lecture postcoloniale de l'ensemble de l'œuvre littéraire de Tierno Monénembo. Orientée vers les trois axes que sont le nom et la nomination, la parenté et la parentalité, et la filiation et la bâtardise, notre lecture qui s'appuie sur des théories multidisciplinaires se rapportant sur lesdits trois axes ainsi que sur la théorie postcoloniale, part de l'hypothèse selon laquelle c'est la poétique du fait colonial et de l'hybridité qui meut chaque élément de l'œuvre littéraire de Monénembo et influe sur l'identité des personnages que crée ce dernier.

En lisant l'œuvre littéraire de Monénembo, en effet, l'on ne peut pas avancer dans le labyrinthe qu'elle constitue sans butter incessamment contre une multitude de petits tableaux de couples multiraciaux, multiethniques ou multireligieux, imbriqués entre eux, le tout incrusté dans le grand tableau célébrant la rencontre des races et des cultures que les malencontres coloniaux ont exceptionnellement inaugurées. De cette lecture, un constat se dégage : après l'expérience de la colonisation européenne et avec le flux migratoire qui lui est associé, les temps des identités homogènes sont révolus et, partant, l'humanité tout entière est invitée à s'y faire, car agir dans le sens contraire, sous-estimer ou ignorer le besoin pressant qui exige de concilier des acteurs qui jadis paraissaient inconciliables, serait courir à la perte de cette dernière.

Dans le corpus, cependant, l'hybridité culturelle et identitaire qui est présentée comme une solution incontournable, de par sa nature hybride même, est la source à la fois des heurs et des malheurs que rencontrent des personnages ou des couples hybrides postcoloniaux.

Remerciements

Je suis infiniment reconnaissant au Dr Daniel Vaillancourt, mon directeur de thèse. Tout au long de mes études doctorales, il a toujours été là pour moi et n'a cessé de me prodiguer conseils et encouragements. Dans la foulée, je suis reconnaissant à vous Dr Servanne Woodward et Dr Genevieve de Viveiros respectivement pour avoir accepté d'être la seconde lectrice de ma thèse, et pour votre inlassable suivi.

À vous Annette Hayward, Johanne Bénard, Eugène Nshimiyimana et Josias Semujanga, mes anciens professeurs : recevez mes vifs remerciements pour le rôle individuel et inoubliable que chacun d'entre vous a joué dans ma vie d'étudiant gradué.

Aussi, je remercie du fond de mon cœur la famille du Dr Jean Baptiste Shamba Mbumburwanze et de son épouse Odette Cirhuza Bunyakiri, la famille du Dr Iulian Toma et de son épouse Dr Elena Daniela Grigorescu ainsi que la famille du Dr Javier Sepulveda et son épouse Maritza Andagoya : tout au long de mon cursus doctoral, votre présence ainsi que votre soutien ont été un support inestimable. À Daniela, à David et à Veranika, mes chers Philosophiae Doctores : à votre insu, nos sporadiques dialogues en ligne ont continuellement ravivé en moi la flamme estudiantine et je vous en suis reconnaissant.

Mes remerciements s'adressent également aux anciens amis et collègues ainsi qu'au corps professoral et administratif du département d'Études françaises à Western University en général. Malgré la pandémie de COVID-19 et ses séquelles, que l'environnement convivial qui régnait au Département durant mon séjour soit conservé jalousement, c'est mon souhait. D'une façon particulière, j'exprime ma gratitude envers Chrisanthi Ballas, notre ancienne Adjointe des cycles supérieures, surtout pour son sens de l'humanité et sa gentillesse ainsi que pour sa serviabilité envers les étudiants gradués : que Fortuna et Tyché, ces vénérables déesses de la chance, t'accompagnent partout où tu iras, c'est ma prière.

Last but not least : un très grand merci à ma famille pour sa patience durant mes longues et diverses études à Queen's University, à Seneca College, à Ryerson University (actuelle Toronto Metropolitan University), à Herzing College et à Western University. Table of Contents

Dédicace

À Marie Claire Niyogere, mon épouse ;

À Mugire Fidèle Emeri, à Hirwa-Auguste Kundera Habumukiza, et à Ineza-Richard
Habumukiza Emeri, nos enfants ;

À Pascasie et à feu Antoine, mes parents ;

Cette thèse est dédiée.

Liste des éléments du corpus et leurs sigles

Les crapauds-brousse : LCB

Les écailles du ciel : LEC

Un rêve utile : URU

Un attiéké pour Elgass : UAPE

Pelourinho : PO

Cinéma : C

L'aîné des orphelins : LAO

Peuls : P

La tribu des gonzesses : LTG

Le roi de Kahel : LRK

Le terroriste noir : LTN

Les coqs cubains chantent à minuit : LCM

Bled : B

Saharienne indigo : SI

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Résumé simplifié	iv
Remerciements	v
Dédicace.....	vi
Liste des éléments du corpus et leurs sigles.....	vii
Table des matières.....	viii
Introduction.....	1
Chapitre 1: Nom, nomination et hybridité postcoloniale.....	33
1.0 Introduction.....	34
1.1 Revue de la littérature sur le nom et la nomination.....	34
1.2 Du nom comme outil de cohésion ou d’insertion socio-familiale.....	44
1.3 De l’homonymie comme reflet du passé.....	83
1.4 Conclusion.....	92
Chapitre 2: De la mort des parents en situation postcoloniale ou Parenté et parentalité problématiques chez Monénembo.....	94
2.0 Introduction.....	95
2.1 Du refus de la parentalité.....	99
2.2 De la Parentalité déniée.....	116
2.3 De la parentalité par transfert à la parentalité consensuelle ou contestée.....	125
2.4 Conclusion	135

Chapitre 3 Filiations et batardises postcoloniales chez monenembo.....	136
3.0 Introduction.....	137
3.1 Filiation, bâtardise et condition postcoloniale.....	138
3.2 De la condition postcoloniale à l’hybridité et à la bâtardise postcoloniales.....	142
3.3 De la bâtardise postcoloniale au défi généalogique, ou la quête des origines.....	176
3.4 De la condition bâtarde à l’agentivité.....	179
3.5 Conclusion.....	184
Conclusion : Heurs et malheurs des personnages ou couples hybrides postcoloniaux ..	187
Bibliographie	192
Curriculum vitae.....	216

INTRODUCTION

« Who I am – the ‘really’ me – was formed in relation to a whole set of other narratives. I was aware of the fact that identity is an invention from the very beginning, long before I understood any of this theoretically. Identity is formed at the unstable point where the ‘unspeakable’ stories of subjectivity meet the narratives of history, of culture. » (S. Hall, 1996 : 115)

« La poétique parle de la ‘fabrique du texte’. Disons plus uniquement : de sa *facture*. [...] À la différence de l’analyse structurale ou formelle, l’*étude de facture* ne peut faire abstraction des conditions dans lesquelles le texte a été produit. Elle suppose au contraire connues toutes les sortes de relations que cette production entretient avec l’*histoire* : celle de la société et du milieu où a vécu l’auteur, celle des formations idéologiques ou discursives dont son œuvre participe ». (J. Proust, 1980 : 11-12)

« Le 2^{ème} Recensement Général de la Population a montré qu’au 15 août 1991, la population de la République rwandaise s’élevait à 7, 157, 551 habitants dont 48,7% d’hommes contre 51,3% de femmes. Les étrangers représentent 0,1% de la population résidente. Dans la population ayant la nationalité rwandaise, 6, 467, 763 (91,1%) sont des Hutu, 597,459 (8,4%) des Tutsi et 29,090 (0,4%) des Twa. » (Ministère du Plan, 1994: 357)

« Approximately 800,000 people were killed during the 1994 genocide in Rwanda. » (Carlsson et al.,1999: 1)

« Rwandan Hutus in 1994 could freely, joyfully, and systematically slaughter 8,000 Tutsi a day for 100 days without any foreign interference», Samantha Power has written, condensing three key misleading elements into a single sentence: That foreign power stood idly by while massive killing took place, that 800,000 Tutsi were slaughtered, and that as an invading force from Uganda, the RPF doesn’t count among the foreign powers, but must have been one of the indigenous forces engaged in a civil war. » (Herman & Peterson, 2004 : 74)

« L’industrie du mensonge du conflit rwandais a tant fait recette et ses produits ont tant inondé le marché littéraire, universitaire et cinématographique qu’il serait hasardeux d’entrevoir de si tôt sa faillite. » (C. Onana, 2019 : 198)

Le fait colonial a certes fait couler beaucoup d'encre tant dans le domaine littéraire que dans celui du discours dit scientifique. Cependant, cela n'empêche que, en tant que sujet de fiction ou objet de recherche, le fait colonial reste d'actualité. Dans le domaine littéraire, par exemple, que ce soit du côté des puissances coloniales ou de celui des contrées victimes à la fois du colonialisme, du néo-colonialisme et de leurs avatars contemporains que chapeaute la mondialisation au sujet de laquelle Marwan Kraidy¹ énonce que « several factors explain the advocacy of 'cultural globalization' as an alternative to 'cultural imperialism' » (2005 : 40), le fait colonial y occupe une place de choix aussi bien dans des activités artistiques que dans le discours critique. Parlant de ce dernier, l'exemple le plus parlant est celui des théories postcoloniales² : depuis les années 80, ces théories s'investissent dans le fait colonial en réexaminant les discours littéraires et scientifiques qui s'y rapportent. Pour ce qui est de Tierno Monénembo, auteur de notre corpus, ses œuvres littéraires semblent être la résonance de son crédo d'écrivain à la fois postcolonial et du fait colonial. Son périple scriptural à travers les plis tant du passé colonial que du néo-colonialisme contemporain, ne cesse d'exhumer du tréfonds du bassin historique des ingrédients méticuleux et combien diversifiés mais ayant à la fois comme origine et comme fin le brassage culturel et humain, marqué à tout jamais du sceau indélébile du postcolonial.

La présente thèse a pour objet d'analyser la représentation du fait colonial dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Monénembo³. Plus précisément, nous étudierons la façon dont le « malencontre » colonial, d'une part, constitue l'élément clé de la poétique de l'auteur et, d'autre part, influence profondément la construction de l'identité hybride

¹ Kraidy, Marwan M. *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Pennsylvania: TUP, 2005.

² En fait, c'est *L'orientalisme* (c. 1978), œuvre-phare d'Edward Saïd, qui a donné le coup d'envoi à ces théories.

³ Jusqu'à ce jour-ci, l'œuvre littéraire de Monénembo se compose de 13 romans (publiés tous aux éditions du Seuil) et d'une pièce de théâtre (publiée aux éditions Cauris); ici nous les citons selon leur ordre de parution : *Les crapauds-brousse* (1979), *Les écailles du ciel* (1986), *Un rêve utile* (1991), *Un attiéké pour Elgass* (1993), *Pelourinho* (1995), *Cinéma* (1997), *L'ainé des orphelins* (2000), *Peuls* (2004), *La tribu des gonzesses* (Théâtre, 2006), *Le roi de Kahel* (2008), *Le terroriste noir* (2012), *Les coqs cubains chantent à minuit* (2015), *Bled* (2016) et *Saharienne indigo* (2022).

des personnages monénémbiens. Autrement dit, notre étude de l'œuvre littéraire de Monénémba examine l'influence de la condition postcoloniale sur le personnage monénémbien dont la personnalité est pétrie de l'expérience du « malencontre » colonial. Signalons d'emblée que ce terme de « malencontre » s'origine dans la question qu'Étienne de la Boétie formule ainsi dans *De la servitude volontaire* : « quel malencontre a été cela qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né, de vrai, pour vivre franchement, et lui faire perdre la souvenance de son premier être et le désir de le reprendre ? » (1922 : 65)⁴ Dans cette thèse, le terme de malencontre est utilisé dans l'acception qu'en donne l'anthropologue Pierre Clastres dans son article intitulé « Liberté, Malencontre, Innommable »⁵ ; pour Clastres, le malencontre signifie « accident tragique, malchance inaugurale dont les effets ne cessent de s'amplifier au point que s'abolit la mémoire de l'avant, au point que l'amour de la servitude s'est substitué au désir de liberté. » (1976 :230-231)

L'examen de l'influence de la condition postcoloniale sur l'identité des personnages monénémbiens que cette étude envisage de faire, passe par l'étude approfondie des mécanismes de « la scénographie⁶ postcoloniale » (Moura, 2005 :120)⁷ dans notre corpus, et implique la considération du contexte sociopolitique de production des textes à l'étude. Si l'on en croit Moura,

⁴ La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire : suivie du Mémoire touchant l'édit de janvier 1562 [inédit] et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*. Paris : Bossard, 1922. Pierre Clastres revient ainsi sur le questionnement de La Boétie : « Quel malencontre, en effet, ce qui a pu porter l'homme à renoncer à son être et à lui faire désirer la perpétuation de ce renoncement ! » (1996 : 231)

⁵ Pierre Clastres. « Liberté, Malencontre, Innommable. » *Le Discours de la servitude volontaire*. Etienne de La Boétie. Texte établi par Pierre Léonard. Paris : Payot, 1976 : 229-246.

⁶ Pour plus de détails sur la notion de « scénographie », voir l'ouvrage inaugural intitulé *Le contexte de l'œuvre littéraire* de Dominique Maingueneau (1993). Dans cet ouvrage, Maingueneau définit la scénographie comme cette « situation d'énonciation [...] que l'œuvre présuppose et qu'en retour elle valide. À la fois condition et produit, à la fois 'dans' l'œuvre et 'hors' d'elle, cette scénographie constitue un articulatoire privilégié de l'œuvre et du monde » (1993 : 121). Dans ses travaux sur le postcolonialisme, Moura s'inspire beaucoup de cette notion maingueniennne.

⁷ Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF, 2005.

Une étude de la poétique postcoloniale se concentre sur [...] la situation d'énonciation que s'assigne l'œuvre elle-même (situation que l'œuvre présuppose et qu'en retour elle valide), et dont l'ensemble des signes déchiffrables dans l'œuvre peut être appelé la scénographie. Celle-ci articule l'œuvre et le monde et constitue l'inscription légitimante d'un texte. (2005 :109)

Moura ajoute que « [p]ar la scénographie, l'œuvre définit les statuts d'énonciateur et de co-énonciateur, l'espace et le temps à partir desquels se développe l'énonciation qu'elle se suppose » (2005 :109). Chez Monénembo, cette scénographie est caractérisée essentiellement par la confluence de divers univers culturels dont les productions symboliques participent – textuellement et sémantiquement – au modelage du matériau romanesque et théâtral.

L'étude que nous allons faire part du constat que, bien que beaucoup de recherches aient porté sur l'œuvre littéraire de Monénembo⁸, jusqu'à ce jour, il n'existe aucune étude postcoloniale portant sur l'ensemble de son œuvre et focalisant sur l'identité hybride caractéristique de ses personnages. Tout au long de cette étude, nous tâcherons de répondre à cette double question principale : En quoi le fait colonial, d'une part, constitue-t-il un élément clé de la poétique de l'auteur et, d'autre part, participe-t-il de l'identité hybride des personnages monénembien évoluant en situation postcoloniale ? Pour mieux répondre à cette double question centrale, une question secondaire s'avère nécessaire : Quels « axes de signification » de l'œuvre monénembienne faut-il choisir en vue de cerner une telle identité hybride ou bâtarde ? En partie, la double question principale susmentionnée trouve sa source, en y étant étroitement liée, dans l'importance avérée que Monénembo lui-même attache au fait colonial. En effet, dans une interview accordée au journal *Le Soir d'Algérie* du 26 juin 2009, Monénembo déclare :

⁸ Nous citons, à titre d'exemples, *Mémoire et écriture de l'histoire dans Les Écailles du ciel* de Tierno Monénembo de Pius Ngandu Nkashama. (1999) ; *Tierno Monénembo. Une écriture de l'instable* de Noémie Auzas (2004) ; *Tierno Monénembo* de Jacques Chevrier (2006) ; *Tierno Monénembo et le roman. Histoire, exil, écriture* de Bernard De Meyer et Papa Samba Diop (2014).

Je ne crois évidemment pas à la mission civilisatrice de l'homme blanc. Aucune rhétorique ne masquera la cruelle réalité : la colonisation, ce fut avant tout une furieuse envie de casser du métèque pour se faire du caoutchouc et du sucre. Ceci dit, elle a créé d'indiscutables liens culturels et humains entre colonisés et colonisateurs. [...] Et ce sont ces liens-là que nous devons gérer aujourd'hui et non les vieilles réminiscences. Jusqu'ici, ce sont les passions idéologiques qui ont prévalu. Il est temps que l'imaginaire investisse cette période trouble de notre histoire non pour réveiller les vieilles querelles mais pour comprendre et exorciser.⁹

Une posture qui ne s'éloigne pas du constat de Françoise Vergès quant à la façon dont elle juge appropriée d'aborder le fait colonial actuellement :

[I]l faut revenir encore et encore, car le sujet est loin d'être épuisé, sur la longue histoire du colonialisme européen, sur toutes ses contradictions, sur ces conséquences inattendues, imprévisibles qui ont fait aussi de ces espaces colonisés, des espaces de rencontre, de solidarités transcontinentales, et d'expressions transculturelles. (2007 :110)

C'est d'ailleurs dans cette logique que, dans cette thèse, nous examinerons certes la façon dont Monénembo traite non seulement de la colonisation esclavagiste et de la colonisation impérialiste, mais aussi du néocolonialisme contemporain dont l'une des caractéristiques majeures est le fait que, et ce malgré les soi-disant indépendances des contrées jadis colonisées, « [l]e pouvoir local est d'abord cela qui se reconnaît dans le miroir du pouvoir colonial » (Bessière, 2001 :189). Qui plus est, sera aussi prise en considération la façon dont Monénembo intègre, non seulement dans *Les crapauds-brousse* ou dans *Saharienne indigo* mais aussi et surtout dans *Peuls*, les thématiques de l'islam, de son éthique, de son expansion et de la création des États théocratiques

⁹ Voir *Le Soir d'Algérie* du 25 juin 2009. Disponible sur <https://www.djazairess.com/fr/lesoirdalgerie/84992>. Consulté le 05 janvier 2020. Dans *Le terroriste noir*, Monénembo, par l'entremise de la narratrice Germaine, semble réitérer la même idée comme suit : « Aucun avenir n'est possible si on ne prend pas la peine de fermer la porte sur les fantômes du passé. » (LTN, 177)

musulmans de Fouta-Djalou et de Fouta-Tôro, dans le but de saisir la portée et l'impact que ces dernières ont eues sur l'hybridité identitaire des personnages concernés. Il importe de souligner aussi que notre focus sur les personnages romanesques monénémbiens est loin d'être anodin. En effet, si l'on en croit Laure Helms¹⁰ dans *Le personnage de roman*,

Le personnage romanesque représente un élément incontournable dans l'élaboration de la fiction, et il constitue un point d'ancrage essentiel pour le lecteur, un lieu d'investissement affectif et idéologique primordial. L'intrigue elle-même n'existe que par et pour le personnage, qui est le principal moteur d'une œuvre dont il assure en même temps la cohésion. (2018 : 7)

Quant au rapport existant entre le personnage de roman et le lecteur de ce dernier, Helms en fait une description juste mais qui, pour un non-initié, avoisinerait l'exagération. En fait, bien que le « personnage reste [...] un être de papier, une créature de mots dont la nature purement verbale ne doit pas être oubliée », écrit Helms,

Le lecteur de roman entre en effet avec le personnage romanesque dans une intimité qu'il ne connaîtra jamais avec un être de chair et d'os : il peut l'accompagner dans ses moments de solitude, connaître ses pensées les plus secrètes, ses perceptions les plus fugaces, ses désirs les moins avouables, notamment dans le cas d'une narration privilégiant la focalisation interne. Le lecteur le suit par ailleurs dans l'ensemble de ses actions, est informé des relations qu'il entretient avec les autres personnages, et souvent de la manière dont ces derniers le perçoivent ; en somme, il peut avoir le sentiment de le connaître parfaitement. (2018 : 8-9)

Ce genre d'intimité est à l'œuvre dans cette thèse où, en tant que le lecteur de roman, notre tâche de cerner l'identité discursive des personnages hybrides monénémbiens en

¹⁰ Helms, Laure. *Le personnage de roman*. Malakoff : -Armand Colin, 2018.

tenant compte à la fois de l'emprise et de la hantise des malencontres coloniaux sur ces derniers, nous oblige de nous investir dans des pérégrinations postcoloniales de certains personnages.

Vu la vastitude de notre corpus, le choix judicieux des aspects de ce dernier que notre thèse va traiter s'avère crucial. Pour opérer un tel choix, nous allons nous appuyer sur le conseil herméneutique que donne ainsi le philosophe Peter Kemp¹¹ dans *Poétique de l'engagement* :

Participant au jeu de l'histoire efficiente nous avons à jouer notre propre rôle d'interprètes de la tradition. Mais devant la masse d'écritures qui constitue notre mémoire culturelle, l'interprétation consiste d'abord à discerner l'essentiel. Autrement dit, avant l'exposé critique du sens du texte, il importe de chercher quel texte vaut la peine d'être étudié et ce qui, dans ce texte, constitue l'axe de signification et de valeur. (1973 : 124-125)

Suivant ce conseil de Kemp, nous avons relevé trois axes que suivra notre étude de la poétique du fait colonial et de l'hybridité dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Tierno Monénembo. Ces trois axes sont le nom et la nomination, la parenté et la parentalité, la bâtardise et la filiation. D'emblée, nous tenons de préciser que le choix de ces trois thèmes s'est basé sur trois raisons : d'abord, ils sont omniprésents dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Monénembo ; ensuite, ces trois axes comptent parmi des éléments de base définissant l'identité (hybride) tant individuelle que familiale des personnages de notre corpus ; enfin, ils sont parmi les éléments non seulement les plus menacés mais aussi les plus problématiques pour des personnages monénembiens évoluant en situation postcoloniale.

Aussi, dans cette thèse, le terme bien connu de « poétique » qui y joue un rôle déterminant y est utilisé selon le sens qu'en donne l'historien de la littérature Jacques

¹¹ Kemp, Peter. *Théorie de l'engagement*. Tome 2. *Poétique de l'engagement*. Paris : Éditions du Seuil, 1973.

Proust dans son ouvrage intitulé *L'objet et le texte : pour une poétique de la prose française du XVIIIe siècle*¹². Si l'on en croit Proust, « [l]a poétique parle de la 'fabrique du texte'. Disons plus uniquement : de sa *facture*. Non de sa forme, qui est simple enveloppe, ni de sa structure, qui n'est qu'un squelette, mais du procès dynamique par lequel une forme et un sens s'engendrent l'un l'autre, dans le travail de l'écriture » (1980 : 11). Proust continue en décrivant le contraste entre l'analyse structurale et l'étude poétique :

À la différence de l'analyse structurale ou formelle, l'étude de facture ne peut faire abstraction des conditions dans lesquelles le texte a été produit. Elle suppose au contraire connues toutes les sortes de relations que cette production entretient avec l'histoire : celle de la société et du milieu où a vécu l'auteur, celle des formations idéologiques ou discursives dont son œuvre participe, celle des formes et des genres artistiques dont elle est tributaire, celle de la langue dans laquelle elle a été écrite, et ainsi de suite. (1980 : 12)

Ainsi donc, notre étude focalisera plus sur cette poétique définie par Proust que sur des stratégies ou techniques d'écriture de Monénembo, un aspect qui a déjà été très bien traité par Adama Coulibaly¹³.

Notre étude qui s'inscrit ainsi dans une perspective postcoloniale sera d'un apport important à la critique littéraire qui s'est déjà intéressée aux topiques de la mémoire et de l'histoire, de l'exil¹⁴ et de l'errance, de l'enfance¹⁵, de l'identité et du génocide ainsi

¹² Proust, Jacques. *L'objet et le texte : pour une poétique de la prose française du XVIIIe siècle*. Genève : Droz, 1980.

¹³ Voir Adama Coulibaly. *Des techniques aux stratégies d'écriture dans l'œuvre romanesque de Tierno Monénembo*. Paris : Harmattan, 2010.

¹⁴ Gbanou, Sélo K. « Tierno Monénembo : la lettre et l'exil ». *Tangence* 71 (2003) : 41–61.

¹⁵ Voir Florence Paravy. « Enfance et contestation : le parcours romanesque de Tierno Monénembo » publié en 2002 ; Marie-Françoise Chitour, « L'enfant colonial ... dans le roman post-colonial », publié en 2000 ; Diallo, Elisa. « Enfances postcoloniales : Cinéma », *Tierno Monénembo. Une écriture migrante*. (Sous la direction de Diallo Elisa.) Karthala, 2012, pp. 159-201.

qu'aux techniques narratives dans l'œuvre de Monénembo, en recourant, pour parler comme Françoise Vergès, aux « cadres habituels de la critique » (2005 : 71). Notre approche postcoloniale de l'œuvre littéraire de Monénembo éclaire sous un jour nouveau la représentation de la condition postcoloniale dans laquelle évoluent la plupart de ses personnages ainsi que l'identité hybride de ces derniers. Quant à notre corpus, il offre différents aspects des identités rhizomes qui, pour parler comme Édouard Glissant¹⁶ « s'étend[ent] dans un rapport à l'Autre » (1990 :23) et dans la « traduction culturelle » qui, selon Homi Bhabha¹⁷, « désacralise les présupposés transparents de la suprématie culturelle, et par cet acte même demande une spécificité contextuelle » (2007 : 346) ; ces aspects sont liés à l'interpénétration de divers « monde[s] de significations¹⁸ » (Castoriadis, 1999 : 519), résultante des différents malentendus coloniaux sur lesquels Monénembo semble s'appuyer pour concevoir et remodeler ses univers romanesques et théâtral.

Des théories multidisciplinaires portant sur le nom et la nomination d'abord, et sur les notions de parenté et de parentalité ensuite, ainsi que sur la filiation et la bâtardise enfin, seront évoquées au fur et à mesure que notre étude sur l'hybridité des personnages postcoloniaux monénémbiens avance. Étant donné que notre étude de l'œuvre littéraire monénémbienne va s'appuyer essentiellement sur une approche postcoloniale, nous aimerions aborder ici la revue de la littérature qui s'y rapporte en répondant à quelques questions susceptibles de nous permettre de saisir l'apport ainsi que la place et la portée de la théorie postcoloniale surtout en littérature. Alors, qu'est-ce que la théorie postcoloniale ? Quelle est la place de «la portée historique et politique des écrits » dans la

¹⁶ Édouard Glissant. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard, 1990.

¹⁷ Bhabha, Homi K. *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007.

¹⁸ Voir Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1999. Selon Castoriadis, « [l]a société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde. Corrélativement, rien ne peut être pour la société s'il n'est pas référé au monde des significations, tout ce qui apparaît est aussitôt pris dans ce monde – et ne peut déjà apparaître qu'en étant pris dans ce monde » (1999 : 519).

critique postcoloniale ? Quel serait l'apport de la critique postcoloniale à l'étude des littératures francophones ?

Commençons par ces deux dernières questions. Dans « Pour une lecture postcoloniale de Césaire », paru dans *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*¹⁹, celle-ci démontre « qu'il est possible de relire Césaire en dehors des cadres habituels de la critique littéraire, de l'étude de la littérature francophone et de la négritude, qui ont donné de très grands travaux, mais qui ont tendance à faire oublier la portée historique et politique de ses écrits » (2005 :71. Je souligne.). Si nous admettons que ce constat est valable pour toutes les littératures francophones, à quoi alors cette tendance serait due ? Il serait plausible de trouver la réponse à cette question chez Jean Bessière²⁰ dans la frontière qu'il instaure, d'une part, entre la tradition critique francophone et la tradition critique anglophone qui a vu naître la théorie postcoloniale, et, d'autre part, entre l'historiographie francophone et celle anglophone. Pour Bessière, en effet,

Il faut sans doute voir là [...] les partages culturels des deux traditions, qui entraînent que la colonisation, la décolonisation, l'après-décolonisation ne se disent pas, ne se lisent pas de la même manière dans chacune des traditions. Il faut plus essentiellement reconnaître là que l'histoire coloniale et post-coloniale n'est pas construite de manières similaires dans chacune des traditions. (Bessière et Moura, 2001 :7)

Une telle déclaration n'est pas sans rappeler les dires de l'indigène chez Michel de Certeau²¹ : « les choses ont toujours été ainsi » (Certeau, 2007 :245) ! On dirait aussi qu'il s'agit d'une autre façon de dire : « L'histoire a été écrite une fois pour toutes, on ne la questionne pas » mais en oubliant que, selon Certeau,

¹⁹ Césaire, Aimé et Françoise Vergès. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Paris : Albin Michel, 2005.

²⁰ Bessière, Jean., et Jean-Marc. Moura. *Littératures postcoloniales et francophonie : conférences du Séminaire de littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*. Paris : Champion, 2001.

²¹ Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 2007.

[L]e réexamen de l'opérativité historiographique débouche d'une part sur un problème politique (les procédures propres au « faire *de* l'histoire » renvoient à une manière de « faire l'histoire ») et, d'autre part, sur la question du sujet (du corps, et de la parole énonciatrice), question refoulée du côté de la fiction ou du silence par la loi d'une écriture « scientifique ».
(2007 :12)

En revisitant l'histoire et le discours du pouvoir colonial ainsi que les récits sur la colonisation, la décolonisation et leurs conséquences contemporaines, c'est non seulement ce mur du silence que la critique postcoloniale veut briser mais c'est aussi cette sorte de mainmise sur la critique qui est questionnée.

De plus, là où Vergès souligne que la hiérarchie héritée du colonialisme est bannie de la critique postcoloniale, ce n'est pas le cas chez Bessière. Selon Vergès, pour commencer, la « critique postcoloniale s'engage [...] dans un dialogue avec les textes classiques et analyse la situation postcoloniale comme productive de sens et non comme simple produit de la colonisation » (2005 :74) ; cela implique que « le chercheur vise alors à décrire, sans préjugés d'une hiérarchie de valeurs, la manière dont se font des croisements théoriques. La colonie n'est pas cet espace extérieur à la métropole, mais un espace qui affecte idées, représentations, mouvements sociaux et politiques en métropole, et vice versa » (Vergès, 2005 :75). Un procédé qui, si l'on en croit Bessière, contraste avec la pratique courante chez des écrivains et des critiques francophones. D'une part, Bessière stipule que « [l]a référence à l'histoire apparaît comme une référence continue, qui permet donc de considérer plus finement les rapports de culture dominante à culture dominée, et exclut de lire le postcolonialisme sous le signe d'une manière d'autonomie » (2001 :7)²² ; d'autre part, il n'hésite pas de souligner ce qui est connu de tous : « Les

²² Sur le terme postcolonialisme comme tel et son usage en littératures et dans le discours critique francophones, Jean Bessière écrit : « L'usage du terme postcolonialisme à propos des littératures francophones contemporaines est peu fréquent tant chez les écrivains francophones que chez les critiques francophones. [...] Le moindre usage du terme de postcolonialisme correspond ainsi dans les littératures francophones contemporaines à un réexamen de la période coloniale et de la décolonisation qui exclut de poser les questions de territoire, de culture, d'histoire suivant le simple rappel d'une résistance au pouvoir,

indépendances ne défont complètement ni la hiérarchie du pouvoir, ni la hiérarchie économique, ni la géographie des influences, telles que ces hiérarchies et cette géographie ont été héritées du colonialisme » (2001 : 169). Si ces dires de Bessière confirment explicitement l'existence ininterrompue et bien connue des « relations de type colonial existant entre sociétés globales » (Balandier 27)²³, ils semblent aussi donner une réponse négative à la question cruciale que, en 1954, le démographe et économiste français Alfred Sauvy posait sur comment l'on allait éviter la formation d'un monde postcolonial hiérarchisé, une question qui reste toujours d'actualité. Sauvy écrit :

Le temps du monde fini ayant commencé, la planète se rétrécit constamment par le jeu des communications. Dès lors on peut se demander comment des ensembles aussi inégaux pourront coexister, se juxtaposer, sans se superposer ; en d'autres termes, comment peut-on éviter la formation d'un monde hiérarchisé, où, sous des apparences égalitaires, s'instaureraient des servitudes nouvelles, dont l'issue est difficile à imaginer, mais ne présage rien de bon. (Sauvy, cité dans Balandier, 1954 : 27)

Comprise selon la logique de Bessière, la tradition critique francophone, en faisant parler les/dire aux littératures francophones ce qu'elle veut/peut entendre, dépolitiserait celles-ci, les viderait de toute leur résistance historique et ne traiterait que leurs restes ; de plus, elle ne verrait dans ces littératures qu'une fortification de l'image du Même – Colon, fortification qui serait ainsi paradoxalement médiatisée par la parole de l'Autre – Colonisé. C'est comme si l'histoire, la littérature et la critique n'auraient qu'un seul et même but : magnifier l'image du Même-Colon. Cette tradition critique francophone, telle que comprise d'après ce qu'en dit Bessière, ferait oublier la portée des phrases

à la colonisation, mais commandent [sic] de considérer le tout de ces questions et, en conséquence, l'en deçà et l'au-delà de la colonisation et de la décolonisation » (2001 : 7).

²³ Balandier, Georges. « Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales ». *Les Cahiers internationaux de sociologie* 17 (juillet-décembre 1954) : 17-31.

introductives de l'*Orphée Noir* de Sartre. Dans sa préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Senghor²⁴, Sartre écrit :

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 ? Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie. (1948 : IX)

Dans la foulée, mais contre la remarque presque ignorée de Sartre, la tradition critique francophone eurocentriste ira plus loin jusqu'à placer le colonisé à l'origine de la colonisation comme on le voit chez Jean-François Bayart. Dans sa critique des études postcoloniales, Bayart s'exprime ainsi : « nous devons admettre que l'*institution de l'État colonial procède en partie de l'action autonome des colonisés et de l'historicité des sociétés occupées, indépendamment de l'action, du projet et du 'savoir-pouvoir' du colonisateur.* » (2010 : 56) Et pourtant, des illustres penseurs et philosophes colonialistes à l'instar d'Ernest Renan ont théorisé sur l'inégalité des races et le bien-fondé du colonialisme européen à tel point que, devant leurs doctrines bien élaborées, la thèse susmentionnée de Bayart ne résiste pas à l'analyse. Sur les mobiles de la colonisation – que le malin colonialiste baptisa la Mission civilisatrice –, Renan n'a pas mâché ses mots :

Nous aspirons, non pas à l'égalité, mais à la domination. Le pays de race étrangère devra redevenir un pays de serfs, de journaliers agricoles ou de travailleurs industriels. Il ne s'agit pas de supprimer les inégalités parmi

²⁴ Senghor, Léopold Sédar, et Sartre, Jean-Paul. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris : Presses universitaires de France, 1948.

les hommes, mais de les amplifier et d'en faire une loi. (Cité par Césaire, 1955 : 13)²⁵.

Partant des déclarations de Bessière et de Bayart, nous constatons que la critique eurocentriste feint ignorer que, nées du fait colonial, les littératures francophones d'Afrique – tout comme les littératures anglophones du Commonwealth – ont presque toujours été marquées par leur contexte d'émergence. Et si l'on en croit Maingueneau²⁶, « depuis les années 70 », cette « relation constitutive qu'entretient l'œuvre littéraire avec la configuration historique dont elle émerge » (Maingueneau, 1993 :4^e page de couverture) ne paraît plus étrange en critique littéraire. L'on comprendrait alors la raison pour laquelle, d'une part, les échanges et les influences réciproques entre colonisateurs et colonisés et, d'autre part, les empreintes coloniales sur la politique et les productions culturelles des (ex-) colonies intéressent les études postcoloniales : ils constituent le fonds des littératures postcoloniales, et ce d'après le sens même qu'acquièrent les termes « postcolonial », « postcolonialité » et « postcolonialisme » dans les théories postcoloniales.

En effet, comme le précisent Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin²⁷ – pour répondre à la première question – l'on utilise le terme postcolonial « to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression » (2002 :2). Le terme postcolonial n'est donc pas « une catégorie historique » ni ne désigne « ce qu'il semble à l'oreille, à savoir la période ou, plus généralement, le temps *d'après* le colonialisme » (Lazarus,

²⁵ Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine, 1955.

²⁶ Maingueneau, Dominique. *Le contexte de l'œuvre littéraire : énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993.

²⁷ Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. *The empire writes back: theory and practice in postcolonial literatures*. (2nd ed.) London ; New York : Routledge, 2002.

2006 :62)²⁸. Quant au terme de postcolonialité, il est défini par Boehmer « as that condition in which colonized people seek to take their place, forcibly or otherwise, as historical agents in an increasingly globalized world » (1999 :3). De plus, d'après Ashcroft et al.²⁹, le champ d'application du postcolonialisme s'est élargi ; il ne concerne pas seulement les formes de productions artistiques mais tous les domaines de connaissance ainsi que toutes les formes de la vie politique :

'Post-colonialism/postcolonialism' is now used in wide and diverse ways to include the study and analysis of European territorial conquests, the various institutions of European colonialisms, the discursive operations of empire, the subtleties of the subject construction in colonial discourse and the resistance of those subjects, and most importantly perhaps, the differing responses to such incursions and their contemporary colonial legacies in both pre- and post- independent nations and communities. While its use has tended to focus on the cultural production of such communities, it is becoming widely used in historical, political, sociological, and economic analyses. (Ashcroft et al., 2000 :187)

Dans ce sens, est postcoloniale toute forme culturelle, en l'occurrence la littérature, qui va à l'encontre de l'idéologie impérialiste, peu importe sa situation chronologique ou géographique. Elleke Boehmer³⁰ abonde dans ce sens et va ainsi au-delà :

Rather than simply being the writing which "came after" empire, postcolonial literature is that which critically scrutinizes the colonial relationship. It is writing that sets out in one way or another to resist colonialist perspectives. As well as a change in power, decolonization

²⁸ Lazarus, Neil. (Dir.) *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Traduit de l'anglais par Marianne Groulez, Christophe Jaquet et Hélène Quiniou. Paris: Éditions Amsterdam, 2006.

²⁹ Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. *Post-colonial studies: the key concepts*. (2nd edition). London: Routledge, 2000.

³⁰ Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford [England]: Oxford University Press, 1995.

demanded symbolic overhaul, a reshaping of dominant meanings. Postcolonial literature formed part of that process of overhaul. (1995:3)

Quant à Ashcroft et al., ils indiquent sommairement les littératures nationales qu'il convient d'appeler littératures postcoloniales: « So the literatures of African countries, Australia, Bangladesh, Canada, Caribbean countries, India, Malaysia, Malta, New Zealand, Pakistan, Singapore, South Pacific Island countries, and Sri Lanka are all postcolonial literatures. The literature of the USA should also be placed in this category » (2002 :2). Ces mêmes auteurs s'expliquent sur le dénominateur commun de toutes ces littératures :

What each of these literatures has in common beyond their special and distinctive regional characteristics is that they emerged in their present form out the experience of colonization and asserted themselves by foregrounding the tension with the imperial power, and by emphasizing their differences from assumptions of their imperial centre. It is this which makes them distinctively post-colonial. (2002 : 2)

Vu à travers le prisme de ces définitions et de la géographie, le champ des littératures francophones offre des œuvres postcoloniales, celles dont les personnages et le milieu portent des empreintes de l'impérialisme européen et cherchent à bâtir ensemble le pont conduisant vers un « nouvel humanisme³¹ » où tout le monde – le dominant comme le dominé – se reconnaîtrait. Si l'on en croit Moura³², « [t]outes les littératures francophones qui ont été durablement marquées par l'expérience de la colonisation, qui l'examinent d'une manière critique et qui cherchent à promouvoir des cadres symboliques échappant à l'unification impérialiste sont postcoloniales » (1997 :65).

³¹ « Lorsque Césaire évoque un 'nouvel humanisme', écrit Vergès, il ne cherche pas, comme il le dit lui-même de manière ironique, 'un nouveau catéchisme'. Ce qu'il propose, c'est une réflexion qui ne rejette pas l'histoire coloniale à la marge, mais au contraire la confronte et la questionne » (2005 :136).

³² Moura, Jean-Marc. « Francophonie et critique postcoloniale ». *Revue de littérature comparée* 281 (jan.-mar. 1997) : 59-87.

Pour arriver à leurs fins, soit donner la voix aux sans-voix et le pouvoir aux faibles, les écrivains ont des préférences :

To give expression to colonized experience, postcolonial writers sought to undercut thematically and formally the discourses which supported colonization – the myths of power, the race classifications, the imagery of subordination. Postcolonial literature, therefore, is deeply marked by experiences of cultural exclusion and division under empire. (Boehmer, 1995 : 3)

Dans sa posture critique, la théorie postcoloniale tient compte du fait que le colonisé, lors du malencontre colonial, ne subit pas passivement l'influence de l'impérialisme ; au contraire cette rencontre se nourrit de tensions, de contestations, de coadaptations, de combats pour l'affirmation de soi, etc. Autant d'astuces qui font la littéarité de toute œuvre littéraire postcoloniale et qu'il faut chercher à cerner dans le récit. Et si l'on en croit Ashcroft et al., l'émergence de la théorie postcoloniale vient donc comme une réponse à l'incapacité de la critique habituelle à atteindre une telle littéarité :

The idea of “post-colonial literary theory” emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writings. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of “the universal”. (Ashcroft et al., 2002 :11)

La perspective postcoloniale, selon Homi Bhabha³³, va à l'encontre de telles fausses notions qui considèrent le monde occidental comme la mesure du monde entier, dans ce sens qu'elle

[O]blige à une reconnaissance des frontières culturelles et politiques plus complexes qui existent à la conjonction de ces sphères politiques souvent

³³ Bhabha, Homi K. *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007.

opposées. C'est à partir de ce lieu hybride de valeur culturelle – le transnational comme le translationnel – que l'intellectuel postcolonial tente d'élaborer un projet historique et littéraire. (2007 :270)

C'est dans le même ordre d'idée que, pour étudier l'œuvre littéraire postcoloniale, Boehmer³⁴ stipule que la critique suit « un paradigme hybride et mondial, et un paradigme de résistance » tout en sachant que ces deux « inflexions sont [...] reliées par leur prise en compte même implicite des effets actuels du passé colonial, et ceci même s'ils sont envisagés selon des perspectives différentes » (2009 :84). Chez Aline Gohard-Radenkovic³⁵, ces deux paradigmes de la critique postcoloniale acquièrent une reformulation qui semble cadrer avec l'étude que nous envisageons, à quelques exceptions près, car elle les explique en ayant en vue la formulation de la quête identitaire du côté du colonisé et la réfutation par ce dernier de la représentation hiérarchisante du discours impérialiste. Pour elle,

Le premier axe thématique étudie les lieux et les discours véhiculant les représentations de l'altérité, les images négatives ou positives portées sur l'Autre, se construisant ou se renforçant ou se transformant au contact de l'Autre, et renvoyant inévitablement à une perception ethnocentrée de Soi. [...] Le deuxième axe thématique analyse les lieux et les discours mettant en scène la quête identitaire, interrogeant l'histoire des ruptures individuelles ou collectives vis-à-vis des appartenances premières, analysant les processus de création, de réinvention, de réappropriation d'une identité linguistique et culturelle. (2004 :12)

Ce processus de réinvention et de réappropriation d'une identité dans un contexte postcolonial n'est pas sans rappeler le « passage interstitiel entre les identifications fixes

³⁴Boehmer, Elleke. « Écriture postcoloniale et terreur. » *Littérature*, 154. 2 (2009) : 82-90.

³⁵Gohard-Radenkovic, Aline. « Pourquoi l'analyse de 'l'altérité et des identités' dans les littératures en français ? » *Altérité et identités dans les littératures de langue française*. Dir. Aline Gohard-Radenkovic. Paris: Clé International, 2004: 6-13.

[qui] ouvre la possibilité d'une hybridité culturelle qui entretient la différence en l'absence d'une hiérarchie assumée ou imposée » (Bhabha, 2007 :33). Ce passage interstitiel et son rôle quant à l'aboutissement à l'hybridité culturelle, sont aussi l'équivalent de ce que le même auteur appelle l'« intervention du tiers-espace d'énonciation » ; celle-ci « défie littéralement notre sens de l'identité historique de la culture en tant que force homogénéisante, unifiante, authentifiée par le passé originaire, gardée vivante dans la tradition nationale du peuple » (Bhabha, 2007 :81). Ces notions d'hybridité culturelle et de tiers-espace d'énonciation nous aideront beaucoup dans notre étude de l'influence du fait colonial sur l'identité hybride du personnage romanesque ou de l'acteur théâtral monénémbiens : dans l'œuvre littéraire postcoloniale de Monénembo, les personnages portent un cachet identitaire dont le caractère postcolonial est fonction de la configuration historique spécifique de l'œuvre. Autrement dit, contrairement au fait que, dans des conditions pré-coloniales où le nationalisme et l'identité nationale dominant, « every identity is placed, positioned, in a culture, a language, a history » (Stuart Hall, 1996 :118)³⁶, chez Monénembo, ce sont des aléas du malencontre colonial qui s'imposent.

En guise de conclusion à ce bref aperçu des théories postcoloniales, nous précisons que, en ce qui concerne l'analyse postcoloniale de notre corpus, analyse qui se fera suivant les trois axes mentionnés plus hauts, elle tiendra aussi compte des trois pistes indiquées par Moura. Si l'on en croit ce dernier, lors de l'approche postcoloniale des textes,

la critique se concentre sur la notion d'identité, enjeu majeur pour les peuples ou les cultures postcoloniaux ; les paramètres définissant littératures coloniale et postcoloniale doivent être cherchés dans les processus historiques ; le postcolonialisme est pour partie l'histoire de l'avènement de la culture globale du XX^e siècle finissant, celle de l'entrée

³⁶ Hall, Stuart. « Minimal Selves. » *Black British cultural studies: A Reader*. Houston A. Baker, Jr., Manthia Diawara, et Ruth H. Lindeborg (éds). Chicago: University of Chicago Press, 1996: 114-119.

des « Autres » naguère colonisés dans une culture désormais mondiale.
(1997 : 64)

Étant donné que nous ne pouvons pas décrire dans cette partie introductive ce qui constitue la littérature postcoloniale de chaque élément de notre corpus séparément, nous aimerions plutôt esquisser globalement l'image du sujet postcolonial telle que celle-ci apparaît aussi bien dans des textes littéraires – y compris notre corpus – que dans les discours africanistes et critiques sur l'Afrique.

Le vécu du sujet postcolonial en littératures francophones d'Afrique, nous l'avons mentionné précédemment, se situe au croisement de plusieurs mondes de significations (Castoriadis, 1999 : 519). Ce phénomène est conséquent au malencontre entre l'Occident colonialiste et l'Afrique où plusieurs mondes aux langages ainsi qu'aux visions du monde entièrement différents sont dès lors condamnés à cheminer ensemble, à cohabiter ou à se compénétrer. Depuis qu'il a eu lieu, ce malencontre n'a jamais cessé d'imprimer sa spécificité notoire sur les œuvres littéraires en général et sur le personnage littéraire en particulier. Dans ces dernières, on constate que le pénible malencontre qui meut de nombreuses trames non seulement s'entoure de tensions vives, de fourvoiements répétitifs, de résistances tant prononcées que sournoises, mais aussi anime des négociations continuelles entre dominants et dominés. Il importe de remarquer que de telles négociations sont généralement à caractère transculturel et existent depuis l'ère coloniale.

Parlant de la fiction narrative et de son rôle dans l'histoire de l'empire colonial, Edward Saïd³⁷ souligne qu'« au cœur de ce que disent explorateurs et romanciers sur les étranges contrées du monde, il y a des histoires, et [que] c'est aussi par des histoires que les peuples colonisés allaient affirmer leur identité et l'existence de leur passé » (2000 :13). En effet, dans une œuvre littéraire postcoloniale en général et africaine en particulier, le fait colonial y est représenté dans sa complexité et la colonisation, sous son

³⁷ Voir Saïd, Edward W. *Culture et impérialisme*. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Paris : Fayard, Le Monde diplomatique, 2000.

regard sur l'Afrique. Leur but principal était de réhabiliter l'image déformée du continent et de la race noire, mais en même temps de vulgariser les traditions en vue de se désaliéner et pour mieux s'affirmer. (2008 : 80)

Comme on le sait, la représentation biaisée dans l'entreprise coloniale a joué un rôle très essentiel ; c'est sur elle que se fondent le colonialisme en tant que doctrine et la colonisation, sa mise en pratique. C'est d'ailleurs ce que Saïd souligne quand il dit que les textes « africanistes » et « indianistes » sont à ses yeux une composante de l'effort global de l'Europe pour dominer des terres et des peuples lointains (2000 :11), en l'occurrence les Noirs africains. En tant qu'objets-produits de la cupidité du colonisateur, les Noirs, dans des textes africanistes, ne sont pas humains, et s'ils sont humains, ils sont attardés – d'où l'appellation de « populations encore dans l'enfance » (Victor Schoelcher⁴⁰) – et, partant, ils ont besoin d'assistance qui ne peut provenir que de l'homme blanc, l'humain avancé, moderne. L'écrivain – à l'instar de Monémbo – part donc des « fantasmes, défenses et projections » (Levrat 71)⁴¹ du Blanc-colonisateur sur le Noir, s'en distancie et produit l'image de l'homme tout court qui non seulement vit et tient dans la sujétion mais aussi lutte pour recouvrer sa liberté et traiter d'égal à égal avec le colon. En cela, cet écrivain africain semble s'approprier et pérenniser le « Désir » de Franz Fanon⁴² ainsi que le refus de ce dernier d'être enfermé dans le regard du colon où il est ravalé au rang d'objets :

Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie ; en tant que je lutte

⁴⁰ Voir Victor Schoelcher. Cité dans « *Discours sur l'Afrique*, par Victor Hugo ». Disponible sur <<http://dormirajamais.org/hugo/>> Consulté le 02 octobre 2020.

⁴¹ Jacques Levrat. *La force du dialogue*. Rabat : Éditions Marsam, 2003.

⁴² Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Préface (1952) et postface (1965) de Francis Jeanson. Paris : Editions du Seuil, 1965.

pour la naissance d'un monde humain, c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques. (Fanon, 1965 : 197)

Et Fanon d'ajouter : « Celui qui hésite à me reconnaître s'oppose à moi » (1965 : 197). Le romancier africain s'oppose au déracinement colonial et à la chosification du Noir qui en est caractéristique ; par son activité, il réinscrit le sujet postcolonial dans l'histoire en l'arrachant à l'ici-maintenant et à la chosité dans lesquels le regard de l'africaniste et d'un philosophe européen comme Hegel⁴³ le confine. Ses œuvres de fiction constituent ainsi une « littérature de reconnaissance » (Bhabha, 2007 : 41) où le colonisé, recouvrant son « pouvoir de raconter » (Saïd, 2008 : 13) – de représenter et de se représenter le monde –, révèle à son subjugueur non seulement son être à lui mais leur commune humanité à eux deux. Aussi constituent-elles une invite directe adressée au colon pour qu'il prenne à bras-le-corps le nouvel humanisme mondial ; celui-ci naît des cendres encore chaudes de l'ancien humanisme occidental⁴⁴, car « [j]uxtaposé à son avilissement quotidien par les colons européens, l'humanisme occidental ne peut survivre » (Saïd, 2008 : 375).

Face à la représentation fantasmatique du Noir/colonisé/sujet postcolonial telle qu'elle apparaît dans des textes africanistes ou philosophiques, le romancier, sans faire la copie du vécu du (de l'ex-) colonisé, cherche donc à réfuter « le monolinguisme de l'autre⁴⁵ [- colon] », et à « rectifier » au moyen de la représentation littéraire le régime

⁴³ Voir à ce sujet ce que Hegel dit au sujet du Noir et du maintien de l'esclavage dans *The philosophy of history* (1956 : 93-99). En fait, si Hegel est connu comme le philosophe éminent du rationalisme européen, Arthur Schopenhauer le considère comme le « Caliban intellectuel » (1984 : 13). De même, commentant sur la philosophie hégélienne de l'histoire d'une part et sur le constat de Schopenhauer d'autre part, Michael Hardt et Antonio Negri écrivent respectivement ce qui suit : « Hegel's history is not only a powerful attack on the revolutionary plane of immanence but also a negation of non-European desire » ; « For this same reason Schopenhauer reacted even more violently against Hegel, calling him an 'intellectual Caliban' to indicate the barbarity of his thought » (2000 : 82 ; 81).

⁴⁴ Au sujet de l'humanisme, Jean Guéhenno écrit : « Le mot humanisme est un mot de l'Europe. [...] Mais nous n'avons fait qu'inventer le mot et poser des questions. Nous ne les avons pas résolues. Et voilà de quoi nous ramener à l'humilité. Même il est arrivé, il arrive que la volonté de puissance des Européens l'emporte sur leur volonté de lumière et qu'ils trahissent cet humanisme même dont ils se recommandent » (1969 : 26).

⁴⁵ En référence à l'ouvrage du même nom – i.e. *Le Monolinguisme de l'autre* (1996) – de Jacques Derrida.

identitaire de ce dernier. En tant que produit complexe et non fini du malencontre colonial, le sujet postcolonial / (l'ex-) colonisé dans la fiction africaine a une identité culturelle qui brille par son impureté ou pour parler comme Stuart Hall par sa « complexité » et sa « mutabilité » (Hall, 1994 : 392-394)⁴⁶. Il s'agit d'une identité hybride ou transculturelle, car elle naît dans un « rapport transculturel ». Si l'on en croit Afef Benesaieh⁴⁷, ce rapport transculturel repose sur des « situations quotidiennes où pour qu'une quelconque relation puisse s'établir l'un et l'autre apprennent à comprendre un tant soit peu l'univers de son interlocuteur et à communiquer à l'aide de référents communs ou inventés pour les besoins du moment » (2010 : 3). Benesaieh précise aussi que :

Le rapport transculturel, dans ce sens, est une improvisation constante sur le mode de la coadaptation, et une compétence nécessaire aux acteurs vivant dans des sociétés culturellement plurielles. Dans le rapport transculturel, on devient un peu les autres, et les autres, un peu soi. Ni les uns ni les autres ne se perdent ni ne se créent, mais se transforment, alors qu'un répertoire de nouveaux référents communs se crée continuellement. (2010 : 3)

Ainsi, dans des circonstances (post)coloniales en Afrique, l'écriture romanesque et l'image du sujet postcolonial ou du (de l'ex-) colonisé qui s'en dégage semblent rappeler le point de vue du philosophe Castoriadis qui énonçait que

[L]a représentation [qu'elle soit littéraire ou pas] n'a jamais été considérée pour elle-même, mais toujours amenée sous le point de vue de la question : que fournit-elle pour ce qui est de la vérité, quelle est sa contribution à la constitution du savoir, dans quelle mesure permet-elle un accès à l'être (posé donc toujours implicitement comme *ailleurs* et

⁴⁶ Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora". *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams et Laura Christman. New York: Columbia University Press, 1994: 392-394

⁴⁷ Benesaieh, Afef. *Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 2010.

seulement ailleurs et un seul ailleurs, unique, un et commun) ? [...] La représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi que ce soit se donne. (Castoriadis, 1999 : 480-481)⁴⁸

Le romancier qui écrit sur le fait colonial doit donc en dégager et en « communiquer une certaine authenticité » (Semujanga, 2003 : 103)⁴⁹. Un constat qui n'est pas sans rappeler la remarque suivante formulée bien avant par Jean Decottignies⁵⁰ :

[S]i la parole du romancier, indéniablement, communique avec la société, le pouvoir, la culture, c'est dans la nécessité qu'elle assume d'élaborer un discours sur l'homme ; discours idéologiquement recevable dans la seule mesure où il s'évertue à mettre l'homme en accord avec lui-même ou avec la condition qui lui est faite. (1979 : 5)

Alors, l'on comprend mieux pourquoi, de par leur importance quant à l'accession à l'être et leur vraisemblance, la représentation littéraire de soi et de l'autre ou les représentations culturelles en général, occupent une place de choix dans « la critique de l'occidentocentrisme – cette sorte de sujet singulier qui, cherchant à passer pour l'universel tout court, finit par produire une notion perverse de la différence comme alibi destiné à légitimer sa domination » (Mbembe, 2010 : iv).

Et l'on sait que c'est cette critique de l'occidentocentrisme qui est la préoccupation majeure de la critique postcoloniale. Tel est, selon Moura⁵¹, le « principe qui gouverne l'approche postcoloniale des textes : les représentations culturelles sont au centre des processus de colonisation européens des autres continents, puis des processus autochtones d'accès à l'indépendance » (1997 : 64).

⁴⁸ Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1999.

⁴⁹ Semujanga, Josias. « Les méandres du récit du génocide dans *L'ainé des orphelins*. » *Études littéraires* 35.1 (2003) : 101-115.

⁵⁰ Decottignies, Jean. *L'écriture de la fiction. Situation idéologique du roman*. Paris : PUF, 1979.

⁵¹ Moura, Jean-Marc. « Francophonie et critique postcoloniale ». *Revue de littérature comparée* 281 (jan.-mar. 1997) : 59-87.

Avant d'énoncer la répartition de notre étude, une note sur l'auteur de notre corpus s'avère nécessaire. Thierno Saïdou Diallo, connu sous le nom d'écrivain de Tierno Monémbo⁵², est un Franco-Guinéen né d'un père fonctionnaire en Guinée française d'antan, le 21 juillet 1947 à Porédaka, une ville située en préfecture de Mamou, région de Mamou, dans l'actuelle République de Guinée. Ses parents ont divorcé quand il n'avait que quatre ou cinq ans : dès lors, c'est sa grand-mère paternelle qui s'est occupé de son éducation. Monémbo a fait une partie de ses études – l'école coranique d'abord, puis l'école coloniale – dans sa région de Mamou et une autre dans la région de Nzérékoré, non loin de la Côte d'Ivoire. En 1969, comme bon nombre d'autres intellectuels à l'époque, Monémbo fuit la dictature d'Ahmed Sékou Touré, premier président de la Guinée indépendante, qui a dirigé cette dernière du 2 octobre 1958 jusqu'à sa mort survenue le 26 mars 1984. Monémbo vécut d'abord au Sénégal où il arriva à pied, ensuite en Côte d'Ivoire où il poursuivit ses études et, enfin, s'en alla en France où il débarqua en 1973. Là-bas, il poursuivit ses études universitaires, obtint un doctorat en Biochimie à l'Université de Lyon, puis retourna en Afrique où il enseigna au Maroc et en Algérie. Ce fut en 1979 qu'il publia *Les crapauds-brousse*, son premier roman, aux éditions du Seuil. Depuis, Monémbo n'a cessé d'écrire ; c'est en janvier 2022 qu'il a publié *Saharienne indigo*⁵³, son treizième roman, toujours aux éditions du Seuil auxquelles il est resté fidèle. De plus, en 2006, il a publié une pièce de théâtre, *La tribu des gonzesses*, aux éditions Cauris. Depuis 2012, Tierno Monémbo est retourné en Guinée et demeure à Conakry.

⁵² Sur l'origine de son pseudonyme, Monémbo dit : « Il y a eu une espèce de transgression parentale parce que, quand j'avais quatre ou cinq ans mes parents ont divorcé et on a confié mon éducation à ma grand-mère paternelle que j'ai appelée Néné Mbo, Néné en peul ça veut dire Maman, Mbo ne veut rien dire, c'est du langage d'enfant. Quand j'ai écrit mon premier roman, je l'ai publié sous le nom de Monémbo, « fils de Nénembo », faisant de ma grand-mère ma mère. » (Cité dans Prignitz, 1999 : 321-322)

⁵³ Selon Monémbo, c'est l'éditeur qui a donné unilatéralement le titre de *Saharienne indigo* à ce roman ; le titre choisi par l'auteur était *Mémoires d'une guinée (femme) : les vies et les morts de Véronique Bangoura*. Monémbo rappelle que « Guinée veut dire femme en langue nationale soussou » (cité dans Africa Press du 10/02/2022).

Auprès de la critique et de l'institution littéraires, l'œuvre littéraire de Monénembo jouit d'une réception manifestement exceptionnelle et ce dès la publication de son premier roman. En effet, bien qu'il fût un romancier débutant, Monénembo a eu la faveur des éditions du Seuil qui ont accepté de publier son premier roman. Grâce à son deuxième roman, *Les écailles du ciel*, Monénembo a été lauréat du Grand prix littéraire d'Afrique noire en 1986, prix qui lui a été décerné par l'Association des écrivains de langue française (ADELF). Dans le cadre du projet « Rwanda : Écrire par devoir de mémoire » qui a été réalisé en 1998 (Hitchcott, 2009 : 151), Monénembo a publié *L'aîné des orphelins* en 2000 ; la même année, ce roman sur le génocide rwandais de 1994 lui a valu le Prix Tropiques⁵⁴. En 2008, Monénembo fut lauréat du prestigieux Prix Renaudot grâce à son roman historique intitulé *Le roi de Kahel*. La parution du roman *Le terroriste noir* en 2012 fut une victoire écrasante pour Monénembo en ce sens que ce roman lui valut une floraison de prix littéraires. Ces derniers incluent le Prix Erckmann-Chatrain (surnommé le Goncourt lorrain), le Prix Ahmadou-Kourouma (un prix littéraire suisse), le Grand prix Palatine du roman historique ainsi que le Grand prix du roman métis. C'est en 2017 que, pour l'ensemble de son œuvre, Monénembo reçut le Grand Prix de la Francophonie ; la même année parut le film *Nos patriotes* de Gabriel Le Bomin, « librement adapté » du roman *Le terroriste noir*.

Sous la plume monénembienne, nous pouvons relever quatre thèmes de prédilection qui sont tous imbibés d'histoires précoloniale ou postcoloniale. Le premier thème est celui de l'identité peule dont la représentation atteint le summum dans *Peuls*, ce roman que Monénembo semble présenter comme un texte fondateur et qui bénéficie d'une attention particulière dans cette thèse. Dans *Peuls*, Monénembo livre un condensé de l'identité peule : des nébuleuses origines négro-juives aux illustres empires théocratiques musulmans du Fouta Djallon et du Fouta Toro, entre autres, en passant par une multitude d'empires qui se sont succédé en Afrique de l'Ouest, les Peuls chez Monénembo s'inscrivent sur un continuum défini par une évolution de l'identité florissante peule et ce même à travers des mouvements migratoires qui ont précédé ou

⁵⁴ Depuis 2011, ce prix a été rebaptisé Prix littéraire de l'Agence française de développement (AFD).

suivi les indépendances. Il s'en suit le thème de la violence : il y a d'abord la violence caractéristique des royaumes et empires précoloniaux : leurs création, expansion et chute se font dans la violence ; vient ensuite la violence qui est partie intégrante des trois régimes coloniaux, à savoir la colonisation esclavagiste, la colonisation impérialiste et le néocolonialisme ; enfin vient la violence qui accompagne la période postindépendance, violence qui est d'ailleurs entrelacée avec des visés néocolonialistes. En troisième lieu vient le thème de la diaspora africaine dans tous les azimuts/sous tous azimuts : qu'elle soit conséquente à la traite négrière, à la colonisation impérialiste, à la dictature postindépendance ou à la migration vers des puissances coloniales occidentales, bref que cette diaspora soit due à un exil volontaire ou involontaire, presque partout dans le monde où la diaspora africaine est éparpillée, cette dernière a la plume monénembienne à ses trousses. En quatrième lieu vient le thème de l'hybridité identitaire postcoloniale : cette dernière à la fois s'origine et se reflète dans le brassage tant culturel qu'humain caractéristique de l'œuvre monénembienne, avec tout le poids incommensurable que comporte la notion de culture. Si l'on en croit le psychanalyste Paul-Laurent Assoun⁵⁵, « on peut représenter la culture, de la même façon que l'inconscient, comme un 'empilement' de strates qui font coexister le passé et le présent. [...] Telle est la Culture : non pas une abstraction, mais un 'être psychique' (collectif) doté de substance, mélange à la fois 'chaotique' et ordonné de passé et de présent. » (1993 : 28-29)

Pour ce qui est de la répartition de notre travail, celui-ci comporte trois chapitres portant chacun sur l'un des trois axes mentionnés précédemment. Ainsi le premier chapitre portera-t-il sur la part du nom et de l'acte de nommer dans la formation des identités hybrides postcoloniales chez Monénembo. En effet, en plus d'être un incontestable vecteur herméneutique dans la constitution et la compréhension de chaque système de personnage, dans le corpus, le nom fonctionne aussi comme un outil d'insertion ou de cohésion tant familiale, lignagère, communautaire que sociale ; le recours à l'homonymie comme procédé de nomination – surtout dans *Peuls* – rentre aussi dans cette logique. Étant donné que notre corpus fourmille de récits où la confluence de

⁵⁵ Paul-Laurent Assoun. *Freud et les sciences sociales*. Paris : Armand Colin, 1993.

divers univers culturels favorise le brassage humain entraînant ainsi des acteurs appartenant à des races, des ethnies ou des religions différentes, le nom que porte la progéniture hybride issue de cet imbroglio est en quelque sorte le reflet de ce dernier ; parfois même, un couple géniteur peut s'avérer incapable de relever le défi de nommer sa progéniture, ce qui incite l'entourage à s'en occuper, une tâche que celui-ci remplit en se ressourçant surtout dans l'Histoire. Notre analyse portera aussi sur des scénarii incluant l'absence de nom, le refus de nommer sa progéniture pour un géniteur, la perte du nom d'origine et l'octroi ou l'obtention d'un autre nom, ou l'usurpation d'un nom de famille, entre autres. Dans ce chapitre, nous nous appuyerons sur des notions théoriques de projet parental – incluant le projet paternel ou le projet maternel –, de projet social ou familial, notions empruntées à l'anthropologie, à la psychanalyse⁵⁶ et ainsi qu'aux études littéraires⁵⁷. Nous aurons aussi recours à la notion de « projet colonial » qui nous permettra d'analyser la perte de nom d'origine et l'acquisition de nom de maître possesseur d'esclave, scénarii que l'on trouve dans *Pelourinho* tout comme dans *Peuls*.

Le deuxième chapitre portera sur la parenté et la parentalité problématiques des couples racialement, religieusement ou ethniquement mixtes et vivant en situation postcoloniale. Dans cette thèse, la parenté renvoie au statut de parent qu'un père ou une mère acquiert par le fait qu'il/elle a mis au monde un enfant. Quant à la parentalité, c'est une notion qui est associée aux responsabilités parentales : un enfant est sous la responsabilité de l'un ou de l'autre, ou des deux parents, que cet enfant soit biologique ou adoptif/adopté. Si l'une des tâches dont le père ou la mère s'acquitte/s'acquittent envers leur enfant est la dation de nom à ce dernier, d'autres tâches non moins importantes s'attachent à la personne occupant la fonction de parent : ces tâches sont, entre autres, élever l'enfant (le nourrir, prendre soin de lui, etc.), assurer son éducation selon les exigences de l'environnement dans lequel la famille se trouve. Chez Monénembo, cependant, dans certaines situations postcoloniales, mettre au monde un enfant ne confère

⁵⁶ Tesone, Juan Eduardo. *Dans les traces du prénom. Ce que les autres inscrivent en nous*. Paris : Presses Universitaires de France, 2019.

⁵⁷ Offroy, Jean-Gabriel. « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental. » *Spirale* 19. 3 (2001) : 83-99.

pas nécessairement aux géniteurs le statut de parents. De même, certains personnages jouent le rôle de parents pour des enfants qu'ils n'ont pas engendrés (c'est le cas dans *Cinéma*, *Pelourinho*, *Le terroriste noir*, *Saharienne indigo*, entre autres romans) alors que, dans d'autres situations, des parents biologiques – la mère tout comme le père – refusent d'assumer la fonction de parent (*Pelourinho*, *Bled*). On remarque aussi des femmes qui se débrouillent seules, et des hommes choisissant le libertinage. Un constat qui n'est pas sans rappeler les propos de Boubacar Diallo⁵⁸ en ce qui concerne le rôle joué par des femmes dans *Pelourinho* :

Dans *Pelourinho*, la présence des mères, qu'elles soient réelles ou symboliques, révèle le centre névralgique de l'écriture de Monénembo. Chez le romancier, l'écriture de l'origine, placée sous l'égide de la mère, structure en profondeur toute la pensée et façonne l'œuvre. Faire de la femme un symbole essentiel du texte n'est pas anodin. Il suffit de lire la biographie personnelle et littéraire de l'écrivain lui-même pour le comprendre. (2014 : 110-111)

Au lieu de rattacher cette remarque pertinente à la biographie de Monénembo comme le fait Diallo dans son article, nous allons partir d'elle pour, d'une part, penser plutôt au sort qui était réservé aux esclaves mâles et en quoi ce sort était plus ou moins semblable à/ou différent de celui réservé aux femmes esclaves et, d'autre part, revisiter les responsabilités des uns et des autres, surtout vis-à-vis de la famille, de la progéniture servile et de l'identité de cette dernière. Alors, quel serait le rapport entre la déresponsabilisation des esclaves mâles quant au destin de la progéniture servile et la façon dont la gent masculine d'ascendance servile, dans le corpus, semble se déresponsabiliser quant à la parentalité durant la période post-esclavagiste ? Surtout, quel est l'impact que ce refus de la parentalité pour la gent masculine post-esclavagiste a sur

⁵⁸ Boubacar Diallo. « La fiction identitaire dans l'écriture migrante de Tierno Monénembo. » In Bernard De Meyer Bernard et Papa Samba Diop. *Tierno Monénembo et le roman. Histoire, exil, écriture*. LIT Verlag : Berlin, 2014 : 99-114.

l'identité de leur progéniture ? Au sujet du rapport entre esclaves et leur progéniture du temps de l'esclavage, nous citons d'emblée Philippe Chanson⁵⁹:

Quant à la « descendance » de l'esclave, rappelons que le mariage et la vie familiale, même officiellement évoqués (et avant qu'ils ne soient fortement encouragés en vue de prévenir les désordres lorsqu'il fallut préparer à l'émancipation), étaient quasi prohibés. Femmes et enfants habitaient le plus souvent dans les mêmes cases tandis que les hommes vivaient généralement à part ; et les esclaves, eux-mêmes « biens meubles », ne pouvaient rien posséder, pas même leurs enfants qui appartenaient aux maîtres. (2019 : 53-54)

Ainsi, du refus de la parentalité – voir *Pelourinho, Un attiéké pour Elgass, Bled, Saharienne indigo* – au transfert de cette dernière – comme c'est le cas dans *Le terroriste noir* ou dans *Le roi de Kahel* – en passant par la parentalité déniée – voir *Saharienne indigo* – ou par la parentalité consensuelle telle qu'elle transparait dans *Le terroriste noir*, notre thèse tâchera de jauger l'impact qu'ont ces différents types de parenté et parentalité sur l'identité hybride des personnages concernés. Sera aussi considérée la façon dont l'ordre postcolonial influence la parentalité problématique qui, à son tour, remodèle l'identité hybride de l'enfant.

Vu qu'à chaque scénographie postcoloniale véhiculée par le corpus correspond une filiation spécifique, le troisième chapitre va porter sur la façon dont les filiations bâtarde ou hybride participent de l'identité des personnages postcoloniaux monénémbiens. C'est le cas des personnages de Faustin Nsenghimana et de sa fratrie dans *L'aîné des orphelins*, un roman sur le génocide rwandais ; au prisme de l'hybridité ethnique, ces enfants défient la classification basée sur la filiation patrilinéaire qui était d'usage au Rwanda à l'époque du génocide : issus d'un couple ethniquement mixte [père hutu + mère tutsi = enfant(s) ?], Faustin Nsenghimana et sa fratrie sont ethniquement

⁵⁹ Chanson, Philippe. *La blessure du nom : une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2019.

hybrides, d'où l'usage du terme de « Hutsi » dans cette thèse à l'endroit d'une telle progéniture. Dans ce chapitre, il est aussi question des enfants bâtards ou hybrides qui, suite à « la précarité de [leur] identité » (URU, 215), se débrouillent seuls « pour se bricoler une généalogie » (SI, 228) ; des enfants dont la généalogie est de plus en plus difficile à établir surtout quand ils doivent faire face à une épreuve consistant à faire un choix entre leur(s) parent(s) géniteur(s) d'une part et leur(s) parent(s) gardien(s) d'autre part, comme c'est le cas de Binguel dans *Cinéma*, de Véronique Bangoura / Néné Fatou Oularé dans *Saharienne indigo* ou de papa Hassan alias Zitoune et de Zoubida / Taderfit Benkirane dans *Bled*, sans oublier celui de Dominique alias la Pinéguette dans *Le terroriste noir*. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer à l'égard de ces enfants bâtards ou hybrides en général, cependant, soit qu'ils sont des êtres à plaindre parce qu'ils évoluent dans l'entre-deux intenable, non seulement ils prennent généralement à bras-le-corps les conséquences de leur situation hybride ou bâtarde mais aussi et surtout ils sont souvent des leaders de leur communauté, et de vrais instigateurs du changement au sein de cette dernière. C'est le cas, entre autres, de Dominique /la Pinéguette dans *Le terroriste noir*, de Cousin Samba et de Mouna (LEC, 169) dans *Les écailles du ciel* ou de Zoubida / Taderfit Benkirane dans *Saharienne indigo*.

Chapitre 1

NOM, NOMINATION ET HYBRIDITÉ POSTCOLONIALE

1.0 Introduction

Dans une œuvre littéraire – tout comme dans la vie courante –, il existe pour un personnage, comme pour une personne, une interdépendance indéniable entre le nom propre de ce dernier et son identité. La philosophe du langage Françoise Armengaud définit le nom propre comme une « partie du discours qui sert à désigner un individu, à l'interpeller, à faire référence à lui, à l'identifier, bref à le 'nommer'. Il est considéré comme le corrélat singulier d'une entité individuelle. »⁶⁰ « [C]omposante essentielle de notre identité », écrit Jean-Gabriel Offroy, le prénom ⁶¹ « nous colle à la peau. Il agit sur nous comme un aimant, qui attire les identifications. Comment expliquer cette identification de l'individu à son prénom, ce collage entre le prénom et la personnalité, la profession, le destin ? (2003 : 83-84)⁶² La réponse à cette question complexe se trouverait sans doute dans les motifs incitant l'instance nommant à performer l'acte de nomination ainsi que dans le processus d'appropriation du nom reçu par le sujet nommé, dans la façon selon laquelle – pour parler comme Edouard Glissant – il « habite » son nom lequel lui permet de s'intégrer dans sa société d'appartenance. En quoi le nom ou son absence, le cérémonial accompagnant l'acte de nommer ou son absence, la perte de nom d'origine et l'acquisition d'un autre nom, la reprise d'un nom ancestral ou d'une personnalité historique, entre autres, participent de la construction des identités hybrides des personnages monénémbiens évoluant en situation postcoloniale ? Telle est la complexe question majeure à laquelle nous tâcherons de répondre dans ce chapitre.

1. 1 Revue de la littérature sur le nom et la nomination

Avant d'entrer dans le vif du sujet de ce chapitre portant sur la part des anthroponymes dans la construction d'une identité hybride pour des personnages

⁶⁰ Françoise Armengaud, « Nom ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Paris : III, 1985. Consulté le 17 juillet 2021. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/nom/>

⁶¹ L'emploi du prénom ou du nom tout court dans différentes citations devrait être entendu comme nom propre ou nom personnel dans la suite.

⁶² Offroy, Jean-Gabriel. « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental. » *Spirale* 19. 3 (2001) : 83-99.

postcoloniaux monénémbiens, il importe de préciser que notre propos rentre dans cette logique : d'une part, « [l']identité est tout entière contenue dans le nom », et, d'autre part, le « nom personnel est inscription d'un individu singulier au sein de différents réseaux et classes d'appartenance » (Clerget, 1990 : 20). Cependant, il importe de souligner que, dans une œuvre littéraire comme le roman, du fait que c'est l'instance auctoriale qui crée toutes les sphères d'appartenances mentionnées précédemment, les noms qui y sont donnés ont aussi un statut pouvant être différent des logiques de dation de noms au sens où ils sont liés à l'organisation du monde fictionnel. Néanmoins, bien que dans certains cas le nom propre puisse manquer d'assises ancrées dans une tradition spécifique, accéder au nom ou à la genèse du nom d'un personnage ou d'un sujet, c'est en quelque sorte accéder au sujet lui-même, à son identité. D'où la reprise de la pertinente question que, par l'entremise du personnage de Juliette, Shakespeare pose dans *Roméo et Juliette* : « What's in a name ? » – Qu'est-ce qui est dans un nom ? – quant à la nomination dans une œuvre de fiction comme le roman.

Notre réflexion théorique sur ce que c'est le nom propre, sur son opérativité ou son fonctionnement ainsi que sur sa portée dans une œuvre littéraire s'ouvre sur l'analyse barthésienne des noms propres proustiens. Bien entendu, toutes les œuvres littéraires n'accordent pas une même importance aux noms propres. Dans « Proust et les noms », en effet, Roland Barthes⁶³ s'est penché sur la nature, le rôle et les caractéristiques des noms propres dans *À la recherche du temps perdu*, œuvre principale de Marcel Proust. Décrit comme constituant « une classe d'unités verbales » possédant « au plus haut point » ce que Barthes appelle « le pouvoir de constituer l'essence des objets romanesques » (2004 : 121), le nom propre est un signe qui « s'offre à une exploration, à un déchiffrement : il est à la fois un 'milieu' (au sens biologique du terme), dans lequel il faut se plonger, baignant indéfiniment dans toutes les rêveries qu'il porte, et un objet précieux, comprimé, embaumé, qu'il faut ouvrir comme une fleur » (2004 : 122). De par « son épaisseur sémantique », renchérit Barthes, le nom propre est « un signe volumineux, un signe

⁶³ Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture ; suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris : Editions du Seuil, 2004.

toujours gros d'une épaisseur touffue de sens, qu'aucun usage ne vient réduire, aplatir, contrairement au nom commun, qui ne livre jamais qu'un de ses sens par syntagme » (Ibid.).

Aussi, Barthes identifie trois propriétés ou pouvoirs dont dispose le nom propre : « le pouvoir d'essentialisation (puisqu'il ne désigne qu'un seul référent), le pouvoir de citation (puisqu'on peut appeler à discrétion toute l'essence enfermée dans le nom, en le proférant), le pouvoir d'exploration (puisque l'on « déplie » un nom propre exactement comme on fait d'un souvenir) » (121). Dans une œuvre littéraire, Barthes fait remarquer que le nom propre est « catalysable », car

On peut le remplir, le dilater, combler les interstices de son armature sémique d'une infinité de rajouts. Cette dilatation sémique du nom propre peut être définie d'une autre façon : chaque nom contient plusieurs « scènes » surgies d'abord d'une manière discontinue, erratique, mais qui ne demandent qu'à se fédérer et à former de la sorte un petit récit, car raconter, ce n'est jamais que lier entre elles, par procès métonymique, un nombre réduit d'unités pleines. (123-124)

Étant donné qu'il existe des corrélations plus ou moins accentuées entre l'attribution des noms à des personnages littéraires et la dation de noms dans la vie courante, d'autant plus que notre corpus qui abonde en scénographies postcoloniales variées nécessite d'autres ouvertures théoriques, une brève revue de la littérature sur l'octroi de noms dans cette deuxième catégorie s'avère aussi nécessaire.

Les noms propres, qu'il s'agisse donc de noms de personnes ou de lieux, sont l'objet de plusieurs domaines d'étude dans les sciences humaines⁶⁴. Cela se justifie par le fait que, dans tous les aspects de la vie de tout être humain, le nom propre y joue un rôle non moins déterminant. Cependant, le nom propre n'est pas un attribut de l'homme au

⁶⁴ De la philosophie à la littérature en passant par l'onomastique, l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, la psychanalyse, la psychiatrie, la psychothérapie et la linguistique, etc., d'une façon ou d'une autre, « le concept de nom propre entre dans la problématique » (Françoise Armengaud, Id.) de l'une ou l'autre de ces domaines scientifiques.

vrai sens du terme, car l'on ne naît pas avec un nom collé à notre personne ou figure, plutôt on l'acquiert ; il n'est non plus un accident pur et simple pour l'homme, car l'on ne peut pas modifier ou supprimer le nom qu'un individu a reçu – même avec une raison valable – sans changer, modifier, altérer ou dénaturer l'identité de ce dernier. Cela dit, partout, le nom propre a toujours été considéré comme un élément essentiel non seulement à l'attestation de l'existence tant individuelle que sociale de tout individu mais également à l'identification de tout être humain. « En tous les cas, énonce Françoise Armengaud, le nom apparaît comme le garant intersubjectif de la reconnaissance de l'être, de l'unicité, de l'essentialité et de la position de chaque sujet par tous les autres⁶⁵. » Faisant référence à l'article intitulé « La nomination dans le droit comparé » de Pascale Boucaud⁶⁶, Juan Eduardo Tesone mentionne que, une fois attribué, et ce

Dans de nombreux pays du monde, le nom garde le statut d'attribut de la personnalité et à ce titre, il est considéré comme : a) immuable (excepté sur une décision judiciaire ou administrative) ; b) imprescriptible, c'est-à-dire qu'on ne peut en perdre la possession par la non-usage prolongé [...] ; c) indisponible, sauf exception, le titulaire d'un nom ne peut ni le céder ni le léguer, ni non plus en autoriser l'usage par autrui. (Tesone, 2019 : 12-13)⁶⁷

Tesone abonde ainsi dans le même sens qu'Armengaud et Boucaud tout en mettant un accent particulier sur le caractère à la fois légal et institutionnel du nom : « Le nom est à la fois un droit de l'enfant et une institution, et, à la différence d'autres institutions, il ne représente pas une réalité sociale anonyme. C'est la seule institution qui individualise en un acte de reconnaissance : elle est indissolublement liée à la fonction symbolique de la

⁶⁵ Françoise Armengaud, id.

⁶⁶ Pascale Boucaud. « La nomination dans le droit comparé. » In Joël Clerget (dir.) *Le Nom et la Nomination : Source, sens et pouvoirs*. Toulpouse : Erès, 1990 : 149-156.

⁶⁷ Voir aussi Boucaud, Pascale. « Nommer et prénommer. » *Spirale* 19, no. 3, 2001, 17-26.

paternité » (2019 :5). Évidemment, là où « le nom patronymique »⁶⁸ est imposé, la « prééminence paternelle » dans la transmission du nom du père à l'enfant s'estompe de plus en plus et ce grâce aux appels des États et organismes internationaux encourageant l'abandon des pratiques sexistes quant à la dation du nom et demandant « d'accorder aux deux époux des droits égaux en ce qui concerne l'attribution du nom de famille aux enfants » (Tesone, 14).

Le nom est donc une institution sociale comme tant d'autres ; et dans chaque société ou communauté, l'acte de nommer s'effectue en respectant des pratiques légales, coutumières ou religieuses et un cérémonial préétabli ad hoc. Nommer, explique Françoise Armengaud,

[C]'est l'acte de conférer un nom, de 'baptiser', qu'il s'agisse d'un être humain, d'un animal, d'un navire, ou d'une variété de roses. Cet acte, qui est de portée performative, s'effectue selon des règles. Il n'est réussi ou acquis que si les conventions sont respectées : qui a autorité pour donner le nom, quel type de nom est conforme à la coutume ? (Ibid.)

Autrement dit, que la nomination se fasse donc en public ou en privée, ce n'est pas quiconque qui a le pouvoir de donner le nom à l'enfant, ou à tout autre individu en position de recevoir un nom – ici l'on peut donner l'exemple des catéchumènes chrétiens ou aux convertis à l'islam.

Dans son article intitulé « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental », Jean-Gabriel Offroy⁶⁹ revient aux exigences coutumières évoquées précédemment par Armengaud, ce qu'il fait en explorant les différentes règles qui accompagnent l'acte de nomination tant dans des sociétés occidentales, amérindiennes, américaines qu'africaines. Il démontre que différents acteurs que sont la société, la lignée

⁶⁸ Si l'on en croit Pascale Boucaud, dans « un grand nombre de pays africains, [...] le nom patronymique n'est pas imposé » (1990 : 149). C'est d'ailleurs le cas du Burundi et du Rwanda, mes deux pays d'origine.

⁶⁹ Offroy, Jean-Gabriel. « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental. » *Spirale* 19. 3 (2001) : 83-99.

ou la famille élargie ainsi que les parents eux-mêmes, chacun d'eux d'une façon ou d'une autre et ce à des degrés divers se revoit dans le nouvel être qu'est l'enfant, lui confie une mission, imprime sa marque sur lui, et le tout doit se traduire dans le nom personnel octroyé à l'enfant. Bien que dans le cas d'un enfant l'autorité de nommer revienne aux parents de ce dernier, pour Offroy donc, le choix, l'octroi et le port du nom concourent d'une façon ou d'une autre à la concrétisation des projets social et familial d'une part et du projet parental – ce dernier pouvant se scinder en projet paternel ou en projet maternel – d'autre part, ou de tous les trois – ou cinq – à la fois. Pour ce qui est de la concrétisation du projet parental, l'on peut se référer aux propos de Tesone sur le rapport entre le nom que l'enfant reçoit de ses parents et le « désir des parents » :

Dans le choix du prénom de l'enfant – première inscription symbolique de l'être humain – apparaît en filigrane *le désir des parents*. Lors de sa naissance, l'enfant n'est pas une *tabula rasa*, il n'est pas vierge de toute inscription. Un avant-texte le précède qui est aussi inter-texte parental où le prénom devient la trace écrite de l'enjeu du désir parental. Sur ce pré-texte, l'enfant devra inscrire son propre texte, s'approprier par la singularité de ses traces son propre nom. (Tesone, 7. Je souligne.)

Qu'il s'origine dans le projet social et familial, et/ou dans le projet parental ou le désir des parents, le nom propre du sujet est un vecteur dont la charge qui lui est associée s'ancre dans le passé, grossit dans le présent sans qu'elle ne cesse de se tourner vers l'avenir. Quant au sujet porteur du nom propre ainsi choisi, il n'a qu'à s'approprier son nom qui devient désormais son « moi social », tel que l'indique l'anthropologue Jacques Fédry⁷⁰ : « Le nom, c'est le *moi social*, le *moi relationnel* : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté » (2009 : 78). Cependant, pour tout individu, s'approprier son nom, ne faire qu'un avec lui, habiter son nom, sont une obligation vitale qui, selon Offroy, « dure toute la vie » :

⁷⁰ Fédry, Jacques. « Le nom, c'est l'homme. Données africaines d'anthroponymie. » *L'Homme* 191. 3 (2009) : 77-106. Consulté le 19 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22195>

[L]e sujet opère [la médiation] entre la contrainte qui s'exerce sur lui du projet familial et parental et la nécessité d'aménager ces projets pour pouvoir exister à son propre compte, pour pouvoir définir un projet existentiel, pour pouvoir affronter sa liberté. Cette tentative d'aménagement se joue dans l'ambivalence entre rester objet d'un désir qui nous a fait naître et devenir sujet, entre se couler dans les projets qui nous ont constitué et définir notre propre projet. Cette tentative d'aménagement dure toute la vie. Elle s'appuie aussi sur la naissance de nos enfants, au moment où nous basculons de l'état d'enfant à celui de parent, au moment où nous pouvons projeter sur cet autre, qui n'est pas tout à fait nous mais qui nous est si proche, ces espoirs inassouvis, ces rêves que nous avons subis, sans jamais avoir pu totalement les assumer, sans jamais avoir pu totalement les rejeter. (2001 : 98)

Dans certains aspects du contexte postcolonial, cependant, où une multitude d'hommes et de femmes réduits à l'esclavage ou soumis à la domination occidentale se voit imposée de nouveaux noms propres, le processus d'appropriation du nom propre pour le sujet nommé ou, pour parler comme Offroy, la tentative d'aménagement entre le nom reçu et le sujet sont inhibés ; de même, le « rapport entre nom et identité » (Moudileno, 145)⁷¹ est supprimé.

Durant la colonisation esclavagiste, du moins dans le contexte colonial français et le Code Noir qui lui est associé, il importe de souligner que la perte de nom d'origine allait de pair avec la perte du statut d'être humain. Comme l'indique Françoise Vergès⁷², « les esclaves étaient inscrits comme 'meubles', comme faisant partie des objets constituant la fortune et l'héritage d'un individu au même titre que ses tables, ses chevaux et ses chaises » (2005 : 1150). Ainsi donc, en perdant et son statut d'être humain

⁷¹ Moudileno, Lydie. « Héritage de Caliban. Fantaisies de nomination et dérives du nom. » *Francofonie* 31. 61 (2011) : 141–150.

⁷² Vergès, Françoise. « Les troubles de la mémoire. » *Cahiers d'études africaines* 179-180 (2005) : 1143-1177.

et son nom d'origine, c'est plus qu'« une mort sociale » – dont parle Orlando Patterson dans son ouvrage *Slavery and Social Death*⁷³ – que subissait l'esclave ; on peut plutôt parler d'une double mort sociale, car en plus d'être privé d'humanité, l'esclave était aussi spolié de son nom d'origine, puis « étiqueté » du nom de son maître – il sera aussi forcé de perdre cette étiquette marquant la condition servile pour une autre cette fois-ci issue de l'Abolition⁷⁴, au grand profit de l'État civil. En effet, bien qu'ils eussent des noms-étiquettes, ces derniers ne les rattachaient à aucune histoire ; comme s'ils venaient de naître de nouveau, il était tant pour eux de satisfaire aux exigences du fameux État civil, de la même façon que les parents ou l'État le font pour des nouveau-nés. Sur l'importance de l'État civil, Pascale Boucaud stipule que

Dans tous les pays, l'enjeu de la nomination est l'existence juridique de l'enfant. Sans état civil, pas d'enfant. Sans enregistrement, pas de nomination. Il s'agit aussi en nommant l'enfant de le rattacher à une histoire, à une lignée patrilinéaire ou matrilinéaire, quelle que soit sa filiation légitime ou naturelle. (2001-17)

La colonisation esclavagiste a donc inauguré l'avènement du très long « projet colonial » de re-nomination. Et si l'on en croit Patrick Crowley⁷⁵,

Naming peoples and places was a central feature of colonial and imperial enterprises: to name was to have dominion, or at least the illusion of control that colonial administrators sought to make real. The attempt to

⁷³ Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press, 1982.

⁷⁴ Voir Philippe Chanson. 2008, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant, 2008. Dans cet ouvrage, l'auteur revient sur le fait que, pour marquer « l'Abolition de l'esclavage français en 1848 », les anciens esclaves devaient perdre encore une fois des noms qu'ils avaient comme esclaves, et se choisir des nouveaux noms avec interdiction formelle de choisir des patronymes portés par des Français (Chanson, 52-53). Ce jeu écœurant de privation d'humanité et de spoliation de nom d'origine d'abord, d'étiquetage de nom du maître ensuite, et, enfin, de perte de noms serviles et de la prise de « noms issus de l'Abolition » (Chanson, 8), affecte négativement l'identité de ceux dont la mort sociale n'a été que répétitive.

⁷⁵ Crowley, Patrick. "The Etat Civil: Post/colonial Identities and Genre." *French forum* 29. 3 (2004) : 79–94.

regulate, in some way, the name of the colonial subject by inserting it into the standard format of the *état civil* – *nom* followed by *prénom* – was, however, even more problematic as it involved changes in social practice and tradition. (79)

Et Moudileno de préciser : « Les questions de l'état civil, du baptême, du choix du nom et, d'une manière générale, du rapport entre nom et identité » constituent ces sortes de « dynamiques d'acculturation entre le nom imposé par le colonisateur et le nom choisi par la communauté d'origine, c'est-à-dire entre le nom subi, symbole de la violence épistémologique coloniale, et le nom occulté, renvoyant à une authenticité perdue » (145). Ainsi, la condition postcoloniale et le double projet postcolonial de domination et de re-nomination ont donc changé la donne pour des sujets asservis ou colonisés quant au rapport entre le nom et l'identité, le moi social et l'identité sociale. Surtout que le projet colonial de re-nomination ne s'arrête pas au prénom : il s'attaque aussi au patronyme, c'est-à-dire au nom du père. D'où la perte de repères et d'ancrage généalogiques pour des sujets ainsi re-nommés.

Suite à cette « problématique des dérives du nom » où l'on voit « les fantaisies de nomination » au service du « dispositif de domination coloniale » (Ibid.), Moudileno, s'appuyant sur le fonctionnement de « la fantaisie individuelle du père » à l'œuvre dans le roman *Les Belles ténébreuses* de Maryse Condé, nous met en garde quand nous avons affaire avec des noms de certains sujets postcoloniaux : « Si tout prénom recèle des indices, liés de manière plus ou moins explicite au projet parental, quant à l'identité socioculturelle réelle ou projetée, l'interprétation du prénom entre aussi en jeu avec d'autres systèmes de signes, dont le patronyme et le corps » (2011 :146). Autrement dit, dans la situation postcoloniale, les projets sociaux et familiaux, ainsi que le projet parental de nomination sont souvent mis à l'épreuve face à de nouvelles problématiques du nom et de la nomination créés par le fait colonial.

Ces nouvelles problématiques qui incluent mais ne se limitent pas à la perte de nom d'origine et à la re-nomination, problématiques caractéristiques des nouvelles réalités postcoloniales, opèrent donc en marge des réalités préexistantes. Autrement dit,

d'une part, le projet colonial de renommer les êtres et les lieux outrepassa des règles habituelles de nomination ; d'autre part, des sujets postcoloniaux – que ce soit du côté des colonisés ou des colonisateurs – sont dans l'impasse quant à la nomination de leur progéniture soit à cause de l'hybridité de cette dernière, de la perte de repères traditionnels paternels et/ou maternels de la nomination, ou tout simplement à cause de la situation bâtarde/illégitime pour le couple géniteur. Ainsi donc, « l'acte de remise du nom » au sujet colonisé ou asservi par le colon n'a aucune « valeur intrinsèque » reconnue aux généalogies ; si l'on en croit Guy Tassin⁷⁶, ces dernières « sont un exercice indispensable au groupe soucieux d'affirmer et de préserver son identité » (1981 : 64). Les attributions de noms, réaffirme Joël Clerget⁷⁷, courent sur l'axe généalogique, non seulement pour consacrer la singularité du sujet nommé mais également pour tenir l'instauration d'une continuité. (1990 : 18). Clerget continue en disant que « le nom se trouve être au carrefour d'une voie ascendante relative à la mémoire des morts, nommément des pères, et d'une voie descendante portée vers l'avenir, selon un cycle qui intéresse grand-père et petit-fils, en passe lui-même de devenir, à son tour, grand-parent » (Ibid.). Déporté loin de sa terre ancestrale et/ou retiré de son nom d'origine et re-nommé par un usurpateur de l'autorité de nommer et suivant des coutumes étrangères, le sujet postcolonial, à la fois, perd et recrée son identité socioculturelle ; une tâche titanesque que le sujet postcolonial et ses descendants doivent s'acquitter tout en ayant leurs assises sur le socle perpétuellement vacillant.

Enfin, comme pour corroborer les propos de Barthes au sujet des noms propres dans le domaine littéraire, l'ethnologue et anthropologue Françoise Zonabend⁷⁸ écrit que « le nom a toujours fasciné le *littérateur* ; il y voit un signe qui donne aux personnes ou aux lieux une coloration psychique, une résonance singulière, induit les destinées ou

⁷⁶ Tassin, Guy. « La Tradition du nom selon la littérature islandaise des XIIe et XIIIe siècles. » *L'Homme* 21. 4 (1981) : 63-86.

⁷⁷ Clerget, Joël. « Propos. » *Le nom et la nomination. Source, sens et pouvoirs*. Joël Clerget (Sous la direction de). Toulouse : Éditions Erès, 1990 : 15-71.

⁷⁸ Zonabend, Françoise. « Le Nom de personne. » *L'Homme* 20. 4 (1980) : 7-23. Disponible sur <<https://doi.org/10.3406/hom.1980.368131>>. Consulté le 23/7/2021

révèle les attributs dominants d'un paysage » (1980 : 7. Sic.). Ce point de vue de Zonabend n'est pas sans rappeler ces dires de Roland Barthes sur le rôle du système onomastique dans la réussite d'une œuvre littéraire : « Très souvent, j'ai même pensé que la réussite d'un roman tenait à la réussite de son onomastique. »⁷⁹

1. 2 Du nom comme outil de cohésion ou d'insertion socio-familiale

Dans son article intitulé « Tierno Monénembo : la lettre et l'exil », Sélom Komlan Gbanou (2003)⁸⁰ explore la problématique de l'exil chez Monénembo et démontre combien celle-ci est non seulement inséparable de la plume de l'auteur mais marque profondément l'identité de la plupart de ses personnages. Ce qu'il faut souligner chez Monénembo, cependant, c'est que l'exil dont il traite dans ses œuvres littéraires est dans la plupart des cas associé au fait colonial ou à des conséquences directes ou indirectes de ce dernier. Il s'agit en fait d'un exil involontaire qui arrache, déracine et déplace l'individu de son environnement culturel d'avant et le greffe ou cherche à l'enraciner dans un nouveau milieu d'accueil où il vit dans une sorte de « croisement des cultures » (Todorov, 1986 :5). Pour un individu ou un groupe de gens ayant subi ce genre d'expérience, trouver place dans une terre d'asile ou faire sien le nouvel environnement socio-culturel, ou s'ajuster à de nouvelles exigences socio-culturelles ou religieuses, signifie abandonner ou perdre plus ou moins ses pratiques habituelles et modifier son patrimoine culturel d'une part, et s'ouvrir au compromis et adopter des éléments culturels nouveaux, d'autre part. Ainsi, quand Monénembo traite, d'une part, de l'exil et de la façon dont ce dernier influe sur l'identité des personnages et, d'autre part, des croisements culturels obligeant des individus à se réinventer, il le fait en faisant intervenir dans la trame du récit différentes composantes de l'identité, à l'instar du nom ou de la nomination.

Pour ce qui est du tout premier roman de Monénembo, *Les Crapauds-brousse*, la problématique du nom propre de Diouldé, son protagoniste, y est précédée par des

⁷⁹ Voir l'interview de Roland Barthes dans *Le Magazine littéraire*, n° 97 du février 1975, p. 32.

⁸⁰ Gbanou, Sélom Komlan. « Tierno Monénembo : la lettre et l'exil. » *Tangence* 71 (2003) : 41-61.

problématiques de ses identités sociale et physique où prosopographie (i.e. représentation physique) et éthopée (i.e. représentation morale) se conjuguent pour dresser le portrait plus ou moins complet de ce dernier. En effet, le récit s'ouvre sur des difficultés réelles que Diouldé, ingénieur électricien de formation, doit surmonter pour épouser le statut social que lui confère son nouveau poste de haut fonctionnaire public, car il est Directeur du service Europe de l'Est au sein du ministère des Affaires étrangères.

À ces difficultés réelles, cependant, s'ajoute une affectation de comportement qu'il (Diouldé) s'affuble dans son obsession de « se forger une nouvelle personnalité » (LCB 12) qui, malheureusement, ne sied nullement ou s'avère inconciliable avec son physique. Et Monénembo de compléter ainsi le portrait négatif du protagoniste : de « petite taille » et de « corps tout ramassé », Diouldé avait « une poitrine de moineau », des « épaules peu fournies, de petits bras arqués recouverts d'une peau molle et grasse » ; il avait « des jambes de bancal » et un visage moustaché mais marqué « de nombreux points hérités d'une variole d'enfance » (LCB, 13-14) ; bref, il se résumait à une « poignée de chair » à « personnalité lamentable, anodine, et que mille atours recherchés ne couvrent que d'un snobisme franchement miséreux » (CP, 14). Rappelons que, selon Ewelina Mitera⁸¹, le portrait littéraire

Permet à l'auteur de montrer le personnage décrit en examinant ses traits distinctifs d'après le physique et le moral. Il constitue le reflet des intentions et des pensées, des états d'âme de l'écrivain qui apparaît comme observateur et même psychologue de la personnalité de ses héros. Le portrait psychologique, analysant les profondeurs de l'âme, englobe aussi dans un certain sens l'apparence physique précise des héros en donnant place à la représentation bien exacte du portrait moral et physique. [...] Sans aucun doute, afin de rendre encore plus efficace le portrait, afin de le

⁸¹ Mitera, Ewelina. « Le portrait du tsar russe Pierre le Grand fait par le duc de Saint-Simon dans le contexte des remarques générales sur le portrait littéraire. » *Synergies Pologne* 15 (2018) : 13–132. Au sujet du portrait littéraire, voir aussi Rivers, Christopher. *Face Value: Physiognomical Thought and the Legible Body in Marivaux, Lavater, Balzac, Gautier, and Zola*. Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1994, p. 47.

rendre complexe et parfait et, aussi dans le but de toucher le lecteur, il est nécessaire que la prosopographie et l'éthopée coexistent et se complètent, voire se parfassent. (2018 : 13-14)

Pour ce qui est du roman *Les Crapauds-brousse*, le nom et le cérémonial qui va avec lui viennent s'ajouter à cette dialectique entre l'identité sociale, l'identité physico-morale et la singularité du protagoniste. Ce qui n'est pas sans rappeler la remarque de Bernard Lamizet⁸² sur ce qui définit l'identité individuelle : « Pas plus qu'il n'est question de définir l'identité d'un sujet en la réduisant à ses pratiques individuelles, il n'est pensable de limiter l'approche de l'identité à la dimension sociale d'un engagement dans l'espace public. Le propre de l'identité est bien d'articuler notre appartenance et notre singularité. » (2002 : 6) Et cette singularité se fonde avant tout sur notre nom.

Dans *Les crapauds-brousse*, le cérémonial ainsi que le choix des noms par les parents lors de la nomination du protagoniste, semblent confirmer l'importance de la nomination. En outre, ce roman permet d'observer comment trois phases de la vie du protagoniste – à savoir la phase d'avant la dation du nom, la phase coïncidant avec l'octroi du nom et la phase qui suit l'acquisition du nom personnel – sont imbriquées les unes dans les autres : les circonstances entourant sa naissance – entre autres, naître après une fratrie mort-née, dans une famille musulmane, vers la fin du mois de ramadan – le prédestinaient à un lot spécifique de noms qu'il finit par recevoir effectivement. Étant donné que « les noms sont porteurs de signification et révélateurs de vocation » (Jacques Goldstain, cité dans Tesone, 6), reste à voir si le protagoniste saura faire sienne sa vocation telle que celle-ci est inscrite dans son nom ; pourra-t-il « s'approprier par la singularité de ses traces son nom propre » (Tesone, 7) ?

En effet, dans le roman, le narrateur reprend ainsi l'intervention du griot qui préside à la cérémonie de nomination :

⁸² Lamizet, Bernard. *Politique et identité*. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2002.

Dans la cour, le griot chantait : « Un don du ciel ! À nous la miséricorde de Dieu ! Une fleur de plus sur l’arbre de la Bénédiction ! L’enfant est né. Que mille *tabalas* [tambours de solennité] rugissent, qu’autant de voix le clament. Le jour est grand qui nous l’amène ! L’enfant est né ! Un chœur, je dis ; qu’un chœur de prières grandisse pour s’élever jusqu’au ciel. Malheur sur le chemin de qui ne sait pas dire merci au propriétaire de nos humbles âmes. *Yettou Alla jarnâmo* ! [Salue Dieu et remercie-le !] Alfâ Bâkar, fils d’Oumarou Sow, lui-même fils de Siré Sow le guerrier aux deux bras, un pour écraser l’ennemi, l’autre pour nourrir l’ami de Dieu, l’homme à la parole juste et aux gestes miséricordieux... Alfâ Bâkar, ta souche est pureté, et merveille est ta descendance. Regarde et remercie Dieu ... Le pleur de vie du grand bébé, le sourire heureux de ta biche... » (LCB 26)

Ce prélude à l’acte de nomination du protagoniste, pris en charge par le griot, est avant tout révélateur de règles et pratiques coutumières à respecter lors de la naissance d’un nouvel être humain, parmi lesquelles rendre grâce à *Allah* vient en premier lieu : l’enfant est donc né dans une communauté ou une société où les us et coutumes sont imprégnés et dominés par la foi et des pratiques musulmanes. De même, avant même que l’enfant ne soit nommé, il est fait référence à une lignée paternelle qui lui préexiste et dont il est une souche. Autrement dit, une fois nommé, Mamadou Woûri Diouldé, puisque c’est bien ça le nom au complet du personnage principal, une fois son existence confirmée par l’octroi du nom, il vient allonger la lignée d’Alfâ Bâkar dont il est le rejeton.

Arrêtons-nous au nom de Mamadou Woûri Diouldé : tel qu’explicité dans la suite, il inscrit le protagoniste à la fois dans le projet social et familial ainsi que dans le projet parental ; il le situe donc au carrefour du champ social et du champ parental, pour reprendre les termes de Françoise Zonabend (1980 : 12). Cette inscription, cependant, s’accompagne d’un certain perpétuel antagonisme entre le père et la mère du protagoniste, un antagonisme entre le projet paternel et le projet maternel donc, où chacun des deux parents privilégie l’un des deux noms qui ont été attribués à leur progéniture plutôt que l’autre. Plus précisément, pour le protagoniste, dès sa naissance,

surtout quand il a pu maintenir des signes de vie (contrairement à sa fratrie mort-née qui l'avait précédé), son nom devient un objet de clivage « entre le père et la mère. Le père appelait l'enfant Diouldé, prénom de pompes à l'honneur d'une radieuse moisson. La mère l'appelait Woûri, ultime soupir d'une âme en naufrage qui, enfin, tenait tête au-dessus de l'eau » (LCB 28). Et le romancier, à travers la voix du narrateur extradiégétique, de préciser :

Diouldé était né le vingt-neuvième jour du mois de ramadan, à la veille de la fête du même nom. La coutume voulait qu'un tel enfant, venu au monde à l'approche d'une fête, fût appelé Diouldé, c'est-à-dire « fête ». D'un autre côté, un enfant né après une fausse couche devait porter le nom de Woûri, ce qui veut dire « le survécu ». Sans compter que tout bon musulman se rompt à coller à son premier rejeton le nom sacro-saint du grand prophète⁸³. Autant de raisons qui feront prénommer Diouldé, Mamadou Woûri Diouldé, nom éloquent sans doute, mais irritant par sa longueur et aussi par l'absurdité de ces prénoms qui décidément n'étaient pas faits pour aller ensemble. (LCB 28)

Une procédure de nomination qui semble coïncider avec ce constat de Tesone : « Le nom propre est néanmoins conventionnel et chaque société, ou chaque civilisation, impose ses manières de nommer les individus » (6).

Mises à part cette incongruité des composantes du nom propre du protagoniste du roman d'une part et le fait que son nom est un véritable objet de clivage entre le père et la mère d'autre part, la dation du nom est révélatrice non seulement d'une absence de nom de famille ou, pour utiliser le terme européen, de patronyme⁸⁴ qui se transmettrait de père en fils – de Mamadou Woûri Diouldé à son arrière-grand-père Siré Sow, en passant

⁸³ Dans le roman *Peuls*, Monénembo explique que « Mohamed ou Ahmed en arabe, Mamadou ou Amadou en peul, ne sont que les différentes variantes du nom du Prophète. » (264)

⁸⁴ Remarquons que « Si l'antiquité classique grecque et latine distingue le nom du prénom et du surnom, en Europe, le nom de famille n'apparaît qu'après l'an mil, et ne se généralise qu'après la Renaissance. » Gilbert Diatkine (2012).

par son père Alfa Bâkar et son grand-père Oumarou Sow, la transmission du patronyme est quasi-existante –, mais surtout de la part de l'influence maternelle quant au choix du nom de l'enfant. D'où la raison de confirmer avec Daniel Sérieys⁸⁵ que « le choix des prénoms par la mère n'est pas le fruit du hasard. Les prénoms retenus contiennent des traces de l'histoire maternelle et des traces de l'angoisse maternelle durant la grossesse. » (1990 : 185) Reste à voir si Diouldé pourra se réconcilier avec son nom, pour parler comme Lydie Moudileno (2011 : 149). Pourra-t-il gérer comme il faut des projets d'autrui – i.e. des projets de sa société et de ses parents – et ses projets à lui, afin de se forger une identité assumée ?

Issu d'une famille et d'une société musulmanes, le protagoniste a donc été nommé selon les règles coutumières et musulmanes. Mais aussi, il a fréquenté l'école coloniale et, par après, est allé poursuivre ses études sur le continent européen, précisément à Budapest en Hongrie d'où il est retourné dans son pays en tant qu'ingénieur en électricité mais pour occuper « un poste de directeur de la section Europe de l'Est » (LCB 18) au sein du ministère des Affaires étrangères : il est donc diplomate de fait ou plutôt par accident. Quant à l'écart entre Diouldé et ses parents qui sont restés au village en matière de vie et mœurs ou d'attachement à des pratiques coutumières, il devient de plus en plus énorme ; effectivement, entre la capitale de son pays où il réside et travaille actuellement et son village natal, la dissemblance est criante. Et quand le protagoniste épousa une fille du nom de Râhi en délaissant une cousine que « le plus proche cousin de son père » (LCB 47) lui avait prédestinée durant leur enfance, il met ainsi son doigt dans l'engrenage de discorde entre lui son village natal. « Rien n'y fit, cependant : Diouldé épousa Râhi. De toute la famille, Mère seule assista à la cérémonie » (LCB 51) de mariage. Et « Mère seule » restera attachée à lui. Pour le papa de Diouldé, ce mariage consommé en enfreignant des pratiques coutumières constitue « le fin mot de sa déchéance » et, par conséquent, une raison suffisante de renier son fils : « Si tu épouses cette fille, alors,

⁸⁵ Sérieys, Daniel. « Comment tu t'appelles ? » *Le nom et la nomination. Source, sens et pouvoirs*. Joël Clerget (Sous la direction de). Toulouse : Éditions Erès, 1990 : 179-188.

Diouldé, considère que je ne suis plus pour toi qu'un étranger, plus un père ; que la parenté qui nous liait est devenue celle du singe et de la pierre » (LCB 51).

Aussi faut-il remarquer que, de son vivant, Diouldé est tiraillé entre une vie mondaine associée à la fois à son parcours étudiantin et à son nouveau rang social, et l'austérité qui lui est exigée et par son ancrage socio-familial et par son apparente adhésion à l'islam qu'atteste son nom. Incapable de choisir l'une et de renoncer à l'autre, Diouldé vit une véritable « aventure ambiguë », un peu comme le jeune Samba Diallo, protagoniste du roman *L'aventure ambiguë*⁸⁶. Par exemple, un certain lendemain matin d'une soirée d'ivresse comme à l'accoutumée, Diouldé fut réveillé par sa mère afin que lui et sa femme ne ratent pas la prière musulmane de l'aube ; sa mère en profita aussi pour lui demander ouvertement s'il ne consomme pas de l'alcool. La réponse de Diouldé à la question de sa mère en dit beaucoup sur la façon dont il continue à tromper l'attente de ses parents ainsi que sur la façon dont il ne vit pas sa vie quotidienne librement :

Le réveil sonne, ils [Diouldé et Râhi] ne parviennent pas à se lever, ils plongent encore dans une torpeur qu'expliquent leurs nuits sans sommeil, la voix sifflante de Mère les appelle à la prière :

- Le soleil a percé le voile de l'aube et vous dormez encore. Woûri, te faudrait-il toujours les suppliques de mon regard pour t'atteler à la prière ? Ton corps ne s'habituerait-il donc jamais à se dégager du sommeil et à répondre dès la première lueur du jour à l'appel de Dieu ? Ne serais-tu déjà sous l'emprise de Satan ? Peut-être bois-tu ? Bois-tu du lait de Satan, bois-tu de l'alcool ? *Soubhânallâhi* !

- Mère, si je ne me suis pas levé à temps pour prier, ce n'est point par oubli, ni par volonté délibérée d'enfreindre la loi du Créateur, la loi que nous fit connaître son saint prophète. Seulement, une petite faiblesse, Mère, une simple négligence ; c'est pour avoir trop veillé. *Quant à boire*

⁸⁶ Kane, Hamidou. 1961. *L'aventure ambiguë*. Paris : Juillard, 1961.

de l'alcool, quant à boire de l'alcool, ah, la méprise que vous faites ! Si je buvais, où trouverais-je la force de paraître devant vous, de tourner mon regard vers le Ciel qui nous veille ? Si un jour, même par mégarde, une goutte d'alcool me passait le gosier, il me faudrait plus de mille ans de jeûne pour expier. (LCB 32-33 ; je souligne.)

Et la narrateur d'ajouter :

Le mensonge de Diouldé aura suffi pour rasséréner Mère. Elle avale sa salive d'un air satisfait, mais ne s'éloignera qu'après avoir vu Diouldé ouvrir la porte, s'agenouiller sur la vieille peau de mouton et, Râhi derrière lui, Râhi l'imitant à souhait, entamer de toute sa gueule la première sourate du Saint-Livre. Maintes fois, le front sur le sol, dans cette position de profonde soumission au Maître du monde, maintes fois il [Diouldé] a failli succomber au douillet rappel du sommeil. Maintes fois, derrière, Râhi a failli renoncer aux interminables génuflexions. Mais, par l'entrebâillement de la porte, tout au long, les petits yeux de Mère les a scrutés sans battre des cils. (LCB 33)

Le nom musulman de Mamadou Diouldé ne colle plus du tout au corps qui le porte malgré les apparences. Non seulement ce corps s'est accoutumé à vivre à l'occidentale, c'est-à-dire mener une vie épanouie, sans chapelet de retenues et plus ou moins dévergondée ; mais aussi et surtout il s'est déjà élaboré son projet de vie à lui, lequel il met en exécution chaque soir après le travail : il rencontre ses amis fonctionnaires comme lui pour boire de l'alcool et manger à satiété, danser et critiquer la politique du pays. D'ailleurs, c'est à cause de ce genre de rencontre que Diouldé sera impliqué puis enlevé de chez lui et enfin pendu en étant défiguré (LCB 184) dans le soi-disant complot de renverser le président Sâ Matrak qui n'est rien d'autre que le portrait d'Ahmed Sékou Touré. Seulement, sur des injonctions de sa mère, chaque matin, le même corps se tue de génuflexions et de récitations des sourates coraniques pour faire plaisir à cette pauvre mère qui, elle, reste musulmane.

L'on pourrait en déduire que le vécu de Diouldé est en quelque sorte une mise à l'épreuve de l'adage ou du proverbe disant que le nom, c'est la personne⁸⁷ : le manque d'intégrité et d'authenticité caractéristique de sa vie quotidienne vécue plus ou moins à l'occidentale et allant à l'encontre de l'ascèse et de l'éthique musulmanes que semble suggérer son nom, son éloignement d'une destinée et d'une vocation inscrites dans son nom musulman, ne concourent pas qu'à sa propre perte mais aussi à celle de sa parentèle. Ainsi pourrions-nous conclure que l'ambivalence comportementale de Diouldé constitue un manquement à ce que Vincent de Gaujelac appelle le « double principe d'identification et de différenciation » (2007 : 1) auquel chaque individu doit se soumettre afin de sortir librement du « magma familial » (Ibid) qui lui-même existe par rapport à la notion d'« ordre généalogique ». Si l'on en croit de Gaujelac,

L'ordre généalogique inscrit chaque individu dans une lignée, c'est-à-dire dans une descendance organisée et structurée au sein de laquelle il va occuper des places successives qui lui sont assignées à l'avance, d'abord comme enfant, puis comme parent, puis comme grand-parent, mais aussi comme homme ou comme femme, et comme porteur d'un nom et d'un ou plusieurs prénoms. Cette assignation lui permet de se singulariser sans se perdre dans l'illusion de s'être engendré lui-même. (2007 : 4.)

L'on peut conclure que, de son vivant, Mamadou Woûri Diouldé n'a donc pas pu se singulariser.

Un autre roman de Monénembo qui, en plus de développer un univers dans lequel une présence européenne se fait de plus en plus sentir au fil de l'intrigue, traite de l'influence de l'islam quant à la dation de noms aux personnages et dans lequel la problématique de la cohésion clanique et généalogique du sujet par le nom en constitue la

⁸⁷ Voir Fédry, Jacques. « “Le nom, c'est l'homme”. Données africaines d'anthroponymie. » *L'Homme* 191. 3 (2009) : 77-106. Au Rwanda et au Burundi, il y a un proverbe qui dit « Izina ni ryo muntu ». C'est-à-dire « Le nom, c'est la personne ».

toile de fond, est bel et bien *Peuls*, ce huitième roman de notre corpus publié en 2004⁸⁸. Il importe de signaler que, dans la suite, avant de nous atteler aux pratiques de nomination dudit roman, nous allons d'abord analyser sa complexe structure et son caractère épique, deux éléments considérés en quelque sorte comme des assises à son système onomastique.

Pour ce qui est de l'islam, cependant, s'il joue un rôle important dans la trame de *Peuls*, une lecture attentive de ce dernier révèle que, contrairement à ce que Lucien Mbindi Ngouté préconise dans son article intitulé « Visages littéraires du Peul dans les romans de Tierno Monénembo », cette religion abrahamique n'a toujours pas été populaire chez les Peuls⁸⁹. Selon Mbindi Ngouté, en effet,

Un trait caractéristique très palpable chez les Peuls selon Tierno Monénembo est la religion musulmane. Celle-ci est si ancrée dans l'espace peul que dans l'imaginaire de ce peuple l'islam est indubitablement lié à la vie et au destin. L'islam constituant une dimension importante de leur ontologie, les Peuls estiment qu'ils sont les musulmans originels. C'est la raison pour laquelle ils sont hostiles à ce qui est étranger, comme on peut le constater par exemple dans *Peuls*. (2014 : 188)

Plutôt, nous nous rangeons partiellement du côté d'Adama Coulibaly qui, dans son article intitulé « Métafiction historiographique ou le discours postmoderne de *Peuls* de Tierno Monénembo », en plus de distinguer les deux moments/mouvements du récit à partir de deux éléments clés que sont l'éthique peule et l'éthique musulmane, revient sur la part de

⁸⁸ Sur ce qui a poussé Monénembo à pondre l'épopée peule, Agnès Faivre écrit : « Et que dire de *Peuls*, projet inspiré par la lecture 'complètement par hasard' du *Kalevala, saga poétique finlandaise* ? Huit années de recherche et deux autres d'écriture sont nécessaires pour faire de cette épopée du peuple peul, un roman. » (2017)

⁸⁹ Pour appuyer cette idée, reprenons ici la définition du terme « tcheddo » : selon Monénembo, tcheddo signifie « Soldat des Tenguéla et, par extension, tout homme rebelle à l'islam » (P, 58). Signalons que la dynastie des Tenguéla a régné sur, entre autres contrées, le Fouta-Toro du début du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

la machine anthroponymique dans la constitution de l'identité mouvante peule comme suit :

La forte présence de l'éthique peule, notamment dans la première partie intitulée *Pour le lait et pour la gloire*, se dilue progressivement pour faire place à une culture peule ersatz, fortement islamisée, qui remet en cause les retraites païennes⁹⁰ d'antan dans les grottes pour l'initiation des jeunes et les cérémonies du lait et autres. La dynamogénie identitaire devient extérieure. L'identité n'est donc pas figée mais se livre de façon parcellaire dans le mouvement du temps, une mémoire en mouvement. *Le système onomastique donne une autre inflexion de cette faillite de l'identité : bien souvent, le nom est donné en fonction d'un ancêtre.*⁹¹» (2006 : 176)

Dans cette étude, au lieu de voir la retransmission du nom ancestral aux nouvelles générations comme une « faillite de l'identité », nous estimons plutôt qu'elle s'inscrit dans cette dynamique entre le système onomastique et le maintien de l'identité peule, identité qui, à un certain moment, entre dans une autre dynamique transitionnelle et hybridante marquée essentiellement par l'islamisation progressive des Peuls. Aussi faut-il souligner d'emblée que le caractère épique du roman *Peuls* ainsi que le système onomastique qui est le sien ou, mieux, qui lui est propre, se conjuguent pour constituer un héritage multiséculaire que, tout au long du récit, des personnages se transmettent de génération en génération à tel point que cet héritage devient une pierre angulaire de l'énorme édifice identitaire peule et un actant incontournable pour l'ossature et l'unicité du récit de *Peuls*.

Ainsi donc, contrairement à la scénographie du roman *Les crapauds-brousse* où des pratiques musulmanes qui informent des règles de la dation du nom propre sont

⁹⁰ Avant leur conversion à l'islam, des Peuls n'étaient pas polythéistes ; ici je trouve le mot « païennes » mal à propos.

⁹¹ Je souligne.

ancrées dans des traditions locales, ce n'est pas le cas dans *Peuls*. Car, comme l'indique Coulibaly ci-dessus, dans un premier temps, l'on voit « l'éthique peule » ou le *poulâkou* (P 20) – i.e. « comportement spécifique, image et fondement de l'identité peule » (Seydou, 1983 : 44) – dominer tous les domaines de la vie des peuples peuls disséminés dans presque toute l'Afrique de l'ouest⁹², y compris les modalités d'octroi de noms propres. Dans un deuxième temps, la donne change : plus les peuples peuls se convertissent à l'islam et ce, de gré ou de force – de gré, surtout parce que des musulmans n'étaient pas généralement vendus comme esclaves aux marchands négriers (arabes, portugais, français, anglais et autres) qui sillonnaient dans cette région ouest africaine à cette époque-là (Monénembo précise que des négriers portugais y étaient actifs depuis 1448)⁹³ ; de force, parce que quand des rois convertis à l'islam soumettaient d'autres peuples ou royaumes à leur domination, ces derniers devenaient d'office musulmans – , plus le *poulâkou* décline au profit de l'islam et de l'éthique musulmane et « Guéno, l'Éternel » (P 11) Dieu des Peuls cède la place à Allah.

Dans un récit portant sur la période allant de 1750 à l'an 1800, période où le Fouta-Djalon devint un État musulman et instaura son premier chef suprême appelé *Almami*, Monénembo relate ainsi le premier couplage officiel entre le Coran et le *poulâkou* : « on procéda à l'adoption d'une Constitution inspirée du Coran et des hadiths et préconisant de respecter et de défendre toutes les traditions peules non contraires aux prescriptions de l'islam » (P 213). Il importe de remarquer qu'il s'agit d'un couplage hiérarchisé, car l'islam, une fois instauré comme religion de l'empire, fait office de censeur de vie et mœurs. Dorénavant donc, des Peuls musulmans ne garderont de

⁹²Voir l'article « Peuls » : « Les Peuls, appelés aussi Foulani, Fulbhés, Fulfulde, Pular ou encore Fellata selon les pays, sont un peuple traditionnellement pasteur établi dans toute l'Afrique de l'Ouest et au-delà la bande sahélo-saharienne, soit au total une quinzaine de pays différents et pour un total d'environ 35 millions de personnes. » Disponible sur <https://fr.wikipedia.org/wiki/Peuls> Consulté le 21 juin 2021.

⁹³ Monénembo écrit que « On allait à la chasse aux esclaves comme naguère on allait à la battue. Le désarroi entraînant nombre de Peuls à se convertir volontairement à l'islam pour profiter de la protection des marabouts, violemment hostiles à la vente de leurs congénères musulmans. » (P 222)

l'éthique peule que ce qui sera passé par le tamis de l'éthique musulmane⁹⁴. Quand des colons français prirent le contrôle total du vaste territoire dénommé l'Afrique occidentale française incluant l'actuelle Guinée (Conakry) à la fin des années 1890 et au début du XX^e siècle, période qui coïncide avec la fin du récit du roman *Peuls*, des pratiques musulmanes et ce qui restait de l'éthique peule ne faisaient qu'un. Au sujet de cette période et du statut qui revenait à l'islam, Shirin Edwin⁹⁵ écrit :

Le début du XX^e siècle en Afrique occidentale est profondément marqué par l'influence de la colonisation française sur la culture africaine. Visant à contrôler tous les domaines de la vie socioéconomique et sociopolitique, l'Administration coloniale française a dû s'occuper de la présence islamique, laquelle à cette époque, était l'un des systèmes culturels, politiques et sociaux les plus importants en Afrique occidentale. (2009 : 29)

Aussi profitons-nous de cette occasion pour souligner que, si nous nous intéressons à l'hybridité des personnages monénémbiens ayant été convertis à l'islam et dont les anthroponymes reflètent une nouvelle réalité psychosociale reliée à leur adhésion à cette nouvelle croyance, c'est que dans notre corpus le *modus operandi* de cette religion d'origine étrangère qu'est l'islam avec la civilisation et la traite trans-saharienne qui la caractérisent et l'accompagnent, à quelques exceptions près, ne diffère pas beaucoup du *modus operandi* du colonialisme et du christianisme européens.

En tant qu'épopée, *Peuls* relate l'histoire de ces « nomades disséminés dans l'aire géographique allant de l'Afrique de l'Ouest jusqu'en Afrique Centrale » (Mondé-Mouangué, 2006 : 53) que sont les Peuls ; sa « trame narrative se construit par une extension vertigineuse de la question identitaire » ou, plus précisément, de la question de « l'histoire foisonnante du Peul et son identité » (Id., 37,39). Dans son article intitulé «

⁹⁴ Pour ce qui est de l'éthique musulmane, voir le lien suivant <https://www.bostani.com/livre/ethique-musulmane.htm>

⁹⁵ Edwin, Shirin. *L'islam mis en relation : le roman francophone de l'Afrique de l'Ouest*. Paris : Editions Kimé, 2009.

Réflexions sur les structures narratives du texte épique : L'exemple des épopées peule et bambara », Christiane Seydou revisite ainsi le genre littéraire épique :

[L]'épopée a bien une vocation à la fois sémantique et pragmatique : elle symbolise une identité et elle appelle à vivre cette identité au sein de la communauté définie par celle-ci. Pour l'épopée, la conscience de cette identité culturelle et la tension vers cette identification résultent d'une mise en forme particulière de ce qui n'est en fait qu'un savoir collectif (les histoires racontées sont connues de tous), mise en forme reposant principalement sur le mécanisme de l'exaltation dans la communion. (1983 : 44)

Tout au long de cette étude, *Peuls* est et sera vu au prisme de ces propos de Seydou. Récit épique donc, *Peuls* est aussi, et s'ouvre sur un récit mythico-généologique du Peul :

Au commencement, la vache. Guéno, l'Éternel, créa d'abord la vache. Puis, il créa la femme, ensuite seulement, le Peul. Il mit la femme derrière la vache. Il mit le Peul derrière la femme. C'est ce que dit la genèse du bouvier, c'est ce qui fait la sainte trinité du pasteur. [...] Parole nomade, longue rivière de lait qui multiplie les méandres entre les déserts et les forêts pour dire et redire l'incroyable aventure des Peuls. (P 11)

Sur les origines mythiques des Peuls, Monénembo, par l'entremise de son narrateur sère, ajoute que, « en vérité, à force de migrer, les Peuls ont oublié le véritable nom du pays de leurs origines » mais qu'ils « seraient nés d'un métissage entre des Noires d'Égypte et des Hébreux de la tribu des Fout qui, avant de pénétrer l'Égypte, avaient longtemps séjourné à Tôr dans le Sinaï. » (P 11) Il continue en précisant que

Cela commence dans la nuit des temps, au pays béni de Héli et Yôyo entre le fleuve Milia [i.e. le fleuve Nil] et la mer de la Félicité [i.e. la mer Rouge]. C'est là-bas, dans les fournaises de l'est, sur les terres immémoriales des pharaons que l'Hébreu Bouitöring rencontra Bâ Diou Mangou. Le Blanc vit que la Noire était belle, la Noire vit que le Blanc

était bon. Celui-ci demanda la main de celle-là. Guéno voulut et accepta. Naquirent Hellêré, Mangaye, Sorfoye, Eli-Bâna, Agna et Tôli-Maga. C'est de leur vénérable descendance qu'est issu cet être frêle et belliqueux, sibyllin et acariâtre, goûtant à la solitude et pétri d'orgueil, cette âme insaisissable qui ne fait jamais rien comme les autres : toi, âne bête de Peul ! (P 11-12)

À en croire Monénembo dans *Peuls*, de leurs origines mythiques à la colonisation française au Fouta-Djalon en passant par l'avènement de l'islam ainsi que par le syncrétisme hiérarchisant du poulâkou et de l'éthique musulmane qui s'en suivit, des Peuls ont sans doute vécu des histoires ou événements très sinieux et houleux mais qui n'ont pas dénaturé l'unicité, l'âme et le fonds peuls. Autrement dit, syncrétique ou pur, dans l'épopée *Peuls*, le poulâkou qui meut tout processus d'identification et fonde toute identité peule, bien qu'il soit incorporé dans l'éthique musulmane et entaché ou caractérisé de sempiternelles discordes-concordes claniques et de chicanes fraternelles ou familiales interminables, renvoie toujours à « la manière d'être, de penser et de se comporter considérée comme identificatrice et idéale, à laquelle se réfère sans cesse, au moins implicitement, tout Peul. » (Christiane Seydou, 2015 : 29)

Vu combien les Peuls sont éparpillés dans une bonne partie du continent africain, et évalués à plusieurs millions mais que leur histoire multiséculaire est racontée dans quelques pages de *Peuls*, l'on ne peut pas s'empêcher de se demander comment Monénembo est parvenu à délimiter et à relater la saga des Peuls dans son roman mais sans toutefois la tronquer. Sur quel(s) groupe(s) de Peuls s'est-il focalisé et pour quelles raisons ? Quel rôle aurait joué le système onomastique dans l'économie romanesque de *Peuls* ? Autant de questions dont les réponses pourraient éclairer, entre autres, l'apport du nom dans la dynamique identitaire peule dans le roman.

Si l'on en croit Monénembo, par la voix de son narrateur sère bien sûr, à l'origine les Peuls se regroupaient dans quatre clans :

Mais sais-tu ce que revêt chez vous l'importance du clan ? Le Peul dit :
« Guéno, l'Éternel, se révèle dans l'unicité, les cornes de la vache se

dressent par paires, les Peuls vont par quatre. » Sache que les quatre clans de ta race d'incongrus correspondent aux quatre points cardinaux, aux quatre éléments primordiaux, aux quatre couleurs naturelles, aux quatre fourches du bâton sacré qui sert à baratter le lait.

Les Diallo, les aînés, tiennent de l'est, arborent le jaune et se réclament de l'air.

Les Bâ, cadets fougueux et guerriers, se vouent à l'ouest, au rouge sang et au feu.

Les Sow, ces grands initiateurs, s'identifient au sud, au noir rempli d'énigmes et à la terre pourvoyeuse de pâturin.

Les Barry, qui sont les benjamins mais aussi les plus nobles, sont associés au nord, au blanc laiteux et à l'eau... (P 22-23)

La saga des Peuls dont il est question dans *Peuls* peut être divisée en deux parties : la première partie qui a pour acteurs principaux des Peuls se réclamant du sous-clan des Yalalbé, du clan des Bâ, porte sur la période où les Peuls étaient hostiles à l'Islam et coïncide avec le règne de la dynastie des Tenguéla, fondateurs de l'empire des Dényankôbé dont l'origine lointaine date de 1510⁹⁶ et son effondrement, en 1776 (P 194). Quant à la deuxième partie, son essor/celle-ci coïncide avec le déclin de l'empire des Dényankôbé, qui a vu « l'émergence des royaumes théocratiques du Fouta-Djalon, du Fouta-Toro, du Sokoto, du Mâcina et de l'Adamawa [où] les Peuls musulmans s'emparent définitivement du pouvoir » (P 170). Du côté du Fouta-Djalon, les principaux acteurs dans cette deuxième partie sont, d'une part, des descendants de Sêry et de Seïdy, deux frères appartenant au clan des Barry (P 178) et, d'autre part, la progéniture de Mamadou Birane et de Mamadou Birom, deux frères relevant quant à eux du clan des Bâ

⁹⁶ « Véritable cadeau du ciel, ce Tenguéla surgissait au cœur des événements violents, simultanés et rapides qui s'abattirent sur les pays des trois fleuves à la manière d'un projectile. [...] Son déferlement se produisit vers 1510. Il se rua vers le Diâra, son fils Koly Tenguéla vers le Wouli. Et le cours de l'histoire changea de fond en comble aux pays des trois fleuves. » (P 39)

et du sous-clan des Yalalbé. Pour ce qui est de ceux-ci, qui sont donc des acteurs de la première partie, le sérère raconte qu'ils [les Yalalbé] « se composaient d'une trentaine de lignages liés par le sang ou par de lointains pactes d'allégeance et éparpillés du delta au lit moyen du Sénégal. » (P 23) Quant au mode de vie de chacun de ces lignages et à ce qui faisait que tous ces lignages restaient unis et se sentaient partager le même destin, Monénembo note que ces derniers

Se retrouvaient une fois l'an à l'occasion du *worso*, la fastueuse cérémonie qui rassemblait l'ensemble des campements pour échanger les nouvelles, apaiser les conflits, célébrer les naissances et les mariages, initier les jeunes gens ; bénir le bétail, renouveler sa ration de natron. Persuadé de son ascendance sur les autres, chacun de ces clans transhumait de son côté, le reste du temps, et entretenait en son sein la méfiance et la jalousie. Ce goût de rancœur était si usuel qu'avant de mourir on prenait soin de le transmettre en legs en même temps que les gris-gris, le cheptel et les bijoux. (P 23)

Parmi les Yalalbé, cependant, deux noms sortent de la mêlée : l'ardo (i.e. le prince) du nom de Diâdié Sadiga – père de Tenguéla Guédal Diâdié lui-même père de Koly Tenguéla – et d'un certain Dôya Malal qui, « fier de son allure, de sa virilité et de son habileté de berger » (P 24), non seulement contestait l'autorité de son frère aîné mais aussi gardait le fameux « hexagramme de coralline, l'insigne de [leur] clan » (P25). Soulignons que « cet hexagramme de coralline, objet de tant de discordes » n'était pas moindre, car il était considéré comme un « éternel symbole du pouvoir des Yalalbé » (P 38). Précisons, avant de continuer, la valeur et le rôle sociaux d'un symbole. Si l'on en croit le philosophe Julien Naud,

[L]e symbole véhicule ce que les hommes vivent globalement, c'est-à-dire à la fois ce qu'ils pensent, ce qu'ils représentent et ce qu'ils ressentent. Dans le symbole, la signification n'est pas encore différenciée de la représentation imagée ni de l'affectivité ; de la sorte, il nous livre l'attitude générale du sujet, à l'intérieur de laquelle ses pensées, ses images, ses

gestes et ses sentiments s'inscrivent et prennent leur sens. Les attitudes générales varient selon les individus et les groupes. Mais il est possible de reconnaître des attitudes typiques, qui correspondent à des types d'univers symboliques, susceptibles d'être recensés et décrits. (1979 : 6)

Une lecture attentive de *Peuls* nous fait remarquer que le choix de ces deux figures de Diâdié Sadiga et de Dôya Malal par Monénembo n'est donc pas anodin. Car, d'un côté, ce sont les descendants de Diâdié Sadiga qui furent des bâtisseurs de l'empire des Dényankôbé réputé hostile aux *bismillâhi*⁹⁷ et, partant, à l'islam. Précisément, Tenguéla Guédal Diâdié, fils de Diâdié Sadiga, fut roi de Guémé-Sangan avant qu'il n'étende son pouvoir sur tout le Tékroul ainsi que sur d'autres contrées l'environnant ; quant à Koly Tenguéla, fils aîné de ce dernier, après la mort de son père sous l'ordre de l'empereur du Songhai Askia Mohamed (P 55), il lança plusieurs conquêtes dont il sortit victorieux, soumit le Tékroul – qu'il rebaptisa Fouta-Tôro (P 74) – et institua la dynastie des Dényankôbé qui, comme nous l'avons mentionné plus haut, régna d'une main de fer sur l'empire dényanko qu'il venait ainsi de bâtir et ce, jusqu'en l'an 1776 ; les Dényankôbé seront succédés par « une dynastie musulmane, celle des Tôrobhé » (P 194).⁹⁸

Du côté de Dôya Malal, avant et après l'adoption de l'islam par les Yalalbé, son nom de même que les noms de ses deux fils aînés jumeaux – à savoir Birane et Birom – reviennent plusieurs fois dans l'arbre généalogique de leur lignage à tel point qu'ils constituent ce matériau indispensable dans la trame du roman. Dôya Malal est une véritable figure emblématique dans le récit de *Peuls* où l'éthique peule domine ; aussi y a-t-il des similitudes entre Dôya Malal l'ancêtre originel et une autre figure (que nous verrons dans la suite) qui sera à l'origine de l'islamisation officielle des Peuls Yalalbé dans la deuxième partie du récit. Au sujet de Dôya Malal, cet ancêtre d'une multitude, le narrateur sérère relate :

⁹⁷ « Musulmans, dans un sens péjoratif. » (P 50)

⁹⁸ Pour plus de détails à ce sujet, voir Kane, Oumar. *La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Tenjella à Almaami Abdul*. Paris : Karthala, 2004.

Sa femme lui avait donné douze magnifiques enfants, dont sept athlétiques garçons. Vos saugrenus légendes affirment que c'est ainsi que commença le peuplement du monde : par sept garçons et cinq filles tous nés d'une même mère, Niâgara, et d'un même père, Kîkala. Ce qui lui faisait croire que Guéno en personne était descendu bénir sa paillasse. Ses fils aînés étaient jumeaux. Ils s'appelaient Birom et Birane. (P 24).

Ces derniers, et ce du vivant tout comme après la mort de leur père, maintinrent cependant une rivalité motivée par une question cruciale, à savoir « Entre eux deux, à qui devait revenir le droit d'aînesse ? », d'autant plus que ce fameux « droit d'aînesse » attribue à son acquéreur un ascendant sur le reste de la lignée ; un peu comme ce fut le cas, chez les Hébreux de l'Ancien Testament, entre les frères jumeaux Ésaü et Jacob dans la Genèse (25 : 29-34). Fin des fins, dans *Peuls*, la rivalité entre les deux frères fut à l'origine d'un combat fratricide que les deux se livrèrent : Birane y trouva la mort alors que Birom en sortit éborgné et d'office disqualifié pour la charge d'ardo à cause de ce handicap physique⁹⁹. Nonobstant cela, tout au long du récit, de génération en génération, ce sont les noms de Doyâ Malal, de Birane, de Birom ou de Diabâli – le petit-fils de ce dernier –, entre autres, qui reviennent car ils sont donnés aux principaux personnages dont la présence dans le récit/l'épopée en constitue une étape ou, pour dire mieux, un relais plus ou moins important sinon indispensable dans le développement de l'intrigue.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, bien qu'ils fassent partie des peuples ouest africains parmi tant d'autres, les Peuls se réclament aussi d'une ascendance hébraïque. Avant de nous focaliser sur des pratiques de nominations peules telles qu'elles apparaissent dans *Peuls*, l'on pourrait alors se demander s'il y aurait des similitudes entre des pratiques de nominations peules d'une part et des pratiques de nominations hébraïques, d'autre part. Parlant des noms et de la nomination chez les Hébreux dans

⁹⁹Cela serait sans doute dû à une règle tacite dans les coutumes peules, laquelle gagnera en importance sous le règne de Koly Tenguéla, qui disait « qu'aucun prince atteint d'une maladie visible à l'œil nu ne devait accéder au trône » (P194) ou à tout autre poste de leader.

l'Ancien Testament, Tesone – tout en se référant à Madeleine Sweeny Miller et John Lane Miller¹⁰⁰ – écrit :

Pour les Hébreux, le nom n'était pas seulement une étiquette utile pour différencier une personne d'une autre : il était la personne même, sa seule prononciation révélait quelques-unes de ses qualités. Le nom était motivé, son choix n'était point arbitraire ; le nom était unique, il était propre au sens fort du terme : inédit, et de possession exclusive de la personne ainsi nommée. Dans la Bible, par exemple, et pendant deux mille ans, on ne retrouve pas de répétition de noms comme Abraham, Isaac, Jacob, etc. Aucun des vingt et un Rois de Judée ne fut nommé David après le premier de la dynastie. (2019 : 51)

Soit. Mais là ce sont des noms de quelques patriarches ou figures emblématiques dont l'origine, le sens, le rôle et le caractère uniques trouveraient leurs sources et justifications dans des récits bibliques à fonction ou à caractère étiologique. Il faut donc noter que des anthroponymes qui nous intéressent dans le récit de *Peuls* ne rentrent pas dans cette catégorie.

Contrairement donc à l'absence de répétition de noms chez des Hébreux telle que décrite par Tesone plus haut, dans *Peuls*, outre le déroulement épique des exploits et des déboires des figures emblématiques qu'entourent des diverses hordes de Peuls soit en pleine transhumance, en érection des empires ou en proie à la débâcle et à la faillite de ces derniers, quelques anthroponymes qui sont sans cesse repris génération après génération – tout comme des emblèmes ou insignes clanique ou familial tels que l'hexagramme de coralline (P 25, 142, 376) et le sassa (P 37, 139, 142) qui sont évoqués maintes fois et dont le rôle et la présence dans le récit ne produisent pas que l'effet de réel

¹⁰⁰ Voir Madeleine Sweeny Miller et John Lane Miller. « Jewish naming customs in Biblical Times ». *Harpers Encyclopedia of Bible*. New York: Life Harper & Row Publishers, 1978.

– constituent un véritable « fil rouge »¹⁰¹ du récit et ce, au vrai sens de cette expression : non seulement ils traversent et scandent le récit du début à la fin mais aussi et surtout participent du maintien et de la perpétuation d'une identité clanique ou familiale et ce, avant et après l'islamisation des *Peuls*. Un tel maintien et une telle perpétuation qui s'accomplissent par le biais d'un retour inlassable des mêmes noms et ce, génération après génération, siècle après siècle, remplissent sans doute plus d'une fonction. Dans son article intitulé « Du pronom au visage, l'appel du nom », le psychanalyste Jean-Pierre Durif-Varembont énonce certaines de ces fonctions comme suit :

En son entier ou dans certains aspects, le prénom s'inscrit dans l'histoire familiale dont il contient maintes scories et traces. Répétitions, changements et transformations traduisent l'inconscient transgénérationnel. Ainsi la perpétuation plus ou moins ritualisée du souvenir d'un ancêtre glorifié peut soutenir un fantasme d'immortalité ; la réattribution du prénom d'un enfant mort à un autre peut colmater un deuil impossible ; [à plus forte raison,] la répétition d'un prénom à travers la génération peut servir au règlement d'une dette généalogique. (2001 : 134)

L'examen succinct des pratiques de nominations dans *Peuls* révèle que ces dernières cadreraient, d'une façon ou d'une autre, avec l'un ou l'autre des aspects de la réattribution de prénoms/noms que Durif-Varembont développe plus haut.

Le premier cas digne de notre attention concerne la façon dont l'un de deux fils aînés jumeaux de l'ancêtre Dôya Malal du nom de Birom s'acquitte de son devoir primordial de père en attribuant le nom de son feu frère Birane au fils qu'il a eu là où il s'était réfugié à Guédé, loin de son lignage qui, lui, était resté à Bhoundou¹⁰². Ne pourrait-on

¹⁰¹ Pour mieux préciser le sens exact de l'expression le « fil rouge », il ne serait pas superflu de citer son sens original tel qu'il apparaît dans *Les affinités électives* de Goethe : « On nous parle d'une pratique particulière à la marine anglaise. Tous les cordages de la marine royale, du plus fort au plus mince, sont tressés de telle sorte qu'un fil rouge va d'un bout à l'autre et qu'on ne peut le détacher sans tout défaire ; ce qui permet de reconnaître, même aux moindres fragments, qu'ils appartiennent à la couronne. » (1980 : 181)

¹⁰² Pour la localisation de ces contrées, voir P 387.

dire que c'est en guise d'acte d'expiation du meurtre de son frère ou de « règlement d'une dette » fraternelle que Birom donne le prénom de Birane (P 66 ; 71) au seul fils qui lui survivra ? Son acte de nomination performé en mémoire de son frère mort de sa main propre, crée sans doute le premier anneau dans la « chaîne homonymique » que l'on voit se dérouler tout au long du récit.

Par contre, deux autres faits liés aux procédés de nomination cette fois-ci musulmans, donc contraires à ceux prescrits par le *poulâkou*, sont à souligner, car ils ont joué un rôle notoire quant au modelage de l'identité hybride de Birom et de sa progéniture. Ces deux faits sont eux aussi en rapport avec le fait que le petit Birane, fils de Birom et de Diâka, « était né avec une grande tache en forme d'ailes de papillon sur le dos » (P 64), ce qui faisait que sa maman ne le montrait jamais en public. « Fatiguée de sillonner la région et de consulter les sorciers pour rien, Diâka décida d'aller » (Id.) consulter le cheik Ibn Tahal Ben Habib Ben Omar, à l'insu de son mari Birom. Par après, Diâka réussit à convaincre ce dernier qui finalement concéda et accepta de l'accompagner chez le cheik maure. Celui-ci dit :

Je vais faire partir cette tache, comme ça, vous verrez par vous-mêmes de quoi je suis capable. Peut-être que je la remettrai plus tard, cela dépendra de mon bon vouloir. Ô Mohamed, ô prodiges !

La tache disparut et Birane poussa un cri lancinant et bref, comme si on lui avait arraché la peau ou les ongles des doigts. (P 66)

La période d'après la guérison miraculeuse de Birane fut pénible pour Birom, car celui-ci avait été considérablement touché par les pouvoirs du cheik. Ce n'est qu'après multiples hésitations, tourments psychologiques et manque de quiétude, que Birom se résolut à aller voir le cheik et lui déclarer : « Apprends-moi ton livre ! » (P 69). La réponse de ce dernier ne tarda pas : « il faut savoir rompre le cou aux temps anciens, tirer un rideau pudique, pauser un voile épais et noir sur les démons et les fresques de ses vies antérieures pour prétendre devenir musulman. Renoncer et se soumettre, voilà ce qu'exige la loi de Allah ! » (P 70) Pour manifester son ferme engagement sur la voie musulmane, non seulement Birom se maria avec Diâka à la musulmane mais aussi

[F]it couper ses tresses de noble et adopta la mode du crâne luisant recouvert d'un bonnet ou d'un turban si cher aux *bismillâhi*¹⁰³. Il jeta ses amulettes et ses cauris et reçut du cheik une mixture plus épaisse et plus saumâtre encore que les décoctions d'aloès que, petit, sa mère lui faisait ingurgiter pour le purger des ténias qui grouillaient dans ses intestins. Elle était censée lui faire vomir l'alcool qu'il avait bu tout au long de sa vie, et nettoyer sa bouche des mensonges, des paillardises, des jurons et des blasphèmes que Satan avait mis sur le bout de sa malheureuse langue. Il l'accompagna, en pleine nuit, se lustrer dans les eaux du fleuve. Il fallait y débarrasser son corps des souillures du diable, de la trace des philtres impies et des péchés de l'adultère. (P 71)

Et ce fut le début d'une profonde métamorphose en matière de croyance pour Birom, lui qui, il n'y a pas longtemps, déclarait au cheik : « Je suis un Peul qui croit aux pouvoirs illimités de Guéno, aux vertus du *poulâkou* et à la valeur sacrée du lait » (P 66). Car, après cette litanie de rites et pratiques signant la rupture avec la vie d'avant et visant la purification du nouvel adepte de l'islam, celui-ci [Birom] doit franchir la dernière et plus importante étape de son cheminement de catéchumène, à savoir l'acquisition d'un nom musulman : « Il prononça le *chahada* [i.e. la profession de foi musulmane] le mercredi, reçut sa tablette de lecture et le nom de *Abdallah*¹⁰⁴ [i.e. Serviteur d'Allah] le jeudi et, emmitouflé dans un ample boubou de cotonnade bleue, coiffé d'une chéchia et chaussé de babouches, fit son entrée, le vendredi, dans la grande mosquée de Guédé » (P 71).

Suite à sa conversion à l'islam et sous la recommandation du cheik, et en bon musulman qu'il était devenu, Birom entraîna son fils à sa suite en lui attribuant un prénom musulman lors d'une cérémonie éclatante de baptême organisée ad hoc :

¹⁰³ Ici le narrateur utilise un terme péjoratif instaurant une double distance énonciative, celle de celui qui dit *bismillâhi* et celle de l'italique qui renvoie cette voix à un autre.

¹⁰⁴ Je souligne.

- Un bon musulman doit baptiser son fils au septième jour, lui fit remarquer le cheik. Le tien le sera à huit mois, mieux vaut tard que jamais. Au fait, comment veux-tu que nous le nommions ?
- Tahal, mon cher maître, Tahal !
- Tahal ? C'est un bien joli nom, remarque ! (P 71)

Rappelons que le nom musulman de Tahal que Abdallah Birom choisit pour Birane, n'est rien d'autre que le prénom du cheik maure Omar, le garant de la conversion de Birom à l'islam. Un choix de nom qui n'est pas sans rappeler cet esclave qui prend le nom de son maître sous forme de soumission. Seulement, dans le cas présent, pour parler comme Étienne de la Boétie, la soumission est volontaire.

Devenu Abdallah Birom, ce noble peul nouvellement converti mais zélé, après une longue érudition, réussira à « gravir les échelons de la hiérarchie » cléricale, et à mériter une place aux côtés du cheik Ibn Tahal Ben Habib Ben Omar lui-même. Monénembo écrit : « C'est lui qui assiste le cheik pour enseigner le Coran, conseiller les fidèles à la mosquée et rendre la justice selon le saint Coran. Un grand érudit, le vieil Abdallah ! Il s'est formé ici auprès du cheik, puis il a été à Chinguetti, en Mauritanie, compléter ses connaissances auprès du grand maître Al Dahli » (P 79).

Il importe de remarquer que, après la volte-face de Birom en matière de croyance, le nom musulman d'Abdallah qui va de pair avec la nouvelle identité musulmane qu'il s'est forgée, vont éclipser le Peul qu'il était avant. Dans le cas présent, acquérir un nouveau nom musulman ou se faire baptiser pour Birom le prosélyte tout comme faire baptiser son enfant selon des exigences d'une religion d'origine étrangère, soulignent l'importance du « rapport entre le nom et l'identité » d'une part, et sont à la fois une manifestation et une attestation de « l'acculturation par le nom » (Moudileno, 2011 : 145), d'autre part. De là, commencent à se dessiner des similitudes entre l'expansion de l'islam et l'instauration du couple colonialisme-christianisme en Afrique. Sur la façon dont le colonialisme a eu recours à la re-nomination et à forger de nouvelles identités hybrides pour des peuples soumis, nous allons citer à nouveau Patrick Crowley : « Naming peoples and places was a central feature of colonial and imperial enterprises :

to name was to have dominion, or at least the illusion of control that colonial administrators sought to make real. » (2004 : 79) Dans *Peuls*, le constat est que, pour des autorités religieuses musulmanes, l'obligation qu'ont les nouveaux adeptes d'adopter de nouveaux noms musulmans lors du baptême, marque le début d'un ascendant incontestable et perpétuel que celles-là ont sur leurs fidèles.

Le deuxième anneau de la chaîne homonymique susmentionnée, est forgé par Garga Birane, le fils aîné de Birane Dôya, qui, quand ce dernier fut tué par son frère Birom Dôya, s'était « enfui de la maison pour une vache égarée » (P 48). Au sujet de la fuite de Garga, Monénembo écrit :

Il n'était qu'un gamin quand il s'était enfui du foyer, il n'avait que dix ans, douze tout au plus. Il y avait maintenant plus de dix ans de cela mais il se souvenait parfaitement des raisons de sa fugue. Comme d'habitude, il avait passé la journée en brousse à garder les troupeaux de son père. Vers la mi-journée, des jeunes bergers l'avaient entraîné à boire de l'hydromel et à pousser la chansonnette. Une lionne en avait profité pour rafler La Sublime, la génisse pour laquelle Birane aurait troqué sans hésiter le reste de son troupeau et son honneur de Peul. En rentrant au campement le soir, il savait déjà mot pour mot ce qu'allait déclarer son père : « Rends-moi d'abord La Sublime, ensuite tu redeviendras mon fils. » Il savait qu'il était inutile d'insister. C'est ainsi qu'il partit sur les traces de Tenguéla, ce lointain parent dont la légende avait bercé sa plus tendre enfance ... (P 78)

Mettant de côté tous les tracas et mésaventures qu'il a dû supporter dans sa vie d'exilé, Garga, « après un moment d'hésitation » (P 110), se résolut, lui aussi, à doter l'un de ses fils du nom de Birane en mémoire de son feu père. Pour toute explication, Garga déclara : « Il faut bien que, dans ma progéniture, il y eût quelqu'un pour me rappeler mon père [...]. Birane est un nom qui n'est pas forcément néfaste. » (P 110). Du vivant de Garga, cependant, la vraie mission confiée à son fils homonyme de son père n'était pas du tout définie. Ce n'est qu'après la mort de Garga que cette dernière fut clarifiée par Inâni, cette deuxième femme de Garga qui s'est chargée d'élever le petit Birane après que Hari, sa

mère biologique, avait trouvé la mort alors que ce dernier n'était qu'un bébé. Le petit Birane, fils de Garga, lui-même fils de Birane Dôya, du fait qu'il portait ce nom ancestral, fut donc chargé de la mission de

[R]efonder une nouvelle généalogie pour venger celle de Dôya Malal entachée par les erreurs et les quiproquos, appauvrie par tant de branches mortes et de feuilles dispersées. Ce serait Birane la source de la renaissance que Garga appelait de ses vœux et qu'elle [i.e. Inani] se devait de couvrir comme un serpent vautré sur ses œufs. (P 121)

Ainsi, donner le prénom ancestral à ce petit-fils de Dôya Malal se révèle être un acte lourd de conséquences : en marchant sur les traces de l'ancêtre invoqué au travers du nom qui lui est ainsi réattribué et dont il est en quelque sorte le double, du moins dans le projet parental, toute sa vie sera orientée vers l'accomplissement d'une mission spécifique qui est celui de revivifier la lignée. Effectivement, comme pour bien embrasser sa destinée, Birane mourut à un âge avancé non pas dans sa demeure mais bien loin des siens où, sous les supplications de son épouse Rella, il était parti en mission de retrouver mais en vain « le Graal » ancestral, le seul objet susceptible d'apporter la quiétude à toute la lignée. Rella explique/signifie ainsi à son mari l'objet de la quête :

Nos tourments ne viennent pas de la colère de Guéno mais de celle de Doyâ Malal. Sa tombe noircit de fureur, en ce moment, c'est cela qui torture le clan. Nous connaissons la quiétude quand tu te seras prosterné où il a enterré son *sassa* et sa lance. Alors seulement, Koumène apparaîtra et les bienfaits se tourneront vers nous. Au fils de réparer les oublis du père ! Marche sur ce chemin du *rio* Farin que Garga n'a pas su prendre. (P 142)

Et pourtant, même avant qu'il n'entreprenne ledit pèlerinage infructueux, Birane n'avait jamais jeté son aïeul Doyâ Malal dans les oubliettes ; au contraire, il avait pris soin non seulement de remuer et d'entretenir la mémoire de ce dernier mais aussi d'allonger la chaîne homonymique du clan en octroyant le prénom de Doyâ à son fils aîné : « Rella accoucha d'un garçon que l'on prénomma Doyâ, en souvenir de cet ancêtre farouche et

acariâtre dont l'ombre, malgré les années, traînait derrière chacun des membres du clan comme un ami fidèle et encombrant. » (P 136)

Doyâ Malal, cependant, n'est pas le seul bénéficiaire d'un tel geste mémoriel effectué par Birane – seulement, pour le cas de Doyâ Malal, ce geste peut être considéré comme un plongeon au fin fond de l'histoire familiale afin de ramener à la surface la mémoire d'un ancêtre lointain et ambivalent. Birane rend le même hommage à son oncle Diabâli, si proche et si meurtrier soit-il. Diabâli, presque de même âge que le petit Birane, est le fils de Birane, lui-même fils de Birom, et arrière-petit-fils de Doyâ Malal le fondateur de la lignée. Suite à l'homicide qu'il avait commis chez lui en Mauritanie, Diabâli était allé trouver refuge chez son oncle Garga à Guédé où il a été déniché, arrêté, jugé, accusé de meurtre et, en guise de punition, vendu comme esclave aux négriers portugais qui, à l'époque, sillonnaient toute la partie de l'Afrique de l'Ouest ; ceux-ci iront finalement le vendre au Portugal. Par après, quand Rella, l'épouse de Birane, accoucha d'un deuxième garçon, ce dernier le prénomma Diabâli sans doute « pour colmater un deuil impossible » (Durif-Varembont, 2001 : 134). Monénembo écrit que Rella « accoucha à terme d'un joli garçon que Birane prénomma Diabâli, du nom de cet oncle meurtrier que l'on avait ligoté et vendu pour cinq pots de gnôle » (P 139). Comme nous le verrons dans la suite, les deux Diabâli n'ont pas que le nom en commun, car à travers de nouvelles orientations que prennent leurs vies, ils inaugurent une nouvelle ère où l'on voit des traditions, le mode de vie et l'identité peuls subir des influences étrangères tant occidentales que moyen-orientales, une ère où l'identité peule se remodèle vraiment en s'hybridant.

Cependant, un peu en contraste avec la vie et les mœurs de son homonyme Diabâli Birane le grand que le destin prit le malin plaisir de l'éloigner géographiquement de sa famille en usant multiples détours et mésaventures, Diabâli Birane le petit, dès son enfance, est un « enfant prodige » dont, le ciel aidant, dépendra l'avenir de toute la lignée. Sur ce et sur la prophétie y relative, Monénembo écrit :

« Sa vie sera longue, sa renommée traversera les fleuves ! » décréta le devin avec une conviction telle que, de ce jour, les parents lièrent tous

leurs faits et gestes à l'essor du nouveau-né. [...] L'histoire de la famille se confondait dorénavant avec sa vie. Il représentait la table de la mémoire, l'estampe vivante, le fil généalogique du clan. (P 139-140)

Remarquons aussi que c'est Diabâli le petit qui, depuis le départ de Birane à la recherche du sassa et de la lance ancestraux, gardait l'hexagramme de coralline, ce fameux insigne du lignage que son grand-père Garga avait reçu des mains de Koly Tenguéla qui l'avait ainsi intimé de le garder jalousement : « L'hexagramme de coralline, garde-le jusqu'à ce que je te le redemande ! Surtout, n'oublie pas : tu le perds, je te brise le cou » (P 60) – Koly Tenguéla ne le lui a jamais demandé. C'est ainsi que, « [l]a veille de son départ, Birane sortit l'hexagramme de coralline, hésita un long moment, l'attacha au cou de Diabâli et soupira :

- C'est toi que j'ai sous la main, c'est donc à toi qu'il est destiné. » (P 142)

La prophétie sur la nouvelle tournure de la vie et les mœurs de la lignée, tournure dont Diabâli le petit est l'instigateur, se concrétise « le jour où il se coupa les tresses [,] se rase la tête » et déclara à sa mère : « Je ne veux plus de Koumène. J'ai trouvé la vraie voie. J'ai décidé de me faire musulman. » (P 147) Quant à l'entrelacement des destins des deux Diabâli, celui-ci se renforce par le fait que Diabâli le petit décide aussi de prendre pour épouse Hêri, la fille de Diabâli le grand, son oncle. Et la roue du destin lignager continua de tourner.

En effet, la conversion à l'islam et l'adoption de l'éthique musulmane de Diabâli le petit au détriment du *poulâku*, ont fait basculer la vie des Doyâ Malal, eux qui s'étaient toujours rangés du côté des Tenguéla ou des Dényankôbé – i.e. des Diâdié Sadiga – dans leur hostilité contre l'islam. Néophyte acharné, un peu comme ce fut le cas pour Birom au début du XVI^e siècle, Diabali le petit avait non seulement pris le nom musulman de « Mansour » (P 178) – ce nom signifierait *victorieux par aide divine* ou encore *béni de Dieu pour être victorieux* –, « appris à lire, à écrire et à réciter de tête tous les versets du saint livre » mais « s'était de même mis en accord avec les règles matrimoniales de Allah en épousant trois autres femmes : une Maure, une Ouolof et une Peule du Gâbou » ; ses quatre femmes « lui donnèrent en tout douze enfants : sept garçons et cinq filles, comme

au commencement du monde » (P149). Ayant remarqué que ce qui lui arrive n'était pas le fruit du hasard pur et simple, Diabâli le petit proclama : « 'La vie recommence, [...] j'ai eu droit à la même progéniture que mon ancêtre Dôya Malal' » (P 149). Mais ce n'est pas tout ! Car, d'une part, animé non seulement par sa passion pour l'islam mais aussi par une certaine manie qui équivaudrait à ce que Moudileno appelle « fantaisies de nominations » ou, plus précisément, « la fantaisie individuelle de père »¹⁰⁵, Diabâli le petit, se détournant des pratiques de nomination usuelles peules – où le prénom d'un nouveau-né était généralement choisi du répertoire de tous les noms de la proche ou lointaine parentèle et que le prénom du père devenait d'office le nom de ce dernier –, se décide d'attribuer le prénom musulman de Mamadou à tous ses douze enfants, ce qui crée sans doute un précédent. D'autre part, et comme si l'acte d'« affubler » d'un même prénom tous ses enfants ne suffisait pas, Diabâli se décide unilatéralement de brouiller profondément l'identité de ces derniers en faisant en sorte qu'aucun de ses douze enfants ne soit élevé par sa mère biologique, ni ne la connaisse, un acte que nous allons/pouvons désigner sous la notion de « brouillage identitaire ». Monénembo écrit :

Pour être sûr que ni le malentendu, ni la jalousie, ni la haine ne viendraient briser ce rameau renaissant du clan, il les affubla tous du même prénom et veilla à ce qu'aucun ne sache le nom de sa véritable mère, « comme ça, vous serez unis comme les dents d'une même bouche », précisa-t-il. L'aîné Mamadou Dian, bien que né de Hêri, avait tendance à se prendre pour le fils de la Ouolof Mame Coumba. La cadette Mamadou Mariama, la fille utérine de cette dernière, avait été allaitée par Souphaïre, la Maure, et éduquée par Déwo, la Peule venue du Gabou. (P 149)

Cependant, les remarquables conséquences néfastes du geste fantaisiste de Diabâli de brouiller des identités de sa progéniture ne tardèrent pas à se manifester, et à tourmenter les enfants tout comme leur géniteur lui-même :

¹⁰⁵ Dans une étude que Lydie Moudileno a consacré à des procédés de nomination dans le roman *Les Belles ténébreuses* de Maryse Condé, cette notion désigne « le caprice d'un père [appelé Kellermann Mayombe] qui attribue à tous ses enfants uniquement des prénoms commençant par la lettre 'K' » (2011 : 144).

À Mamadou Bhôyi, le huitième de la lignée, qui lui demanda un jour s'il était de Déwo ou de Hêri, Diabâli, excédé, expliqua une fois pour toutes l'idée qu'il se faisait de la famille : « Vous êtes tous de moi, c'est ce qui compte. Votre degré de consanguinité dépend de votre ordre d'arrivée sur terre : ceux qui sont nés la même année, ce sont ceux-là qui doivent se sentir les plus proches. Vous êtes tous des descendants de Dôya Malal, vous êtes tous des Yalalbé et vous avez tous le même nom ! Alors, le Prophète auquel je vous ai consacrés veillera sur vous comme le Peul veille sur chaque taureau du troupeau. Vous verrez que, en chacun d'entre vous, c'est toute la lignée de Dôya Malal qui a ressuscité. Allah le veut ainsi ! » (P 149)

Aussi, cherchant à rompre avec le passé et à bien embrasser sa nouvelle religion musulmane, Diabâli était parti vivre dans le quartier musulman. Après la mort de sa mère (Rella), Diabâli donna une partie de l'héritage familial qui lui revenait aux fidèles, et une autre à un marabout mauritanien « suffisamment réputé » qui l'aida à « purifier sa foi et approfondir ses connaissances » (P 157). Une fois érudit, Diabâli devint l'imam de Guédé (P 158) ; plus tard, une fois exilé, Diabâli deviendra le cheik d'une « confrérie religieuse sur le fleuve Gambie » (P 178). Seulement, avant qu'il ne fût pas condamné à s'exiler, un certain incident qui se produisit un jour est digne d'être évoqué. Il s'agit d'un incident qui eut lieu dans la nuit du jour même qui a vu le départ d'Amilcar Guimaraes Magalhães¹⁰⁶ (P160) – celui que l'on connaissait, à Guédé sous le nom de « Diabâli le Grand » (P161) et qui avait été vendu comme esclave, déporté au Portugal et, sous le projet colonial de nomination, re-nommé suivant les traditions chrétienne et portugaise qui étaient d'usage à l'époque – qui était revenu sur sa terre ancestrale avec une caravelle portugaise et qui avait été l'hôte

¹⁰⁶ Une fois déporté au Portugal comme esclave, Diabâli le Grand avait été acheté par « Antonio Guimãraes Magalhães [...] l'un des plus riches propriétaires terriens de la province de l'Algarve » qui lui a fait baptisé par un prêtre catholique et lui a donné un nouveau nom de Amilcar Guimãraes Magalhães (P 159-160). Pour des Noirs réduits à l'état d'esclave, la perte de noms d'avant et l'acquisition de noms nouveaux choisis par le maître possesseur d'esclave, voilà ce qui constitue en partie le projet colonial de nomination ; une autre partie de ce projet porte sur la renomination des contrées colonisées et ne fait pas l'objet de notre étude.

de Diabâli le Petit¹⁰⁷. En effet, ce dernier, après avoir refusé d'héberger son grand frère biologique Dôya parce qu'il était non seulement ivre mais surtout « idolâtre » – dans ce sens qu'il n'était pas musulman –, décida de se débarrasser de l'hexagramme de coralline, un geste qui équivaut à couper un autre lien important qui le rattachait au lignage. Et en agissant ainsi, il insiste sur la différence identitaire qui s'était déjà installée entre lui, le croyant, et son frère qui lui était resté mécréant comme le reste du lignage. Cela se passa comme suit :

[Mansour Diabâli] courut vers sa case, fouilla nerveusement dans ses malles de bois puis retrouva Dôya sur la route.

-Tiens, prends ça aussi, mécréant, moi je n'en ai plus besoin !

Dôya se baissa pour ramasser l'objet qui était tombé à terre. Il le regarda longtemps briller dans sa main sous la lueur blanche de la pleine lune.

C'était l'hexagramme de coralline. (P162)

Ainsi donc, par ce geste grave de se débarrasser de cet insigne traditionnel du lignage des Yalalbé, geste effectué par le gardien légitime, les Dôya Malal entrent définitivement dans une autre ère qui allait être caractérisée par l'influence étrangère issue de l'islam, une religion qu'ils avaient tant abhorrée et combattue avec véhémence aux côtés des Dényankôbés. L'hostilité que les Yalalbé avaient toujours manifestée contre l'islam et les « *bismillâhi* » pourrait être illustrée par la façon dont le grand-père de Diabâli le petit, à savoir Garga Birane, lorsqu'il gouvernait le territoire de Guédé en tant que soldat de Koly Tenguéla, lui-même fondateur de l'empire dényankô, a forcé le cheik Ibn Tahal Ben Habib Ben Omar – celui-là même qui s'était chargé de convertir Birom à l'islam et de l'instruire – à fuir le Guédé et à retourner chez lui en Mauritanie. À la mort de Birom,

¹⁰⁷ En passant, nous pouvons signaler que, grâce à la coprésence des noms de Diabâli le Grand et de Diabâli le Petit, le passage de la « chaîne homonymique » à la « chaîne anthroponymique » que l'on rencontre dans *Peuls* chaque fois que deux homonymes sont évoqués ensemble ; la chaîne anthroponymique, rappelons-le, renvoie à « un syntagme nominal comportant au minimum un nom propre de personne [...], dont le référent est un être humain et qui forme une unité dans un ensemble discursif » (Buchi et Wirth, 2005 : 24-25). On retrouve aussi l'usage de la chaîne anthroponymique dans *Le terroriste noir*, ce qui est de tradition dans la région de Lorraine et renforce la couleur locale dans ce roman.

rappelons-le, le cheik avait épousé Diâka et adopté Tahal Birane, respectivement la veuve et le fils unique de ce dernier. « Accompagné de sa famille, dont Diâka et Tahal, et d'un carré de fidèles, il [le cheik Omar] affréta une longue caravane [...] et partit se faire oublier dans le désert de ses aïeux » (P 93).

En fait, c'était vers le début du XVII^e siècle quand Diabâli le petit se convertit à l'islam. À cette époque-là, à Guédé, contrairement à l'époque où Birom s'était fait musulman au début du XVI^e siècle,

[L]'islam n'était plus une petite chose timide et discrète à l'usage de quelques bergers illuminés et de quelques colporteurs en extase. Il devenait une réalité visible et active, avec des mosquées un peu partout, des prédicateurs dans les ports et les marchés, des foules de prosélytes qui ne craignaient plus de célébrer bruyamment les fêtes et de brandir les chapelets et les corans. (P 163)

« Les soldats avaient beau multiplier les services, ajoute Monénembo, augmenter les impôts et raffiner les vexations, les enclaves musulmanes commençaient à sortir de leur cocon, à grogner, à s'organiser en dépit de la résistance des traditions et de la férocité des Dényankôbé. » (P163) Cependant, cette résistance et cette férocité ainsi que des accusations de toutes sortes finiront par avoir raison de la cause musulmane et de l'imam Diabâli le petit, à tel point que ce dernier finira par fuir Guédé. Et le narrateur de préciser : « le fils de Birane [...] prit sa famille et ses biens et partit pour les médersas de Gambie. On ne le revit plus au Fouta-Toro » (P 166).

L'islamisation lente, souvent pénible mais progressive des Peuls, et la nouvelle identité musulmane qui lui est associée n'ont tout de même pas émoussé l'identité peule. Autrement dit, pour paraphraser Aimé Césaire¹⁰⁸, pour un Peul, on a beau devenir musulman, gravir les échelons de la hiérarchie cléricale et devenir cheik, l'identité peule reste difficile à étouffer ; et celle-ci se manifeste avant tout dans le nom. Cela transparait

¹⁰⁸ Aimé Césaire dit : « On a beau peindre blanc le pied de l'arbre, la force de l'écorce en-dessous crie ». Cité dans Bertène Juminer. *Les Bâtards*. Bergame (Italie) : Club africain du livre, 1973 : 11.

dans la conversation suivante entre, d'une part, Mamadou Birane et Mamadou Garga, tous les deux petits-fils de Diabâli le petit, que celui-ci encore vivant avait envoyés au Bhoundou à la recherche d'une érudition musulmane et, d'autre part, Sêry et Seïdy, deux frères musulmans venus du Mâcina et peuls appartenant au clan des Barry, respectivement fondateurs de deux fameuses cités de Fougoumba et de Timbo :

Seïdy pose une dernière question avant d'aller se coucher :

- Dis-moi, Mamadou Birane, puisque c'est toi l'aîné, de quel clan vous réclamez-vous ?
- Du clan des Bâ, du sous-clan des Yalalbé.
- Nous, de celui des Barry.
- *Comment s'appelait ce vénérable homme qui fut votre grand-père ?*
- *Le cheik Mansour !*
- *Il avait bien un nom peul ?*
- Diabâli ! Diabâli, fils de Birane ! (P 178. Je souligne.)

Ainsi donc, avant que Mamadou Birane et Mamadou Garga ne puissent abandonner définitivement Hamma Elimane Kane, leur maître qui les maltraitait à Bhoundou pour cheminer avec Sêry et Seïdy dans leur unique pérégrination vers le Fouta-Djalon, bien que tous les quatre partageaient la même foi musulmane, ni le nom musulman du grand-père de Birane et de Garga ni son titre de cheik ne suffisaient pas pour décliner la vraie identité du cheik Mansour : en tant que musulman peul, chaque part de son identité doit être reflétée dans et par un nom révélateur.

Comme Garga (fils de Birane, lui-même fils de Dôya Malal le fondateur de la lignée) qui, à l'époque où Koly Tenguéla allait poser des soubassements de l'empire dényanko et du règne de la dynastie des Tenguéla, s'est audacieusement joint à ce dernier, Mamadou Birane et Mamadou Garga, ses arrière-arrière-petits-fils, ont fait de même en se joignant à Sêry et Seïdy cités plus haut, pour fonder Fougoumba et Timbo, deux futures capitales d'un État théocratique fédéral que sera le Fouta-Djalon. Le rôle joué par Mamadou Birane – bien que celui-ci fût retenu par l'imam à Donghol-Lingué – et Mamadou Garga, cependant, n'est pas que d'être des compagnons et le bras droit des

bâtisseurs théocrates du Fouta-Djalon. Car, du côté mémoriel, ils ont aussi été de bons gardiens des traditions familiales, en l'occurrence, celles touchant le système onomastique tel qu'il a été modifié et ce, depuis l'acte de nomination inaugural de Diabâli Birane alias le cheik Mansour. Ce système peut donc être divisé en deux : le système anthroponymique d'avant l'islamisation des Dôya Malal et les procédés de nomination d'après l'islamisation de ces derniers. Évidemment, depuis le cheik Mansour Diabâli, leurs procédés de nomination ne pouvaient être sans substrat islamique.

Pour mieux cerner le fonctionnement de l'appareil anthroponymique dont il est question ici, partons d'un jalon spatio-temporel figurant dans le récit au moment où Mamadou Tori fait une halte à Donghol-Lingué pour saluer les descendants de son grand-oncle Mamadou Birane ; il était en provenance de Guédé où il était parti en mission pour le compte de Timbo. Le narrateur dit : « Tu penses bien que Donghol-Lingué n'était plus ce minuscule hameau que son grand-père Garga et son grand-oncle Birane avaient découvert, soixante-quinze ans plus tôt, en arrivant du Boundou. » (P 202) Pour ce qui est de leur arbre généalogique donc, Mamadou Tori, originaire de Timbo, était fils de Mamadou Téli, fils de Mamadou Garga [petit-fils du cheik Mansour Diabâli, lui-même petit-fils de Garga Birane] ; quant à son hôte et frère Diabâli, originaire de Donghol-Lingué, il était fils de Mamadou Ilo, fils de Mamadou Birane, lui-même petit-fils du cheik Diabâli. (P 203-206) Rappelons que Ilo était le fils aîné de Garga [fils de Birane, fils de Dôya Malal] (P 94) ; quant à Téli et Tori, ce sont les noms des deux garçons que Inani, cette deuxième femme de Garga, a eus hors mariage (P 101) mais que ce dernier de même que le reste de sa famille avaient accueillis et intégrés au sein du foyer, non sans manifester une appréciation négative à l'égard des noms qu'ils portaient : « Si tu étais restée, tes enfants, je les aurais baptisés autrement » (P 101), se plaignit Garga ; « On se contenta d'accueillir les enfants qu'elle avait ramenés et de se fier aux prénoms qu'elle leur avait donnés. » (103) Comme pour approuver le geste magnanime de leur aïeul lointain, ses descendants ont remué sa mémoire en ré-attribuant les noms de tous ses fils – biologiques ou adoptifs –, sans distinction aucune.

En ce qui concerne l'obligeance et la dévotion pour ceux qui tiennent les rênes du pouvoir d'une part, mais surtout l'égrenage du chapelet de noms ancestraux de génération

en génération comme à l'accoutumé chez les Dôya Malal d'autre part, Mamadou Tori, Diabâli et leur progéniture n'ont pas dérogé à la règle. En effet, d'une cour à l'autre et ce, de père en fils, les Diabâli – entendez ici les descendants du cheik Mansour Diabali – ont fidèlement et excellemment rendu service aux dignitaires du Fouta-Djalon ou du Fouta-Toro, jouissant des honneurs dues aux heureux occupants des rangs supérieurs comme les leurs ou, évidemment, encourant des tourments et des déboires réservés aux princes et monarques déchus ainsi qu'à leurs favoris. Pour ce qui est de Diabâli, fils de Mamadou Ilo, lui-même fils de Mamadou Birane, originaire de Donghol-Lingué : lors de « la bataille de Tôlou contre le Dialonké Sangara », juste après la création d'un État théocratique du Fouta-Djalon et au service de Mamadou Dian, roi de la Province de Labe,

Diabâli se distingua si brillamment que Mamadou Dian en fit le gardien de ses écuries et son confident. Il récompensa sa bravoure par un millier de têtes de bétail et un champ de mille pieds dans la zone inondable dans la vallée du Donghôra. De ce jour, le nouveau prince nourrit pour l'obscur descendant de Dôya Malal une confiance totale et une profonde estime. (P 224)

Pour rendre hommage à ce dernier et, partant, à tout son lignage, dirait-on, Diabâli appela son fils aîné Mamadou Garga, (P 224) et son fils cadet, Mamadou Tori (P 227). À la mort de son père, Mamadou Tori le Petit a été confié à Tierno Souleyman Baal, celui-là même qui fut le premier chef d'État théocratique du Fouta-Tôro : « En 1776, il ne lui fallut qu'une simple chiquenaude pour proclamer l'instauration d'un État musulman [au Fouta-Tôro], mettant ainsi fin à deux cent soixante-quatre ans de règne dényanko » (P 234-235). À la mort précipitée du cheik Tierno Souleyman Baal, c'est à Mamadou Tori le Petit – considéré comme l'« émule de [son] très saint disparu » (P236) – que le Fouta-Tôro chargea d'aller chercher un « prince du Croissant », « un homme aux mains fraîches de piété » (Ibid.) pour les enseigner et les guider ; il leur trouva le « marabout nommé Abdel Kader Kane » (P 236). Celui-ci fut l'Almami du Fouta-Tôro et « s'inspira beaucoup [du Fouta-Djalon] durant ses trente ans de règne ». (P 236)

Du côté de Timbo, et c'était dans les années 1750, Mamadou Tori le Grand, ayant épousé ses quatre femmes, était nanti de douze enfants – exactement comme son grand-père le cheik Mansour Diabâli ou comme Dôya Malal, arrière-arrière-grand-père de ce dernier –, dont l'aîné portait le nom de famille de Birane, comme son arrière-grand-père. Mamadou Birane engendra Mamadou Diabâli qui engendra Mamadou Birom. Mamadou Birom engendra Dôya Malal qui, lors de la prise de Timbo par le français Beckmann, combattait aux côtés de Bokar Biro, le dernier Almami du Fouta-Djalou d'avant la colonisation française.

Le récit de *Peuls* se clôt sur des retrouvailles inédites dans un environnement carcéral à Conakry entre deux personnages singuliers n'ayant, apparemment, que l'homonymie en commun. Il s'agit, d'une part, de Dôya Malal, un des « derniers compagnons de l'almami » (P 373) et lointain descendant du cheik Mansour Diabâli – cette véritable figure symbolique de l'islamisation des Peuls du Fouta-Djalou et du Fouta-Toro –, et, d'autre part, d'un autre Dôya Malal, « voleur de bœufs » (P 372) et lointain descendant de Dôya – ce grand frère du cheik Mansour Diabâli, et gardien de l'hexagramme de coralline, ce fameux symbole du clan dont ce dernier s'est débarrassé, il y a plus de deux siècles et demi. Ayant appris la présence d'un autre Dôya Malal – dont ni le curriculum vitæ ni l'avenir n'avaient rien en commun –, Dôya Malal-le-voleur-de-bœufs s'écrie : « Moi aussi, je m'appelle Dôya Malal. Descendre jusqu'au fond de l'enfer et y trouver un homonyme, c'est vraiment ce qu'on appelle le hasard ! » (P 373) Sentant qu'au-delà de l'homonymie, il devait y avoir une affinité sanguine, et étant donné qu'il allait finir sa vie future en prison, Dôya Malal-le-voleur-de-bœufs songea au destin du symbole de leur clan qu'il portait encore sur lui et remarqua que c'était le moment de le passer à son homonyme :

- Tiens, prends ça, homonyme ! lui dit-il.
- Qu'est-ce que c'est ?
- Regarde toi-même et dis-moi ce que c'est !
- C'est un bijou ! ... Ou alors un gri-gri !
- Garde-le ! Là où je vais, je n'en aurai pas besoin. À Fotoba, on n'a besoin que de son corps pour pourrir debout sur ses deux jambes et mourir.

Dôya Malal projeta l'objet d'une main à l'autre, le scruta longuement et demanda :

- Tu ne veux pas me dire ce que c'est ?
- À vrai dire, je ne le sais pas moi-même.
- [...]
- C'est mon père qui me l'a donné. Il l'a lui-même reçu de son père. Cet objet appartenait à un de mes ancêtres du Fouta-Tôro. Si j'en crois les griots, il serait le premier Noir à avoir planté de la tomate et du maïs dans le pays des trois fleuves. Mais à quoi pouvait bien servir cet objet ? Je n'en sais rien. Même si j'avoue que, jusqu'ici, il m'a plutôt porté chance. Enfin, jusqu'à il y a trois mois...
- Il t'a laissé là un drôle d'héritage, homonyme !
Il regarda de nouveau l'objet puis le porta à son cou.
- Il te va très bien, homonyme !
- Alors, pour moi, ce sera un bijou. Pas un talisman !
- [...]

C'était l'hexagramme de coralline. (P 375-376)

Les deux homonymes tiennent donc un conciliabule mais où ? dans le néant que signifie l'univers carcéral¹⁰⁹ où le pouvoir colonial français les a jetés. Ce conciliabule de deux homonymes de Dôya Malal-le-fondateur-du-lignage, durant lequel l'enseigne du clan trouve un nouvel héritier marquerait une fin fatidique pour tous les descendants de Dôya Malal, surtout que le nouvel héritier de l'hexagramme de coralline allait lui aussi mourir juste après sa libération de prison en abandonnant le fameux symbole clanique entre des mains étrangères. En fait, c'est « une femme soussou » (P 378) de chambre qui l'avait ramassé et allait le garder pour elle.

¹⁰⁹ Au sujet du néant qui caractérise l'univers carcéral, Françoise Zonabend écrit : « On sait bien aussi, dans nos sociétés modernes promptes à numéroter leurs membres pour mieux les surveiller, que priver quelqu'un de son nom, le réduire à un matricule, c'est le rejeter dans le néant, hors de la communauté des hommes qui, tous et partout, portent un nom » (2001 : 42). Bien que les deux homonymes aient gardé leur nom, celui-ci est voué à l'extinction, et sera réduit à néant, car ils ne pourront pas le passer aux générations suivantes.

Ainsi donc, la fin du récit révèle que, vu la déconnexion¹¹⁰ qui vient de s'installer définitivement entre le passé et l'avenir, d'une part, l'extinction du nom qui a toujours été le nom ancestral dans la plupart des cas et dont la destinée était d'être retransmise d'une génération à l'autre, et, d'autre part, la perte du pouvoir symbolique de l'hexagramme de coralline, ce symbole sous-clanique qui, pour paraphraser Julien Naud sur le rôle du symbole (1979 :6), avait toujours véhiculé ce que les Dôya Malal avez vécu globalement, ne peuvent que traduire que tout le clan avait franchi le seuil du néant, et qu'il était déjà engagé dans un gouffre sans fond. Autrement dit, la connexion entre l'hexagramme de coralline et le groupe humain dont il est issu étant absente, cet Objet perd son pouvoir symbolique.

Tout compte fait, une partie du complexe appareil anthroponymique de *Peuls* qui a fait l'objet de notre analyse, tend inlassablement au lectorat attentif un miroir onomastique où l'on voit défiler sans cesse des figures dont l'identité hybride, ou l'hybridité nominale, s'origine dans un croisement des univers ou mondes de significations peul, musulman et occidental, entre autres. Pour les Peuls, la conversion le plus souvent forcée à l'islam a introduit des noms musulmans dans leur système anthroponymique vernaculaire, ce qui a sensiblement transformé ce dernier. L'analyse dudit appareil anthroponymique avant et après l'avènement de l'islam, révèle que la réattribution de noms tirés du répertoire de noms ancestraux et ce de génération en génération, en plus de constituer un véritable fil rouge généalogique ou lignager, fait aussi que le récit de *Peuls* se tisse de chaînes homonymiques où « [c]haque maillon de la chaîne croise la trame d'une autre histoire et s'insère ainsi dans un plus large tissu, dans un texte virtuellement infini » (Tesone, 2019 : 95), à tel point que le nom propre y devient un véritable palimpseste à la fois familial, transgénérationnel et historique.

¹¹⁰ Cette déconnexion s'avère donc cruciale, car elle signifie la perte du sémiophore, la rupture de la transmission patrimoniale et, dans le roman *Peuls*, la disparition d'un régime d'historicité.

Ce constat n'est pas sans rappeler les dires de Philippe Chanson¹¹¹ sur le rapport qui, souvent, existe entre le nom et l'histoire familiale :

Tant le nom exprime et provoque un indéniable climat psychique mettant aux prises et en jeu l'individu avec lui-même comme avec les membres ascendants, descendants et surtout contemporains de sa famille, autrement dit, sa façon de se sentir ou non dépositaire et solidaire de l'histoire familiale. Tant le nom est toujours la trace de quelque chose *qui nous a précédés*, de ceux par qui nous avons été nommés. Tant le nom, bien avant de dire quelque chose sur nous, dit avant tout quelque chose en nous. Tant le nom, profondément, habite et expose ce que nous sommes. Tant la trace du nom est aussi celle d'un renom. (2012 : 13)

La question du rattachement du nom de famille au renom de cette dernière prend aussi de l'ampleur dans le système anthroponymique du roman *Le terroriste noir* où, tout au long du récit, Germaine Tergoresse, la narratrice intra-homodiégétique, s'insurge, entre autres, contre l'usurpation du nom de famille de Tergoresse par les enfants bâtards de Bernadette Tergoresse – appelée aussi Asmodée par la narratrice –, l'infidèle épouse aux mœurs légères de Pascal Tergoresse, le cousin de Germaine. S'adressa à Addi Bâ le Petit, i.e. le neveu d'Addi Bâ le Grand, celle-ci exprime ainsi les raisons de son insurrection : « Je n'en veux pas à Asmodée de m'avoir pris mon Pascal, Monsieur, non, je lui en veux de l'avoir détruit, *je lui en veux d'avoir collé à ses bâtards le beau nom de Tergoresse*¹¹² » (B, 177-8). C'est d'ailleurs dans cette accusation d'avoir détruit Pascal que s'origine le surnom d'Asmodée, collé à Bernadette par la narratrice, en référence sans doute au démon destructeur du même nom qui, dans le Livre de Tobie – celui-ci est l'un des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament –, posséda la jeune Sara et tua sept prétendants de cette dernière avant que le jeune Tobie ne l'exorcisât lors de leur nuit des noces. Pour Germaine donc, il n'est pas permis à quiconque le veut d'intégrer la

¹¹¹ Chanson, Philippe. « Du son à la scripton, la trace indélébile du nom : À propos d'une blessure héritée de l'esclavage aux Antilles-Guyane. » *Sens-Dessous* 10.1 (2012) : 4–14.

¹¹² Je souligne.

parentèle en acquérant le patronyme de celle-ci par usurpation, i.e. sans le mériter. Autrement dit, pour Germaine, le geste de Bernadette fait outrage aux porteurs légitimes du nom patronymique de Tergoresse.

1. 3 De l'homonymie comme reflet du passé

Bien que ce soit d'une façon moins accentuée et suivant des logiques plus ou moins comparables à celles que l'on trouve dans *Peuls*, le recours à l'homonymie comme procédé de nomination en situation postcoloniale est aussi à l'œuvre dans *Le terroriste noir*, *Pelourinho*, *Un rêve utile* et *Cinéma*. Dans *Le terroriste noir*, à part le cas d'Asmodée susmentionné, un autre cas d'homonymie réside dans la façon dont l'auteur fictionnalise l'histoire réelle d'un certain Mamadou Hady Bah – Addi Bâ dans le récit –, ce « héros vosgien d'origine guinéenne » célébré par le journaliste Étienne Guillermond¹¹³ comme suit :

Soixante ans après son exécution par les Allemands, le 18 décembre 1943 à Épinal, Addi Bâ Mamadou, tirailleur d'origine guinéenne et héros de la Résistance longtemps oublié, a enfin obtenu une reconnaissance officielle de la part de la France. Le 15 juillet dernier, Antoine Maestrati, secrétaire général de la commission nationale de la Résistance française, remettait la médaille de la Résistance à Ibrahima et Hady Bah, deux de ses neveux miraculeusement retrouvés en Guinée. (2004 : 60)

Dans le récit du *Terroriste noir*, seul le neveu homonyme du héros y est évoqué deux fois, bien que dans les deux cas son nom ne soit pas prononcé tel quel. En effet, dans une lettre que Dominique alias la Pinéguette reçoit de son amie Béatrice, une Française mariée à un Ivoirien et installée en Côte d'Ivoire, l'homonymie y apparaît ainsi : « La sœur et les deux grands-frères d'Addi Bâ étaient tous morts, laissant de très nombreux enfants. Son jeune frère vivait encore et avait quatre femmes, un garçon et une fille. *Le*

¹¹³ Voir, à ce sujet, Étienne Guillermond. « Sur les traces d'Addi Bâ, héros vosgien d'origine guinéenne. » *Hommes et Migrations. Vers un lieu de mémoire de l'immigration*. 1247 (Janvier-février 2004) : 60-66.

garçon porte le même nom que son oncle » (LTN, 172). Pour le lecteur, cependant, à voir la description physique et morale que la narratrice fait de son interlocuteur – i.e. Addi Bâ le Petit –, ce dernier est plus qu'un homonyme, il est plutôt le sosie d'Addi Bâ le Grand :

[E]t vous voici en train de m'écouter, assis sur ce perron où il s'est lui-même maintes fois assis. J'ai l'impression que l'histoire est en train de recommencer puisque *vous avez le même nom*, puisque vous avez la même taille, les mêmes yeux, le même nez. Puisque vous avez comme lui ce sourire étincelant, ces gestes lents et graves, cette tranquillité d'âme, cette prodigieuse prédisposition à séduire, à convaincre, propres aux gens de chez vous. (LTN, 168-169. Je souligne.)

Ainsi donc, bien qu'Addi Bâ le Petit ne prend jamais la parole dans tout le récit, son rôle dans *Le terroriste noir* n'est pas que celui de narrataire ; il personnifie ou, mieux, il est l'incarnation de son feu oncle et par le portrait physico-moral et par le nom.

Dans *Pelourinho*, on revoit l'homonymie s'associer au symbolique, un peu comme c'est le cas dans *Peuls*. Cependant, tandis que dans *Peuls* le nom ancestral ainsi que le symbole clanique sombrent dans le néant lors de l'instauration du pouvoir colonial français après la bataille fatidique du 14 novembre 1896 à Porédaka (P, 368), dans *Pelourinho*, le nom d'un ancien propriétaire d'esclaves portugais ainsi qu'une chaise qui jadis lui servit de siège, refont surface malgré que l'on soit dans la période post-esclavagiste. Dans ce roman donc, un cas typique de nomination aboutit à la résurgence du nom intégral de « Innocencio Juanicio de Conceição de Araujo » (PO, 83), qu'un propriétaire d'esclaves portugais avait donné à « Allagbada » (PO, 84), son esclave noir, quelques générations auparavant. Une situation qui résonne avec la question que formule l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent dans la préface de *La blessure du nom* de Philippe Chanson¹¹⁴, à savoir : « Que se passe-t-il lorsque, depuis plus de cent cinquante ans, des pères et des mères transmettent à leurs enfants des noms choisis par les anciens

¹¹⁴ Chanson, Philippe. *La blessure du nom : une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2008.

maîtres ? » (2019 : 9) Dans ce cas donc où nommer une progéniture équivaut à une sorte d'éternel retour en arrière, vers cette situation de départ quand le maître tout comme l'esclave sont rudimentaires, le nom y est un véritable reflet du passé à la fois servile pour les uns et esclavagiste pour les autres.

De surcroît, dans *Pelourinho*, le nouveau dénommé Innocencio Juanicio de Conceição de Araujo qui est aussi l'un des deux narrateurs intra-homodiégétique du roman, raconte souvent l'histoire tout en étant assis sur « la chaise noire en bois de jacaranda » (PO, 82), celle-là même où le Portugais propriétaire d'esclaves était assis lorsque l'esclave nago recevait une punition appelée la novene, car il avait refusé de porter le nom de son nouveau maître. Languissant de chagrin et de disette au sein du bar d'un certain Preto Velho, Innocencio Juanicio de Conceição de Araujo-le-narrateur dit : « Je m'assieds sur la même chaise noire en bois de jacaranda, peinte ainsi par mégarde » (PO, 12). Le retour à un nom qui personnifie et revivifie une époque de l'esclavage que l'on croirait révolue dans un roman qui commémore le cinq-centième anniversaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492¹¹⁵ – cette découverte qui constitue sans doute le véritable point de départ de l'expansion coloniale de l'Occident dans le reste du monde, est aussi indissociable de la traite négrière qui s'en est suivie – trouverait une explication dans les dires de Monénembo lui-même : « Le Brésil est esclavagiste et l'esclavage est bel et bien encore là. Le roman ne cherche pas à le nier » (Cité dans Tervonem, 2006 : 123). Ainsi donc, dans *Pelourinho* les séquelles de l'esclavage y sont multiples et criantes ; la réapparition du nom de l'ancien maître possesseur d'esclaves n'y est pas que synonyme de la présence et de la continuité du projet colonial de nomination ; elle y est aussi comparable à une infime partie émergée d'un incommensurable iceberg que constitue la colonisation esclavagiste. Et pourtant, la

¹¹⁵ Est-ce une pure coïncidence que l'auteur se serait rendu au Brésil durant l'année dudit cinq-centième anniversaire ? Dans son entretien avec Taïna Tervonen, Monénembo parle de son séjour à Bahia en 1992, séjour dont *Pelourinho*, qu'il publia en 1995, sera le fruit : « quand en 1992, j'ai été lauréat de la mission Stendhal, une bourse du Quai d'Orsay permettant à des auteurs de séjourner à l'étranger, c'est naturellement vers ce pays-là que je me suis tourné. J'y suis resté six mois, dont quatre à Bahia. Je me suis installé à l'hôtel Pelourinho où Amado a vécu, étudiant, et qui est situé sur la place du même nom, la plus belle de la ville. » (2006 : 120)

fin officielle de l'esclavage au Brésil ne date-t-elle pas du 13 mai 1888 ?¹¹⁶ Quant à « la chaise noire en bois de jacaranda » que l'on trouve placé au sein du bar de Preto Velho dans le récit, sa valeur est, pour parler comme Derrida¹¹⁷, non seulement celle d'une archive spectrale (1993) et d'un monument placé dans un espace public (1972) – ici le bar – mais aussi d'un signe : dans cette chaise se condense, se conserve, se transmet et se perpétue une mémoire, celle de l'esclavage dont Salvador de Bahia en général et Pelourinho en particulier furent le théâtre sinon le bastion. Pour ce qui est du nom et de la nomination, dans *Pelourinho*, le lecteur voit l'instance auctorale user de son autorité de nommer un descendant d'esclave brésilien de façon à ce que « la part de l'esclavage dans la formation et la conscience de [son] identité » (Mattoso, 1980 : 9)¹¹⁸ hybride soit non seulement très présente mais surtout incontournable.

Parlant toujours du fonctionnement de l'homonymie comme reflet d'un passé historique chez Monénembo, les romans *Un rêve utile* et *Cinéma* renferment deux cas d'octroi de nom inédit, rendus seulement possibles par des contextes respectivement post-Occupation et postcolonial. Dans *Cinéma*, pour commencer, le cas où tous les habitants de la ville de Mamou se concertent pour attribuer un nom à un nouveau-né métis d'un colon français du nom de Massaloux et de l'adolescente Binta, sa boyesse noire (C, 191), attire notre attention. En effet, comme les nouveaux parents prennent trop de temps pour

¹¹⁶ Voir Saillant, Francine. « Abdias Nascimento: Esclavage, post-abolition et émancipation. » *Anthropologie et sociétés* 41.1(2017) : 221–37. « Le Brésil a connu quatre moments distincts quant à l'histoire abolitionniste : Loi Eusébio de Queirós (1850) ; Loi du ventre libre (1871) ; Loi des Sexagénaires (1885) ; Loi d'or (1888) » (Saillant, 2017 : 221). Dans le même article, Saillant corrobore les propos de Monénembo quant à la pérennité de l'esclavage au Brésil comme suit : « après les abolitions, la plupart des Afrodescendants, anciens esclaves ou déjà affranchis, se sont retrouvés dans les milieux les plus pauvres, à la campagne puis en ville, où ils espéraient trouver un emploi. Ces populations ont petit à petit peuplé les quartiers populaires. La discrimination et le racisme ont été (et demeurent) le lot de ces milliers de personnes sorties des plantations de canne à sucre, de café, de coton, et autres exploitations esclavagistes. Une forme d'esclavage illégal a aussi perduré lors de la première moitié de XXe siècle » (2017 : 221-222). Au Brésil donc, ajoute l'auteure, « l'esclavage a donc été aboli (1888), mais l'esclavage illégal se poursuit et les rapports sociaux restent largement fondés sur l'esclavagisme et le patriarcat » (2017 : 225).

¹¹⁷ Voir Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris : Editions de Minuit, 1972 et Derrida, Jacques. *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris : Galilée, 1993.

¹¹⁸ Mattoso, Kátia M de Queirós, Denis Rolland & Idelette Fonseca dos Santos. *Le noir et la culture africaine au Brésil*. Paris: Harmattan, 2003.

nommer leur progéniture, la ville de Mamou se lasse d'attendre et, animée par une ironie sarcastique, se charge d'octroyer un nom approprié à ce nouveau membre qui venait d'allonger la liste de ses citoyens. Pour le père blanc, cependant, l'enfant qu'il avait eu de sa boyesse noire n'était pas métis ; on avait plutôt affaire à un Blanc à cent pour cent. Le narrateur dit :

Dans la foulée, quelqu'un s'approcha du bébé qui tétait dans les bras de sa maman :

- C'est un beau petit métis que vous avez là, monsieur Massaloux !

- C'est pas un métis, c'est un Blanc, un vrai ! (C, 194)

Mais ce Blanc n'avait pas de nom puisqu'il n'en avait pas encore reçu : « Eh bien, on l'appellerait le petit Blanc, puisque M. Massaloux le voulait ainsi. D'ailleurs, comment aurait-on fait pour le nommer ? Le père l'appelait 'le petit' et la mère pour ainsi dire jamais, les rares fois où ils sortaient ensemble. Avait-il seulement subi le rasage ou le baptême, et sous quelle religion du bon Dieu ? » (C, 195) Comme Mamou se sentait de plus en plus interpellé par un tel cas, et que la nécessité de parer au désastre qui pouvait provenir de cet enfant hybride sans nom connu et, partant, sans existence sociale ou officielle, devenait impérieuse voire pressante, la communauté finit donc par prendre la situation en main, i. e. par trouver un nom, pour parler comme Aimé Césaire, à ce « bâtard » de la France et de la Guinée¹¹⁹ :

On le prénomma de tous les vocables susceptibles de désigner une figure européenne. On se lassa vite des Louis, Robert et autres Philippe. On alla chercher du côté des joyaux évocateurs et rares (Valéry, Vivien, Arnault

¹¹⁹ Quand M. Massaloux se présenta devant le préposé Macka pour se marier avec sa boyesse mineure (Binta), celle-ci était « enceinte jusqu'au cou, elle qui n'avait que quinze ans ! Elle accoucha peu après le mariage. » (C, 191) Et le narrateur d'ajouter : « Il reste qu'aujourd'hui encore les esprits retors ont du mal à savoir quel événement, de son mariage et de sa paternité, M. Massaloux fêta le plus. » (Id.) Ainsi pourrait-on donc dire que le mariage précipité de M. Massaloux et de sa boyesse mineure avait avant tout le but d'éviter de mettre au monde un enfant bâtard au vrai sens du terme que de légaliser son mariage essentiellement illégal.

...), et puis, un beau jour, quelqu'un prononça « Napoléon ! » et tout le monde l'appela ainsi, comme si c'était tout ce qu'il pouvait y avoir de vrai dans son existence. Il eut les cheveux roux de son père, le front de son père. Seules ses jambes bancales et hautes venaient de sa mère. (C, 195)

Apparemment, M. Massaloux qui avait courtoisé sans succès l'institutrice Mlle Saval, une Française et compatriote de ce dernier donc – celle-ci était plutôt en amour avec un jeune guinéen du nom de Cellou-le-poète –, et qui détestait les Noirs malgré qu'il vécût parmi eux, ne pouvait pas s'imaginer mettre au monde un enfant métis. Et pourtant, Napoléon, fils de Massaloux et de Binta, était bel et bien métis. Au sujet de ce dernier, le narrateur ajoute : « Certains lui trouvaient un petit air d'albinos tellement Dieu avait fait sa peau pustuleuse et blanche. On s'adapta à cette bizarrerie-là aussi, comme on s'était adapté à celle qui l'avait fait naître » (C, 195). En se plongeant dans le bassin anthroponymique de l'histoire de la métropole d'une part et en attribuant le nom d'un illustre empereur français à cet enfant métis de l'autre, le projet communautaire de nomination de Mamou rejoint donc Massaloux, le père de l'enfant privé injustement de nom, dans son aveuglante folie des grandeurs qui ignore que, après le mariage illégal entre l'Occident et ses Autres, ce sont les aléas du malencontre colonial qui ont pris le dessus. Plus précisément, ledit projet rejoint au juste le père de l'enfant métis dans son absurde entreprise non pas pour l'encourager mais pour le narguer.

Dans *Un rêve utile*, le cérémonial de nomination dont il s'agit sort de l'ordinaire ; il concerne un Noir qui a été reçu à « l'hôpital de la Grange-Blanche » (URU, 209) à Paris, juste à la fin de la Seconde Guerre mondiale. D'après ce que raconte le personnage de Gaby qui, à l'époque, y travaillait comme aide-soignante, « [i]l y avait d'autres Noirs qui parlaient l'anglais ou les dialectes » (URU, 209) ; alors, qu'est-ce qui fait de ce Noir exceptionnel ? Gaby semble y répondre : « Lui, il sort du lot, la guerre lui a donné l'amnésie, et l'amnésie lui a donné une dimension de Nègre intégral » (URU, 212). À la fin de l'Occupation, ce Nègre intégral n'était donc pas sorti indemne du racisme nazi. Car, en plus de l'amnésie dissociative généralisée – celle qui est « plus fréquente chez des anciens combattants », entre autres, et qui fait que ces derniers « oublient leur identité et

leur histoire personnelle¹²⁰ » – qui l’avait significativement handicapé en matière identitaire, il était aussi handicapé physiquement :

Il n’avait aucun papier, même pas un numéro sur sa blouse. Les Allemands ne l’avaient pas estampillé. Au Juif, l’étoile jaune, au Tzigane la ferrade, à l’homosexuel, le triangle rose. Ceux-là méritent la haine et les chambres à gaz : ce sont des hommes, de mauvais hommes, des hommes quand même. À lui l’oubli, les ténèbres, les fonds de cachots à croire que l’excès de racisme préserve. À part sa manière bien à lui de claudiquer, il ne porte aucun stigmat. Sa jambe, ils ont dû la lui fracturer un jour de colère. (URU, 209)

Ce Noir intégral sans papier et frappé d’amnésie juste à la fin de l’Occupation, en d’autres mots dépourvu de tout, y compris le nom, constituait un cas vraiment problématique en matière d’état civil. Sur son absence de nom, Gaby raconte : « Le docteur Achard n’avait pas cru s’embarrasser d’investigations : dans le registre, il avait laissé une ligne blanche entre Tabourel et Tuguesne et dans la colonne matricule, il avait marqué M. I. » (URU, 211), M.I. pour dire Matricule Inconnu, sans doute. Cependant, si le docteur Achard pouvait, lui, tolérer l’absence de nom pour ce Nègre intégral, ce n’était pas le cas pour les compagnons d’infortune qui étaient hospitalisés avec lui. Au sujet du malaise que l’absence de nom pour cet individu avait créé et de l’importance pour un être humain d’avoir un nom, Gaby revient ainsi sur la conversation entre un certain Eydely et le Noir intégral :

[J]’étais sûre qu’il [Nègre intégral] se fichait de cette bonne gueule d’Eydely – une espèce de buffle normand – lorsque celui-ci lui demandait son nom... Mais, je n’en sais pas plus que toi. C’est que j’en n’ai jamais vu qui n’ait pas de nom, persistait Eydely. Et moi j’ai vu des noms qui n’étaient pour personne, rétorquait-il. Prends donc un de ceux-là,

120 Voir David Spiegel. *Amnésie dissociative*. Disponible sur <
<https://www.msmanuals.com/fr/professional/troubles-psychoatriques/troubles-dissociatifs/amn%C3%A9sie-dissociative>>

grommelait le Normand. Il y a pleins de fleurs qui n'ont pas de noms, faisait remarquer [ce Nègre intégral]. Oui, mais les fleurs, ça n'a pas besoin d'être reconnu, ça leur suffit de se faire sentir. Toi, tu es un homme, et un homme a besoin qu'on l'appelle parce que ça n'a pas une odeur de fleur. L'homme sent toujours l'odeur d'un autre homme, insistait [le Nègre intégral.] Moi, à Le Bén-y-Bocage, on m'appelle Eydely pour ne pas me confondre avec ce corniaud de Mauger, l'épicier, et pour qu'à la mairie il soit bien clair que ma ferme, elle est à moi. Ben, tu vois, ton nom, il te sert à reconnaître ta terre et tes vaches et moi, je n'ai ni terres ni vaches. Les vaches n'ont rien à voir, c'est comme ça, on a besoin d'un nom. C'est pas sûr, moi je m'en passe bien... (URU, 210-211)

Et Gaby d'ajouter : « Les autres noyaient leur curiosité dans une retenue factice en dévorant des yeux l'anonyme et exotique créature » (URU, 211). Pour Eydely tout comme pour d'autres malades qui sont de son avis, le port d'un nom pour tout être humain est obligatoire et ce Nègre intégral ne fait pas exception. Ne pourrait-on dire que l'insistance que ces derniers manifestent pour que ce dernier se conforme à un tel usage commun, vient en quelque sorte restaurer l'humanité que les Nazis lui avaient en quelque sorte reniée en le traitant différemment ? À l'hôpital, comme le docteur Achard se foutait de l'absence de son nom, ce sont tous les malades qui décidèrent de prendre la situation en main, de remplir le vacuum d'autorité donc, et de donner un nom au Nègre intégral. Gaby raconte encore : « Lassés de le pronommer (il dort ... il est aux toilettes ... sa gamelle ... ses chaussettes), la salle entière entreprit de lui coller un nom. Ce fut fait alors qu'il était à la piqûre grâce à la maigre piste laissée par le docteur Achard » (URU, 211). Toute la salle se met ainsi à lui trouver un nom pouvant non seulement seoir à sa personne mais aussi rentrer entre « Tabourel et Tuguesme » : « Tabourel ... Tacussel ... Torgelet ... Tournon ... m'est avis que c'est Toussaint, lança Mouillot, l'Ardéchois. Il est bien, lui, pardi, gronda Eydely vexé de ne pas avoir résolu l'énigme le premier ... » (Id.). La bonne initiative dérape, cependant, et débouche sur le dénigrement quand les donateurs du nom commencent à expliquer la motivation se trouvant derrière le choix du nom de Toussaint, dénigrement proche de celui que l'on trouve derrière « les noms de la

honte » (Alain Romaine, 2006)¹²¹ que les commis des bureaux de l'État-civil – voir *Le quatrième siècle* (1997 : 202-221) de Glissant, par exemple – attribuaient à la masse de Noirs nouvellement affranchis suite à l'Abolition de 1848 dans les colonies françaises. Au sujet d'un tel processus de deuxième re-nomination, l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent souligne : « Ne pouvant pas reprendre les noms des Blancs vivants, ils vont devoir inventer de nouveaux patronymes qui identifient l'ancien esclave en vue de le civiliser » (cité dans Chanson, 2019 : 8). Dans *Un rêve utile*, la conversation entre Mouillot et Eyedely, respectivement celui qui a déniché le nom de / a fait une trouvaille du nom de Toussait et celui qui va le proclamer au Nègre intégral devant le public, ne diffère en rien de celle des commis susmentionnés : « Pourquoi Toussaint ? ... Ben, parce qu'il est noir, pardi, répondit Mouillot. Je me suis laissé dire qu'ils portent tous des noms de jours : Vendredi, Carême, Noël etc. Mais, pour lui, Toussaint est le seul truc qui colle, c'est tout ce que je vois entre Tabourel et Tuguesne. » (URU, 211-2) Soit ! L'acquisition du nom pour ce Noir intégral qui était jusque-là « anonyme et exotique » l'a transformé en un véritable prosélyte de la société humaine, un fait que le droit au port d'une nouvelle sorte d'habits semble attester :

À son retour de la piquêre, Eyedely l'accueillit fiévreusement à la porte et lui jeta son nom au visage avec une assurance de fondateur. Il sortit son harmonica, souffla une rafale de notes et dit, goguenard... Ben, tu vois, et partit dans une renversante improvisation de ragtime. *Le brancardier lui offrit des fripes et il est parti en laissant sa blouse et l'écho neuf de son nom.* (URU, 211-212. Je souligne.)

Par ce cérémonial de dation de nom qui rentre dans la logique du projet communautaire de nomination, le Nègre intégral devient officiellement Toussaint, quitte sa blouse de l'anonymat pour mettre des vêtements exigés par le code vestimentaire de son milieu social, et se singularise donc. À tel point que Gaby émet ainsi ses constatations : « C'est fou ce que quelques syllabes savent s'ériger dans l'espace jusqu'à

¹²¹ Voir Romaine, Alain. *Les noms de la honte : stigmates de l'esclavage à Maurice : pour une restauration de la mémoire*. Port Louis: Editions Marye-pike, 2006.

remplacer l'objet de leur signification. [...] Il faut croire que l'individu n'est jamais que l'ectoplasme de son nom » (URU, 214). Quant aux cogitations teintées de confusion d'Eydely au sujet de la nature du nom de Toussaint, celui-ci est effectivement du même registre des fêtes ou périodes chrétiennes telles que le Carême et le Vendredi Saint pour le temps pascal, ainsi que la fête tout comme le temps de Noël : ces fêtes et ces périodes scandent l'année liturgique dans l'Église catholique ; quant à la Toussaint, elle a lieu le 1^{er} novembre. Parlant spécifiquement du caractère historique du nom de Toussaint, il importe de rappeler qu'il fait référence au général haïtien et ancien esclave du nom de François-Dominique Toussaint Louverture qui a été l'un des leaders et piliers de la Révolution haïtienne entre 1791 et 1802. Un grand nom que, dans *Un rêve utile*, le nouveau dénommé Toussaint accepte de porter sans rechigner. Une autre procédure de nomination qui se ressource dans l'histoire, pour peut-être signifier que le passe ne passe pas, qu'il renaît plutôt quotidiennement dans nos pratiques et gestes, surtout dans nos pratiques de dation de nom. Dans le récit, Gaby établit ainsi l'équivalence entre Toussaint (son mari) et son illustre homonyme : « Pour me promener sur les quais de Saône, c'est la réincarnation de Toussaint Louverture qui imposait sa fougue, son ardeur, son hiératique entêtement de Nègre folet [sic.] brulant d'impatience et de liberté. » (URU, 214-215)

1. 4 Conclusion

Vu l'importance que l'homonymie occupe dans l'ensemble de l'œuvre littéraire monénembienne, ce chapitre sur la thématique du nom et de la nomination lui a donc donné la primauté sur d'autres procédés de nomination. Comme notre analyse l'a démontré, dans *Peuls*, ce roman inspiré de *Kalevala : une saga poétique finlandaise*¹²² d'Elias Lönnrot, l'homonymie y est un véritable outil à la fois de cohésion et d'insertion sociale ou familiale et ce malgré des transformations sociopolitiques plus ou moins agitées, auxquelles viennent s'ajouter la religion et l'éthique musulmanes d'une part, et la présence de plus en plus croissante des négriers européens, d'autre part. Plus

¹²² Lönnrot, Elias, *Le Kalevala : épopée populaire finlandaise*. Paris : Stock, 1978.

précisément, l'étude des romans *Les Crapauds-brousse* et *Peuls* a montré, entre autres, que les effets de la confluence de l'éthique peule (le *poulâkou*), de l'éthique musulmane et du colonialisme européen sur le nom et la nomination des personnages jouent un rôle de plus en plus déterminant non seulement dans la conception mais aussi dans la manifestation des identités hybrides.

L'homonymie que l'on trouve chez Monénembo, cependant, est aussi tournée vers l'histoire avec H : bien que dans certains cas cette homonymie revête un caractère sarcastique, elle opère généralement comme un clin d'œil fait au lectorat averti pour rappeler à ce dernier que le passé, le présent et l'avenir ne forment qu'un continuum caractérisé par une interdépendance incontestable. En fait, chez Monénembo, la conjugaison entre ce continuum et la mobilité humaine postcoloniale alimente une hybridité identitaire indéniable qui souvent se reflète dans le nom. C'est de cette hybridité que ce chapitre a tenté de cerner.

Seulement, chez Monénembo, le nom n'est pas toujours attribué sans heurts ; qui plus est, il peut être une rareté pour diverses raisons. Il peut soit devenir un vrai champ de bataille entre deux parents géniteurs, être absent parce que l'instance nommant abdique ses responsabilités, être associé à un autre nom parce que son porteur adhère à une nouvelle croyance à travers la cérémonie de baptême, ou être changé quand son porteur perd son statut d'homme libre, son « humanité » tombe « en sursis »¹²³, et devient esclave de quelqu'un d'autre. Autant de situations dont l'examen, dans ce chapitre, a nécessité le recours non seulement à l'onomastique littéraire, aux projets paternel ou maternel de nomination, aux projets sociaux ou communautaires de nomination mais aussi au projet colonial de nomination.

¹²³ Voir Grenouilleau, Olivier. *Esclaves : une humanité en sursis*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012.

Chapitre 2

**DE LA MORT DES PARENTS EN SITUATION POSTCOLONIALE
OU
PARENTÉ ET PARENTALITÉ PROBLÉMATIQUES CHEZ MONÉNEMBO**

2.0 Introduction

Dans « Le devenir des enfants, c'est la mort des parents », Laurent Bachler¹²⁴ part des travaux de Michel Foucault¹²⁵ sur la sexualité pour désigner, d'une part, la venue des enfants dans la vie d'un couple comme ce qui fonde la parentalité de ce dernier et, d'autre part, le devenir des enfants comme la mort symbolique des parents. Autrement dit, si l'on en croit Bachler, le « couple doit donc devenir parents pour devenir vraiment ce qu'il est » (2019 : 103), bien que cet acte soit considéré comme une arme à double tranchant. L'auteur continue en disant que :

Ce que les parents ne voient pas tout de suite, c'est que « le devenir de l'enfant, c'est la mort des parents ». [...] L'enfant, à sa naissance, n'est pas la mort des parents. Au contraire, c'est lui qui confère au couple son statut de parents. C'est par l'enfant que les parents adviennent. La conséquence est alors que les parents ont besoin de l'enfant pour être parents. Or le destin de l'enfant, ou, comme dit Foucault, le devenir de l'enfant est de parvenir à être sans ses parents. Il doit parvenir à quitter ses parents et éventuellement devenir à son tour parent. L'enfant peut porter en lui cette inquiétude : s'il sort de l'enfance et cesse d'être un enfant, ses parents cesseront en un sens d'être parents. (2019 : 103)

Cependant, en situation postcoloniale, il n'y a pas que le devenir des enfants qui est instigateur de la mort des parents : chez Monénembo, par exemple, des parentés et des parentalités problématiques se développant dans des situations typiquement postcoloniales et post-islamisations semblent condamner ces derniers à mort symboliquement ou effectivement, avant que leurs enfants n'en deviennent capables.

En effet, dans l'œuvre de Tierno Monénembo où le fait colonial et ses avatars occupent une place de choix, des familles formées de couples racialement, ethniquement

¹²⁴ Bachler, Laurent. « Le devenir des enfants, c'est la mort des parents. » *Spirale*. 90. 2. (2019) : 102-104.

¹²⁵ Foucault, Michel. *La sexualité* (cours à l'université de Clermont-Ferrand, 1964). Paris : Seuil, 2018.

ou religieusement mixtes pullulent. Cependant, du fait d'une ambiance tant malsaine que morose dans laquelle évoluent ces couples, l'instabilité voire l'effondrement de l'institution de la famille y sont parfois représentés non seulement comme étant des séquelles tant de l'implantation de l'islam que de la colonisation occidentale mais aussi comme le résultat direct de ces dernières. Suite à un tel bouleversement de l'institution de la famille, force est de constater que des responsabilités parentales qui normalement reviennent aux géniteurs sont soit tant bien que mal assumées par ces derniers, soit étrangement assumées par d'autres acteurs plus ou moins éloignés biologiquement des bénéficiaires. Autrement dit, chez Monénembo, la procréation d'un enfant par des parents biologiques ne signifie pas forcément que ce sont ces derniers qui vont octroyer le nom à cet enfant, assurer son éducation, le voir fleurir ou le voir procréer comme eux, à son tour ; non plus, la procréation ne donne aucune assurance que des parents géniteurs seront appelés papa ou maman par leur progéniture, pour ne citer que ces quelques exemples. Il y va sans dire qu'un tel état des choses ébranle profondément la pierre angulaire de l'identité individuelle, familiale et communautaire non seulement pour des enfants hybrides issus des couples mixtes mais aussi pour des composantes des couples mixtes elles-mêmes. D'emblée, il importe de signaler que les problématiques de la parenté, des responsabilités parentales ou de la structure familiale dont il est question dans cette étude n'ont rien à voir avec ce qu'Isabel Côté¹²⁶ appelle « l'éclatement du modèle familial depuis la fin des années 70 et les nouvelles configurations familiales apparues par la suite [qui] nous forcent à revoir et à repenser les rôles parentaux. » (Côté, 2009 : 25)¹²⁷

En effet, le nom n'étant pas le seul élément donnant accès à l'identité des personnages monénembien qui sont soit bâtards, cultu(r)ellement, ethniquement et/ou racialement hybrides, les rapports dits « normaux » ou « anormaux » existant entre ces

¹²⁶ Isabel Coté. « La lesboparentalité : subversion ou reproduction des normes ? » *Recherches féministes* 22. 2 (2009) : 25–38.

¹²⁷ Selon Isabel Côté, et ce depuis la fin des années 70, « [l]a société occidentale est passée d'un modèle familial unique à une pluralité de modèles familiaux. Les familles recomposées, monoparentales, hors mariage, les enfants issus de l'adoption internationale ou des nouvelles techniques de reproduction remettent en question la désignation de « vrais » parents. Les familles homoparentales ont poussé cette logique dissociative plus loin en réfutant la dualité sexuelle comme base de la reproduction et en réclamant sa légitimation. » (2009 :25)

derniers et leurs géniteurs, de même que la façon dont ils sont inclus dans, ou exclus de leur parentèle dépendamment ou indépendamment de leurs parents biologiques, tout cela aussi joue un rôle crucial dans la détermination de leur facture identitaire. Autrement dit, selon que des géniteurs reconnaissent leur progéniture et s'acquittent de leurs responsabilités parentales ou pas ; selon que d'autres personnes exercent l'autorité parentale sur les enfants à la place des parents biologiques, l'identité des personnages hybrides ou bâtards est dans bien des cas problématique, soit parce qu'elle est difficile à établir ou à décliner, soit parce qu'elle lui manque de points d'ancrage – par exemple, le père géniteur abdique ses responsabilités ou est une tierce personne. Tout compte fait, le corpus contient des configurations familiales et des personnages hybrides dont les rapports de parenté – i. e. des parents envers leurs enfants et vice versa –, sont viciés par la situation postcoloniale ou par le contexte spécifique en présence. Dans la suite, nous examinerons comment opèrent les notions de parenté et de parentalité dans l'œuvre monémbienne en vue de cerner l'influence que le fait colonial et ses avatars ont sur elles. Nous allons nous intéresser à des cas où certains pères et mères géniteurs renient leurs enfants et par là-même abdiquent leurs responsabilités parentales d'une part, et, d'autre part, aux individus qui, en l'absence des parents biologiques, jouent le rôle de parents pour certains personnages, le tout dans le but d'examiner comment cela affecte l'identité de ces derniers.

Comme « le mot parent désigne d'abord et principalement les père et mère » et que ce sont ces derniers qui « sont les premiers parents » (Neirinck, 2001 :15)¹²⁸, d'une façon restreinte, la parenté renvoie au statut de parent qu'un père ou une mère acquiert par le fait qu'il/elle a mis au monde un enfant. Autrement dit, si l'on en croit le philosophe et psychanalyste Pierre Legendre¹²⁹, « c'est donc par l'intermédiaire de sa mère et de son père que l'enfant se rattache à l'espèce humaine, qu'il y trouve sa place et

¹²⁸ Neirinck, Claire. « De la parenté à la parentalité. » Alain Bruel (éd.). *De la parenté à la parentalité*. Toulouse : Érés, 2001 : 15-28.

¹²⁹ Legendre, Pierre. *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris : Fayard, 1985.

qu'il s'inscrit dans une continuité qui donne sens à sa vie » (1985 : 10). Du point de vue juridique, stipule la juriste Renée Joyal¹³⁰, la parenté

se définit comme le lien juridique existant entre personnes qui descendent l'une de l'autre ou qui descendent d'un auteur commun : père, mère et enfants, grands-parents et petits-enfants, frères et sœurs, cousins et cousines, oncles et tantes, neveux et nièces. Il s'agit donc de la famille au sens large, qui regroupe plusieurs familles nucléaires. (Joyal, 2006 : 2)

La même auteure souligne que « c'est par la filiation que l'enfant trouve sa place dans cet ensemble » (Ibid.).

Quant à la parentalité, c'est une notion qui est associée aux responsabilités parentales : un enfant est sous la responsabilité de l'un ou des deux parents, que cet enfant soit biologique ou adoptif. Pour de plus amples détails sur ce néologisme qu'est la parentalité, nous nous référons encore à Renée Joyal :

La parentalité [...] est un terme relativement récent, utilisé en marge du droit, et désignant le fait que des personnes autres que leurs parents légaux assument ou partagent la responsabilité quotidienne d'enfants, par exemple, le nouveau conjoint ou la nouvelle conjointe du père ou de la mère d'un enfant. Autrement dit, ces personnes jouent le rôle de parents sans que leur apport soit reconnu légalement. *Par extension on parle aussi de parentalité pour désigner la prise en charge quotidienne des enfants par leurs parents légalement reconnus. À l'égard de ceux-ci, la parentalité renvoie aux droits et obligations qui découlent de la filiation.* (Joyal : 2006. Je souligne.)

¹³⁰ Voir Joyal, Renée. « Parenté, parentalité et filiation. Des questions cruciales pour l'avenir de nos enfants et de nos sociétés. » *Enfances, Familles, Générations* 5 (automne 2006) : 1-16. Disponible sur < <https://doi-org.proxy1.lib.uwo.ca/10.7202/015778ar>> ; ou Joyal, Renée. « Parents, enfants, conjoints : à la recherche d'un sens. » *Cahiers de droit* (Faculté de droit de l'Université Laval, Québec). 50. 2, (2009) : 361-80.

Ainsi donc, si l'une des tâches dont le père ou la mère s'acquitte/s'acquittent envers leur enfant est bel et bien la dation de nom à ce dernier, d'autres tâches non moins importantes s'attachent à la personne occupant la fonction de parent : ces tâches sont, entre autres, élever l'enfant (le nourrir, prendre soin de lui, lui fournir le gîte, etc), assurer son éducation selon les exigences de l'environnement dans lequel la famille se trouve. Dans ce chapitre, ce sont des parentés et des parentalités rendues problématiques par la situation tant post-islamisation que postcoloniale qui vont nous intéresser.

2.1 Du refus de la parentalité

Du reniement très prononcé d'Innocencio par Leda, sa mère biologique, dans *Pelourinho* au recours à des subterfuges comme le font Badio et Idjatou qui, dans *Un attiéké pour Elgass*, relèguent Papillon, leur enfant bâtard, dans un orphelinat destiné aux enfants réfugiés du Biafra à Abidjan en Côte d'Ivoire, en passant par des reniements des enfants adultes car n'ayant pas respecté des ultimatums donnés par leurs parents comme c'est le cas de Diouldé dans *Les crapauds-brousse* ou de Rama Baldé et de Jean-Pierre Bangoura dans *Saharienne Indigo*, les motifs qui poussent des parents géniteurs à abdiquer leurs impératifs parentaux diffèrent d'une situation à l'autre ou d'une œuvre à l'autre mais ils sont tous marqués d'une façon ou d'une autre par l'une ou l'autre des séquelles de la colonisation ou de l'islamisation.

Dans *Pelourinho*, Monénembo écrit sur les descendants des esclaves noirs vivant à Salvador de Bahia, au Brésil. Les personnages tout comme l'environnement qui est le leur y sont caractérisés par une précarité endémique et une pauvreté notoire qui remonteraient d'ailleurs du temps de l'esclavage. Dans le récit, l'héritage de l'esclavage meut les esprits ; il se fait aussi remarquer aussi bien dans l'aménagement des lieux que sur la morphologie des personnages : le quartier éponyme de *Pelourinho*, par exemple, tire son nom du petit pilori où l'on attachait jadis des esclaves pour leur infliger des peines infamantes ; quant à la composition chromatique des personnages romanesques, le personnage de Maria Bonita Lazare Mendes en dit quelque chose : « Il y a les Blancs, les Noirs, les Pardos, les Cafuzhos, les Caboclos... » (P, 46). Il importe de rappeler que, au Brésil, des personnes qui descendent d'un mélange de Blancs, de Noirs et d'Indigènes

sont appelés Pardos ; celles dont le mélange de sang indigène et de sang noir coule dans leurs veines sont des Cafuzhos, alors que celles qui ont des Indigènes et des Portugais comme ancêtres sont des Caboclos. La façon dont la société brésilienne est stratifiée selon les couleurs de la peau, n'est pas sans rappeler une réalité sociale caractéristique généralement du continent américain, réalité que François Laplantine et Alexis Nouss expliquent ainsi :

Dans ces Amériques qualifiées de métisses, c'est-à-dire formées dans le système raciste et paternaliste à partir de la rencontre des maîtres européens et des esclaves africains, les Blancs ont massivement refusé au cours de l'histoire la composante noire de la société. Ils ont entretenu une obsession chromatique, *une véritable phobie de la couleur noire*, qui a donné lieu à la construction de nombreuses échelles de couleur qui comportent plusieurs dizaines de gradations allant du blanc le plus clair au noir le plus foncé. (1997 : 30-3. Je souligne.)

La « phobie de la couleur noire » joue un rôle dévastateur dans *Pelourinho* où « deux personnages nous guident dans le dédale des bas quartiers » de Pelourinho, à savoir « un voyou apparemment sans scrupules [et] une femme aveugle qui voit tout mais ne peut rien » (PO, 4^e de couverture). Ces deux personnages sont Innocencio Juanicio de Conceição de Araujo (PO, 216) et Leda ou « Leda-paupières-de-chouette » (PO, 54), respectivement un fils et sa mère, bien que cette dernière ait renié celui-là dès sa naissance. La raison ? Le fils est noir comme l'ébène alors que la maman est d'une peau blanche. En effet, Leda est fille de « Zeze-Caboclo ou Caboclo-Facalhão, parce qu'il n'avait pas son pareil pour vous placer un coup de coutelas au ventre dans les bals de Barroquinha » (PO, 96) et de Madalena (une Noire), ce qui fait donc d'elle une Parda. Une fois adolescente, Leda se regarde dans un miroir, se découvre et décrit la blancheur de sa peau ainsi :

Mon corps, je le découvris dans ce miroir [...]. C'était bien la gueule de Zeze - Facalhão qu'Exu m'avait donnée, sa belle gueule de Caboclo, furieuse et éblouissante et qui pouvait devenir un vrai soleil quand je

l'éclairerais d'un sourire. *Ma race était venue enfin*, avec la puberté et l'allongement de mon corps. On ne se moquait plus. On se retournait sur mon passage, charmé et étonné, pour admirer *ma peau blanche délicieusement hâlée et mes cheveux en filasse* dont une touffe crépue se rabat aujourd'hui sur mon front en un ironique accroche-cœur. (PO, 206-7. Je souligne.)

Parmi les admirateurs de Leda et de sa peau blanche figure un Anglais du nom de Robby. Et pourtant, celui-ci était fiancé de Lourdes, une vieille amie d'enfance de Leda. Pour la première fois, Lourdes décrit Robby à Leda dans ces termes : « Cette bête à bon Dieu est née chez les lords mais elle n'y a pas grandi : enfance en Rhodésie, le reste du temps en Oklahoma. Il s'apprête à retourner au pays natal en compagnie d'une 'tigresse du Brésil', ainsi qu'il a la délicatesse de m'appeler ! » (PO, 171) Peu de temps après, cependant, l'admiration que Robby avait pour Leda virera en amour, à tel point qu'il ne tardera pas à substituer Leda (cette « tigresse du Brésil » à la peau blanche) à Lourdes (une « tigresse du Brésil » à la peau noire). L'ayant remarqué, celle-ci entraîna Robby chez Leda et déclara péniblement qu'elle se retirait : « Je crois que nous nous sommes trompés, Leda. C'est toi qu'il aime. Je n'y peux rien ... » (PO, 209). Une déclaration qui permit aux nouveaux amoureux/tourtereaux de commencer à vivre en concubinage avant de se marier. « Nous nous mariâmes après un an de vie commune dans une suite de l'hôtel » (PO, 209-210), raconte Leda.

Nonobstant, peu de temps avant leur mariage, Leda qui avait besoin d'argent alors que son fiancé anglais était parti en voyage, décida d'aller se prostituer chez Guilherme, le chauffeur noir, comme à l'accoutumé : « Ils n'avaient pas pris la peine d'aller jusqu'au lit. Tout s'était passé sur le sofa. Elle avait relevé sa robe, ramené le slip au niveau des genoux. Après quoi, elle s'était relevée pour empocher les billets. [...] Une semaine plus tard, son homme était revenu et ils s'étaient mariés » (PO, 195-6). Neuf mois plus tard, en Angleterre, Leda, suivant les lois de la génétique, accoucha d'un bébé tout aussi noir que Guilherme et n'ayant rien en commun avec Robby, son mari anglais. Quand ce dernier vient rendre visite à Leda et à son bébé, il n'en croit pas à ses yeux : « Il sort sans rien dire et se perd dans la perspective obscure du couloir, courbé, rembruni, anéanti » (PO,

192). Et ce fut la dernière fois que le couple se croisa. Car, une fois son séjour à l'hôpital terminé, « un petit paquet l'attend à la réception. Elle le prend, toute tremblante, et se retire dans un coin du jardin pour lire le mot qui l'accompagne » (PO, 192). La note disait : « Voici un billet d'avion et de quoi te payer le train jusqu'à l'aéroport. Tu trouveras aussi tes vêtements, ceux que tu possédais avant notre rencontre. Je garde les autres. Je ne sais pas ce que je vais faire. Cela ne te regarde plus » (PO, 192). Leda est ainsi répudiée par Robby. Sur le chemin de son funeste retour à Pelourinho en compagnie de son bébé tout noir, Leda contemple le fruit de son adultère et ne manque pas de clamer : « Il est bien le fils de son père ! La même tête en pain de sucre. Et il est déjà trop noir pour être le fils de l'autre » (PO, 196). Pour Leda-la-Parda qui, en se mariant avec Robby-l'Anglais-blanc, semblait s'approcher du sommet de l'échelle chromatique dont parlent Laplantine et Nouss (op. cit.) plus haut, mettre au monde un bébé noir d'ébène, constituerait une rechute et un échec terribles qui signifieraient un retour au plus bas niveau de cette même échelle.

Une fois de retour à Pelourinho, Leda débarque de nuit chez Ignacia, la maman de Lourdes, et s'empresse de non seulement se débarrasser de son bâtard mais aussi d'abdiquer ses responsabilités et impératifs parentaux :

Je l'avais réveillée. Ignacia glissa peureusement la tête au-dehors en entrebâillant la porte. [...] Elle s'aperçut alors que je n'étais pas seule, se précipita sur le couffin qui était resté près de la porte. Un bref sourire sillonna son visage et puis ce fut une moue stupéfaite et drôle [...].

- M'est avis qu'il est bien noir pour être le fils de Robby ! ... *Quel nom lui as-tu donné ?*

- *Je ne lui en donnerai aucun. Je ne veux pas qu'il soit mon fils.*

- Eh bien, qu'il reste avec moi. D'ailleurs, jamais je ne pourrais vivre toute seule. (PO, 208. Je souligne.)

Par cette déclaration solennelle de reniement qui s'ajoute au refus de nommer sa progéniture, il s'installe désormais une rupture entre Leda et son fils renié, rupture que

rien au monde ne pourra renverser ou réparer. En principe, pour Leda, son fils n'est pas ou n'existe pas parce qu'il n'a pas de nom. Tout au long du récit, Leda et son fils renié occupent deux camps adverses ; et pour se référer à ce dernier, Leda n'utilise que le terme « individu » ou l'expression de « malheureux individu » ; aussi, pour Leda, tous les malheurs qui surviennent dans le récit seraient imputable à ce « malheureux individu », y compris la mort d'Africano/Escretoire, le héros de *Pelourinho*. Par exemple, s'adressant à Africano/Escretoire dans ses rêveries, Leda dit : « Mais quand j'ai remarqué, dans ton sillage, ce malheureux individu, j'ai compris que je ne pouvais plus grand-chose pour toi ... » (PO, 55). Entre Leda et son fils renié, cependant, l'animosité ne va pas à sens unique, elle est plutôt réciproque. Ainsi, comme pour lui rappeler constamment et éternellement la gravité de son forfait, le fils renié a ôté la vue à l'auteure de sa vie, un acte qu'il considère comme son chef-d'œuvre dans sa carrière d'enfant de la rue : « je peux me vanter d'avoir ôté la vue à Léda-paupières-de-chouette » (PO, 174). Dans sa vie de recluse qu'elle s'était choisie après son retour d'Angleterre, Leda revient ainsi sur les circonstances de sa damnation :

[A]fin d'échapper aux quolibets, j'attendais le crépuscule et je traversais la place pour aller manger une brochette au Kalundu. Jusqu'au jour où ces petits vomis du trou du cul de leur mère m'assaillirent de leurs lance-pierres et de leurs pistolets à eau. *Un de ces chiots avait chargé le sien de liquide de batterie et j'en reçus le jet au fond des yeux.* (PO, 208-9. Je souligne).

Ainsi, Leda se voit privée de vue par celui à qu'elle a renié la vie du fait que ce dernier, par la couleur de sa peau, se classait plus bas qu'elle sur l'échelle chromatique. Effectivement, comme l'expriment Laplantine et Nouss, « [l]a condition métisse est souvent difficile à assumer » (1997 : 31).

Enfant bâtard renié par sa mère et jamais introduit à Guilherme, son probable père biologique, Innocencio a été donc élevé par Ignacia, une tierce personne qui inculqua en lui qu'il était orphelin de père et de mère : « Je lui ai donné le nom de mon grand-père, ça me consolera d'avoir perdu Lourdes. Je lui ai dit que ses parents étaient morts dans

l'incendie de ce bateau sur le fleuve Paraguaçu. Tu comprends, il allait m'assommer de questions ! J'ai bien fait, n'est-ce pas, puisque tu ne veux plus le voir ? » (PO, 210)

Ce n'est pas seulement dans *Pelourinho* qu'un enfant acquiert le statut d'orphelin non pas parce que ses deux parents sont morts mais parce que ces derniers, pour une ou plusieurs raisons, refusent ou ne sont pas à mesure de s'acquitter de leurs responsabilités parentales. Dans *Un attiéké pour Elgass*, où Monénembo passe au peigne fin un groupe d'exilés guinéens vivant au quartier Mermoz à Abidjan (Bidjan, dans le récit) – l'actuelle capitale économique de la Côte d'Ivoire –, de bons tout comme de mauvais secrets du passé ou de sales agissements de certains d'entre eux sont révélés au public. Parmi ces secrets, un groupe d'étudiants guinéens réunis nuitamment dans le « bar Hélène » de « tantie Akissi » (UAE, 13) pour une fête d'adieu organisé en l'honneur d'Idjatou qui devait partir pour Bruxelles le lendemain, apprend que l'adolescente Idjatou a été accidentellement engrossée par l'un d'entre eux dénommé Badio – celui-ci est aussi le narrateur dans le roman.

En effet, malgré son jeune âge et la rudesse du trajet allant de la Guinée à Abidjan, Idjatou avait été envoyée par sa mère en mission cruciale de trouver Elgass, son grand-frère, et de ramener le *sassa* familial que ce dernier avait emporté avec lui lorsqu'il avait fui la dictature de Sékou Touré. Quelques années avant l'arrivée d'Idjatou, cependant, Elgass avait trouvé la mort et tous ses biens sauf le *sassa* avaient été confiés à un dénommé Habib qui disait être le cousin du défunt. Arrivée saine et sauve à Bidjan et conduite au quartier Mermoz et à l'adresse où Elgass avait vécu, les amis et connaissances de feu Elgass y compris Habib, accoururent pour écouter cette fillette qui venait fraîchement d'arriver de leur pays. À ce moment-là, Idjatou est soumise à un interrogatoire rigoureux où elle doit convaincre l'assistance du bienfondé de sa mission et de l'importance dudit *sassa* :

Ce n'est pas un *sassa* comme les autres. Celui-là est teint au sang de bœuf. Il est ceint d'une double couche de pochettes, sept en tout. L'intérieur est tapissée d'une peau de python. La base est gravée d'une étoile à sept branches. Il se ferme avec un cordon de fibres de coco à sept nœuds ...

L'étoile, c'est la lumière qui éclaire le chemin du berger. Le nombre sept est la clé qui ouvre les portes du bonheur, sept poches pour sept greniers inépuisables, sept nœuds pour se protéger des sept malheurs qui guettent le voyageur : la faim et la soif, la maladie et la honte, l'injure et l'asservissement, la folie que provoquent les morsures du scorpion. Le python est le refuge idéal pour les mânes des disparus. [...] – Dis-nous franchement : tu es venue de Guinée jusqu'ici pour un simple vieux *sassa* ? – Je dois le ramener. – Tu as marché dans la jungle, emprunté des grumiers, rien que pour ça ! – Le *sassa* dont je vous parle est celui qui protège notre clan. Depuis qu'il est sorti de la famille, il y a eu trop de malheurs. Mon frère aîné est en prison au camp Boiro, mes sœurs ont divorcé. Père n'a survécu que deux mois après la disparition d'Elgass. On attend une grande famine, un naufrage est prévu, quelques accidents sont annoncés. Il faut que nous retrouvions notre étoile, quelque chose là-haut veut l'engloutir, voilà ce que Mère m'a dit. Je dois le ramener. (UAPE, 75-6)

Hélas ! l'objet de la quête d'Idjatou s'étant volatilisé la nuit même où Elgass a trouvé la mort alors qu'il rentrait chez lui, « les frères-pays » (UAPE, 13) – c'est ainsi que des exilés guinéens s'appellent entre eux – se trouvèrent incapables non seulement d'aider Idjatou à accomplir sa mission mais aussi de l'aider à retourner chez sa mère en Guinée, tellement ils vivaient misérablement. Au contraire, Habib et Badio offrirent de la loger dans la chambre même que son frère avait jadis occupée ; ils allaient aussi l'initier à la disette caractéristique de la vie d'exilés qu'étaient ses *frères-pays*. Cependant, coupable d'avoir bouffé les deux cent mille francs que feu Elgass avait épargné après avoir menti qu'il était son cousin, Habib n'a donc pas influé sur la vie et mœurs de l'adolescente Idjatou de la même façon que Badio ; mais Habib a tout observé. En effet, en plus de l'avoir déflorée, c'est Badio qui a introduit Idjatou chez le Libanais et chez le colonel où elle se prostituait pour l'argent ; c'est aussi Badio qui l'a engrossée et qui lui a trouvé la dénommée « la Nombreuse » (UAPE, 129) qui l'a aidée à accoucher avant terme ; c'est aussi Badio qui lui a trouvé un logement chez tantie Akissi où tous les *frères-pays* s'étaient réunis pour honorer la mémoire de feu Elgass en disant adieu à sa petite-sœur

qui s'apprêtait à s'envoler pour Bruxelles sous prétexte d'aller faire des études. Mais Badio gâcha la fête quand il humilia publiquement Habib du fait « qu'en sept ans » (UAPE, 93) il n'avait pas pu tenir la promesse de rembourser les deux cent mille francs. « Je ne sais pas ce qui me prend : je lui crache au visage et l'asperge avec la bouteille que je tiens à la main » (UAPE, 91), dit Badio. « Tu n'aurais pas dû faire ça, Badio. Je ne te le pardonnerai jamais » (UAPE, 95), réagit Habib.

C'est en jouant au « Jeu d'awélé, jeu de vérité » (UAPE, 4^e page de couverture) avec Badio que Habib, comme quelqu'un qui avait tout observé, déballe son sac à observations, dévoile tout ce qui avait été jusque-là gardé secret, éclaire la disparition énigmatique du *sassa* et apprend aux *frères-pays* que Badio a engrossé Idjatou et que le couple a eu un enfant bâtard qu'ils avaient essayé d'avorter mais sans succès. Badio qui tentait de contredire Habib, fut contrarié par Idjatou qui lui répondit non pas comme une complice mais comme une mère qui a manqué à ses obligations : « Tout ce qu'a dit Habib est vrai. Tout est vrai, Badio » (UAPE, 138). Se sentant ainsi abandonné par Idjatou dans sa lutte pour continuer à nier et à cacher sa paternité, Badio perd toute retenue et dévoile le pan caché de la vie de débauchée de Idjatou : « Vous la voyez cette petite, cette crevure, avec ses petits airs de buveuse de sirop. Demandez-lui donc qui est le Libanais du Drugstore. Demandez-lui pourquoi le colonel a accepté de la pistonner pour qu'elle obtienne ce poste à l'hôtel Tiama ! » (UAPE, 138)

Juste après le dévoilement de ces sinistres confidences et de ces actes mesquins, suivi de cette rupture entre le couple Badio et Idjatou, celle-ci se suicide à l'aide d'un couteau, en laissant derrière elle un enfant bâtard qui, comme c'est le cas dans *Pelourinho*, lui aussi n'avait pas reçu de nom. L'existence de cet enfant d'Idjatou et de Badio, son surnom, l'endroit où ils l'avaient placé, et les noms des parents sont, respectivement, réaffirmés, dévoilés, indiqués, et cités vers la fin du récit par l'infirmière responsable de l'orphelinat où vivaient des enfants non-accompagnés, réfugiés de la guerre du Biafra (Nigeria) à Bidjan. S'adressant à Badio juste avant que le véhicule qui devait servir au rapatriement desdits orphelins chez eux ne démarre, l'infirmière dit : « 'Morning, mister Badio ! Il faudra dire à Idjatou que j'emmène Papillon. Il ne lui servirait à rien dans l'état où il est. Je pars avec lui, c'est mieux comme ça. Si jamais il

survit, quel nom dois-je lui donner ?... Mister Badio ! Dites-moi quelque chose, mister Badio ! » (UAPE, 169) Badio persiste dans son refus de la parentalité, car il ne répond pas à la question pressante de l'infirmière biafraise. Il se contente d'observer cette infirmière parmi ses enfants et de retenir ses pensées d'un père pervers qui a toujours été fasciné, attiré et intrigué par le personnage de l'infirmière mais sans jamais l'approcher pour le lui dire ; un père qui venait de causer la perte de la mère de sa progéniture dont il n'a même pas envie de contempler le visage pour la dernière fois. Un père géniteur en exil qui a peur d'agir de façon responsable mais qui ne fait que penser : « J'ai envie de lui dire : 'Comme vous êtes belle parmi eux !', mais je ne dis rien. Je me contente de la regarder en silence, sans honte » (UAPE, 169). Un peu comme pour confirmer les observations que fait Monénembo, par l'entremise de son narrateur Badio, sur l'exil et ses conséquences sur des exilés. D'une part, l'exil aurait aboli les règles de la morale et inculqué une certaine apathie dans les esprits des exilés, ce qui aurait comme effet l'éloignement de la droiture :

L'exil nous arriva par des chemins de traverse sinueux et hostiles comme une embûche conçue par une rivale jalouse. Nous en avons gardé la tentation commode de tricher ou de laisser faire avec ce regard émerveillé propre aux enfants des rues. Nous sommes allés si loin dans notre abandon que je vois mal l'un d'entre nous s'offusquer de quoi que ce soit. (UAPE, 139)

Pire encore, d'autre part, la condition d'un exilé guinéen postindépendance est proche de la condition de « ces abouliques, ces frileux qui ne font que vivoter en attendant la mort » dont parle Emmanuelle Bayamack-Tam dans *Arcadie*¹³¹ : « L'exil n'est pas le nid d'angoisse que l'on croit. C'est, à sa façon, une portion de vacances. *Plus rien n'y importe vraiment. Vous laissez au vent tout ce qui vous dérange et vous vous faites une grosse tête d'autruche dans le doux sable de l'aboulie.* » (UAPE, 93. Je souligne.)

¹³¹ Bayamack-Tam, Emmanuelle. *Arcadie*. Paris : P.O.L, 2018 : 312.

Chez Monénembo, la condition postcoloniale serait en fait propice à des géniteurs que nous appellerions apathiques voire abouliques en matière de parentalité, géniteurs plus ou moins comparables à Badio dans *Un attiéké pour Elgass*. Des scénographies postcoloniales et post-islamisations que contiennent certains romans sont sources d'éléments déclencheurs d'une indifférence affective caractéristiques d'actes de reniement, d'abandon ou d'abdication commis différemment par des géniteurs. Ainsi, pour commencer, dans l'intrigue des *Coqs cubains chantent à minuit* où Monénembo fait interagir des personnages d'origines européenne, africaine et/ou autochtone, Ignacio Rodríguez Aponte (LCM, 17), le narrateur noir, ne manque pas de souligner l'absence criante de son père dans sa vie, car ce dernier n'y a laissé que le « grand » nom de famille comme trace. Ignacio aborde ce sujet quand il explique la raison pour laquelle il se soumet corps et âme – tel un esclave – à l'autorité d'El Tosco :

Les gens se gourent : ils s'imaginent que La Havane se résume à sa baie, au dôme du capitole, à la façade du Nacional et aux effigies de Castro. Non, La Havane, c'est El Tosco. [...] Ici, c'est El Tosco qui ordonne aux hommes et dicte aux éléments. Tout part de lui, tout revient à lui. En arrivant dans cette ville, je ne pouvais pas non plus l'éviter. *Ma mère venait de mourir et ce fils de chien qui m'avait mis dans son ventre était parti dès ma naissance sans rien nous laisser d'autre que le nom illustre d'Aponte.*¹³² (LCM, 178-9)

Toujours dans *Les coqs cubains chantent à minuit*, les plaintes de Mercedes Isabel Portuondo (LCM, 85) quant à deux hommes qu'elle a eus comme conjoints dans sa vie ainsi qu'à la façon dont ils sont tous les deux sortis de sa vie et de la vie de ses deux filles, à savoir Taïyana et Taïyumi, ne sont pas sans rappeler la façon dont le système de l'esclavage avait anéanti le rapport entre la gent masculine et la famille d'une part, et le rapport entre la gent masculine et la parentalité d'autre part : ces deux rapports étaient presque inexistantes, surtout que la descendance servile appartenait elle aussi au maître des

¹³² Je souligne. « En 1812, l'esclave affranchi José Antonio Aponte (surnommé le Spartacus noir) a conduit une violente révolte contre les Espagnols » (LCM, 179).

esclaves. Pour les descendants des esclaves, la période post-esclavagiste surtout en ce qui concerne la famille et des impératifs parentaux, est entachée de macules du passé servile. Mercedes s'ouvre ainsi à El Palenque :

Taïyana, je l'ai eue avec quelqu'un d'autre à Las Tunas, un salopard qui se nommait Ricardo et qui m'enfermait tous les soirs dans sa mansarde avant d'aller se soûler parce que, disait-il, tous les hommes me voulaient et qu'il savait que je ne résisterais à aucun d'eux. De sorte que, quand la petite est née, mon salaud, il a dit qu'elle avait la tête de José – le mec qui m'a dépuclée – et il m'a jetée dehors : de sa maison et de la fabrique de cigares où je travaillais. (LCM, 86)

Mercedes continue à se confier à El Palenque :

Après Ricardo, j'ai rencontré Ernesto Pérez qui était déjà marié avec Gabriela, la mère de Taïyumi. Dans la panique, je n'avais pas même eu le temps de baptiser ma fille. C'est Ernesto qui l'a nommée Taïyana par superstition : les jumelles se nommaient Taïyana et Taïyumi chez les Indiens Taïnos, les premiers habitants de cette île. (LCM, 86)

Mais comme ici-bas rien n'est éternel, surtout dans le contexte post-esclavagiste, « Ernesto a disparu un beau jour sans dire adieu à personne. Il est parti, le salaud, dit Mercedes, et j'ai dû trouver un second job. Un seul salaire ne pouvait suffire pour moi, les deux petites et Gabriela. » (LCM, 88) Mercedes souligne la fragilité de la famille noire ainsi que l'irresponsabilité de la gent masculine descendante des esclaves comme suit : « La famille, ça n'a jamais été du solide par ici. Chez les Blancs, c'est juste pour se bouffer le nez autour de l'héritage, et *chez nous autres, pauvres Nègres, le mec, il sort de ta vie à l'instant même où il sort de ton vagin ...* » (LCM, 89. Je souligne.) Ce constat de Mercedes permettrait aussi de comprendre la raison pour laquelle il existe des femmes chefs de familles monoparentales telles que la mère d'Ignacio, Mercedes et Gabriela dans *Les coqs cubains chantent à minuit* tout comme Madalena et Ignacia (ou Mãe Grande) dans *Pelourinho*, deux romans monénémbiens où les scénographies post-esclavagistes sont très prononcées, et où les enfants se permettent de ravalier leurs géniteurs mâles au

rang de chien du fait de leur abdication de l'autorité et des responsabilités paternelles: « mon chien de père qui disait s'appeler Zeze », dixit Leda dans *Pelourinho* (38) ; « Ma mère venait de mourir et ce fils de chien qui m'avait mis dans son ventre [...] », dit Ignacio dans *Les coqs cubains ...* (179).

C'est aussi pour cela que, pour certains personnages, leur arbre généalogique ne contient que des mères, comme c'est le cas de Preto Velho dans *Pelourinho* ; ainsi dit ce dernier : « Pour moi, tel que vous me voyez, je n'ai pas besoin d'enquête. C'est une rombière du Mozambique qui a fait la mère de ma mère. La preuve : je suis bien le dénommé Preto Velho ! » (PO, 63) Évidemment, on sent le cachet indélébile des séquelles du système de l'esclavage vis-à-vis de la famille et du rôle des esclaves mâles, réduits souvent en étalons reproducteurs comme c'est le cas pour l'esclave du nom de Wash (Washington) dans le roman éponyme de Margaret Wrinkle¹³³. Raison aussi pour laquelle, le comportement de la gent mâle descendante des esclaves noirs en matière de la parentalité n'est pas plus à condamner qu'à plaindre.

Des géniteurs insoucieux de leur rôle de père ou du sort de leur progéniture, cependant, nous les trouvons aussi dans des romans monénémbiens où les intrigues prennent place en Afrique, dans des contrées islamisées et/ou soumises à la colonisation impérialiste. Dans *Les écailles du ciel*, pour commencer, le personnage de Oumou devient emblématique non seulement grâce à sa participation dans la lutte pour l'indépendance mais aussi à cause de la singularité de son mariage au sujet duquel le narrateur dit : « À l'âge de treize ans, ses parents l'avaient donnée en mariage, pour faire son bonheur, suivant en cela certaines prescriptions qu'il convenait de respecter. L'homme auquel on l'avait destinée habitait la ville. On le disait notable, bon musulman et cousu d'or, ce qu'il avait du reste prouvé en envoyant aux parents de sa promise des malles de tissus, des bonnets, des bijoux ainsi que de l'argent » (LEDC, 107). Cependant, l'époux fabuleux de Oumou n'était rien d'autre qu'« un jardinier chez un couple d'Européens gâteux » (LEDC, 108) et sa fortune de jardinier allait changer de fond en

¹³³ Wrinkle, Margaret. *Wash*. Boston: Atlantic Monthly Press, 2013.

comble et bousculer le train de vie de Oumou, sa jeune épouse. En effet, « [a]lors qu'elle était grosse de sa deuxième gamine, son mari s'était retrouvé sans travail : ses patrons avaient décidé de retourner dans leur pays ... » (LEDC, 108). Réduit au chômage, « l'homme s'était mis à tourner dans la maison comme un cheval en furie, à boire et à envoyer dans le ventre de sa femme des talonnades de diable. Parti un jour au cabaret, il ne revint jamais. » (LEDC, 108) Son mari ayant ainsi abdiqué – volontairement ou involontairement – ses impératifs parentaux, c'était donc à Oumou, encore âgée de moins de vingt ans, de se débrouiller seule pour élever ses deux filles. « Pour vivre, elle s'employa à laver la vaisselle de plus fortunés qu'elle. En guise d'appoint, pendant la journée, elle recevait un ou deux hommes qui pouvaient payer. Et c'est pourquoi les ergoteuses du quartier l'avaient affligée de ce sobriquet de Thiaga dont, du reste, elle ne ressentait nulle honte. » (LEDC, 108-9)

Mariée donc en respectant l'éthique et les traditions musulmanes mais vite réduite en femme chef de famille monoparentale et contrainte de mener une vie de prostituée afin qu'elle puisse subvenir aux besoins de ses deux filles, Oumou-Thiaga n'est jamais tombée en disgrâce auprès de son père ou de sa mère. Par contre, dans *Les crapauds-brousse* tout comme dans *Saharienne indigo*, l'on voit que des pères musulmans renient leurs enfants et se désengagent de leurs obligations parentales du simple fait qu'une fille ou un garçon se lie maritalement avec un conjoint ou une conjointe de religion différente ou que, accidentellement et hors mariage, une fille tombe enceinte. Dans *Les crapauds-brousse* où Diouldé, le personnage principal, décide unilatéralement d'épouser Râhi, une fille de son choix, en délaissant Kadidiatou (LCB, 47) que son oncle lui avait prédestinée en mariage durant son enfance, il encourt le reniement d'Alfâ Bâkar, son père. Ce dernier lui dit :

Si tu épouses cette fille, alors, Diouldé, considère que je ne suis plus pour toi qu'un étranger, plus un père ; que la parenté qui nous liait est devenue celle du singe et de la pierre. Je dis, si tu épouses cette fille, ne me tends plus la main, je ne la prendrai pas, ne m'écris plus, je ne te lirai pas, ne me fais plus de cadeau de rien, ce serait une grande insulte. (LCB, 51. Je souligne.)

Comme Diouldé persista et consumma « ce mariage proscrit » (Ibid.) avec Râhi, son père abdiqua ses responsabilités parentales envers lui.

Le reniement de la descendance par un père géniteur à cause d'un mariage interreligieux ou l'annihilation de la parenté suite à un acte qui défie la morale musulmane, influent fortement sur les destins des personnages dans *Saharienne indigo*. On apprend dans le récit que, quand elle s'apprêtait à partir pour Washington pour poursuivre ses études, Yâyé Bamby la Grande avait rencontré un homme le 4 juillet à l'ambassade américaine et que c'est avec cet homme – qui a depuis disparu – qu'elle serait tombée enceinte (SI, 53). Les conséquences de cette grossesse allaient définir la vie entière non seulement de Yâyé Bamby la Grande mais aussi de sa nièce Diaraye (ou Raye) qui aimait la fréquenter. Plus précisément, Yâyé Bamby la Grande « avait été chassée et bannie du village dès que sa grossesse avait été connue. Même Oumar, son frère, avait rayé de sa liste son adorable petite-sœur. Raye, qui continuait malgré cela à lui rendre visite, avait subi le même sort. » (SI, 53) Signalons que, quand Néné Fatou Oularé venait de tuer à coup de pistolet le colonel Oularé, son soi-disant père qui venait de la violer, c'est chez Yâyé Bamby qu'elle échoua. Et d'ailleurs, pour un soi-disant père, l'acte de violer sa propre fille, car il brave tous les interdits et commet un acte incestueux, équivaudrait à l'abdication non seulement de son autorité paternelle mais de son statut de père protecteur : n'est-ce pas que violer signifie agir contre, faire violence, porter atteinte à ce que l'on doit respecter ? C'est bien entendu le moins que l'on puisse dire à ce sujet. Certes, le colonel Oussou Oularé n'est pas le père biologique de Néné Fatou Oularé bien que celui-là apparaisse comme papa dans l'état civil de cette dernière où il jouit d'une parentalité par usurpation. Les preuves détenues par le commissaire Fodé Soumah (SI, 189) alias Saharienne Indigo du fait de son uniforme (SI, 78/80/99) – d'où le titre du roman qui a été choisi unilatéralement par l'éditeur et fort contesté par l'auteur –, révèlent que, au contraire, le colonel Oularé a exécuté Jean-Pierre Bangoura (SI, 190), puis a fait exécuter Rama Baldé, l'épouse de ce dernier, quand ils étaient prisonniers au Camp Boiro, et s'est enfin approprié l'enfant que le couple venait de laisser : « Il vous voulait pour sa femme qui n'a jamais enfanté » (SI, 194), dit Saharienne Indigo à Atou qui apprend par la même occasion que le nom qu'elle a reçu de sa mère biologique était Véronique Bangoura.

Avant que le couple de Jean-Pierre Bangoura et de Rama Baldé ne soit condamné à mort par Sékou Touré pour « complot à la sécurité de l'État » (SI, 191), cependant, tous les deux vivaient dans une exclusion identique à celle de Yâyé Bamby et Diaraye (Raye) ou celle de Diouldé, exclusions décrites plus haut. En fait, Jean-Pierre Bangoura était chrétien alors que Rama Baldé venait d'une famille musulmane ; le père de cette dernière s'étant opposé à leur mariage culturellement mixte, une fois celui-ci consommé, sa réaction fut funeste : « Alors Tierno avait pris le fusil. [...] Nos deux tourtereaux avaient dû zigzaguer sur la moto pour échapper aux balles et aux imprécations de Tierno : 'Ne touche pas à ma fille, maudit Côtier, chien de chrétien, mangeur de porc !' » (SI, 226)

De même, quand Véronique Bangoura/Néné Fatou Oularé vient découvrir ses grands-parents au village natal de sa mère, elle est reconnue par sa grand-mère Néné Biro ; mais, comme ce fut le cas pour ses parents auparavant, elle est reniée par son grand-père Tirno Baldé et ce malgré les supplications de Néné Biro. Véronique Bangoura/Atou raconte :

Elle me prit par la main et s'accroupit à distance respectueuse de la peau de chèvre où se trouvait Tierno, avec sa maigreur de personnage biblique, son bonnet phrygien et son chapelet phosphorescent. Flegmatique, hiératique.

- Baisse ton cœur, Tierno. C'est la fille de ta fille, le fruit de ta barbe et de mes seins. Touche-lui la main, dis-lui quelque chose.

Cela dura jusqu'au crépuscule. Tierno se concentrait sur son chapelet, sans me jeter un seul regard. (SI, 226)

Et la narratrice d'ajouter : « Tout le village se trouvait là. Cela rappelait ce lointain jour où il avait pris le fusil, où mes futurs parents, les deux fiancés maudits, avaient dû filer en moto » (SI, 226. Sic.). Il est donc étonnant de voir combien sont profondes des dissensions entre des personnages romanesques ouest-africains, dissensions basées sur leurs appartenances religieuses, en l'occurrence le christianisme et l'islam, deux religions abrahamiques originaires du Moyen-Orient. Dans *Saharienne Indigo* donc, c'est sur base de sa croyance en islam que Tierno renie sa fille et la progéniture de celle-ci, sa petite-

filles donc. Il importe de rappeler que Monénembo revient sur le modus operandi de l'implantation progressive et souvent agressive de l'islam en Afrique occidentale dans *Peuls*.

Mais *Peuls* ne véhicule pas que l'islamisation des Peuls ; il revient aussi, entre autres, sur le thème du refus de la parentalité. L'exemple le plus parlant est celui d'un couple racialement mixte, composé d'un mari anglais et d'une épouse peule. Dans *Peuls*, le narrateur sèrère revient ainsi sur le souvenir que Birane avait sur ce couple qui vivait à Timbo durant son enfance et sur la façon dont l'Anglais avait abandonné et sa femme peule et sa progéniture métisse :

Des Blancs, Birane n'en avait vu qu'un seul dans sa vie. Quand il était encore jeune, vivait à Timbo un Anglais marié à une femme peule à laquelle il avait fait une flopée de gamins tellement rouges qu'on les chassait des jeux et des fêtes avec le même dédain que l'on mettait à éloigner les albinos et les chiens. (P, 261)

Voici ce qui s'en suivit : « un beau jour, [cet Anglais] avait abandonné sa famille et s'était enfui en Sierra Leone d'où il avait pris le bateau pour rejoindre définitivement son pays » (P, 261). Cet Anglais allonge la liste de ces géniteurs abouliques que la situation multiculturelle a en quelque sorte incité à abdiquer leurs responsabilités en tant que père de famille, car il a lui aussi laissé derrière lui ses « gamins d'un autre monde » (P. 262), appelés ainsi parce qu'ils étaient métis, et devenus, pour ainsi dire, de véritables laissés-pour-compte.

Thème récurrent donc sous la plume monénembienne, le refus de la parentalité est bel et bien présent dans *Bled*, ce roman qui explore la condition postcoloniale en Algérie des années 80, et où phallocratie, puritanisme islamique, métissage, bâtardise et proscription, traditions et modernité sont entremêlés. Ce roman a Zoubida Benhasan Mesbahi comme personnage principal : de la femme soumise à la manière de Maman Asma, sa mère, à la femme luttant pour sauver sa vie ainsi que pour défendre le droit à la vie de son fils bâtard, Zoubida se distingue par son inlassable combativité pour la liberté de la femme dans un monde phallocratique et musulman. Au bout de six ans chargés de

déboires mais aussi dominés par une ténacité inouïe de l'héroïne du roman, celle-ci sort victorieuse de son combat de titan mais surtout son fils bâtard trouve un père adoptif lequel lui donne un nom.

Ce qui est aussi unique dans *Bled*, c'est que Zoubida et Loïc Pouliquen, son partenaire en matière de sexualité, prennent le temps de débattre sur la parenté et la parentalité. Loïc, en effet, sait bien qu'il n'a ni la volonté ni les acquis nécessaires qui lui permettraient d'assumer le rôle de père et, partant, il exhorte Zoubida d'utiliser des pilules pour éviter de tomber enceinte, i.e. d'éviter que tous les deux ne deviennent parents. Zoubida, cependant, ne suit pas les conseils de son partenaire. Par conséquent, elle tombe enceinte, ce qui ne change nullement l'avis de son partenaire. Au contraire, ce dernier conseille à Zoubida d'avorter ; s'adressant à son destinataire Alfred, Zoubida raconte : « Ils l'avaient condamné, les salauds. J'ai dû résister pour le sauver. Ils voulaient me le supprimer, le fruit de mes entrailles. Je ne mens pas, Alfred. Personne n'en voulait, pas même ce crétin de père. » (B, 145) Loïc Pouliquen, ce pied-noir qui avait des idées singulières sur sa propre naissance, avait en horreur l'idée non seulement d'être géniteur mais aussi d'avoir d'autres engagements, que ces derniers soient religieux ou autres :

Loïc, père ! Où vas-tu chercher ça, Zoubida ? ça ne m'a jamais effleuré l'esprit, moi, engendrer quelqu'un ! Je ne suis ni musulman, ni juif, ni catholique, ni druze, ni chaldéen, ni inuit, ni algonquien – mais cela m'amuse de penser que moi non plus je n'ai ni engendré ni été engendré. Il paraît que je suis né de Catherine et du colonel mais faut jamais se fier à l'état civil. [...] Je n'ai de lien avec personne qu'avec moi-même. (B, 145-6)

Toutes les tentatives de Zoubida visant à convaincre son patron devenu son amant de régulariser leur relation à eux deux, n'ont abouti à aucun résultat positif. Et ce que Zoubida trouvait facile à faire pour lui éviter de devenir fille-mère dans une société musulmane, était impensable à Loïc. Zoubida continue de raconter : « Il lui suffisait de demander ma main, de renoncer à Cioran et au vin, au cochon et à la gnole, de se

soumettre à la circoncision, de devenir un bon musulman et on n'en serait pas là aujourd'hui » (B, 149). Pour Loïc donc, son refus de la parenté et de la parentalité était catégorique. Un fait que Zoubida a fini par comprendre : « Quant à Loïc, j'avais beau crier et menacer de me suicider, il ne serait jamais ni père, ni mari, ni catholique, ni musulman, de peur de déplaire à Cioran¹³⁴ » (B, 148).

2.2 De la Parentalité déniée

Au moment où certains parents géniteurs, à l'instar de Leda dans *Pelourinho* ou de Loïc Pouliquen dans *Bled*, coupent tous les ponts avec leur progéniture, ne nomment même pas cette dernière, malgré leur sang qui coule dans les veines de ces enfants ainsi reniés, d'autres parents luttent avec plus ou moins de succès pour qu'ils ne soient pas séparés de leurs rejetons, pour que ces derniers puissent bénéficier des soins maternels ou paternels comme il se doit.

En effet, de sa fuite de son village natal d'Aïn Guesma – « quand la population mâle à l'unisson se déchaîne contre 'la pêcheuse' » (B, 4^e de couverture) pour lui jeter des pierres comme on punit toutes les femmes adultères – à sa sortie de prison – avec la promesse de devenir l'épouse d'Arsane Benkirane, directeur d'une usine de confiture (B, 173), promesse qui effectivement finira par se matérialiser –, en passant par son séjour dans la prison/le harem/le lupanar de Mounir, la trajectoire de Zoubida la range du côté de ces parents géniteurs dont le droit à la parentalité ainsi que la jouissance de la parenté leur sont déniés par ceux qui gouvernent sur la société, entre autres. C'est contre le gré de ces derniers que Zoubida/Taderfit Benkirane a pu non seulement garder son bébé en vie mais aussi le voir grandir comme tous les autres enfants légitimes, sans qu'il soit appelé « SNP (Sans Nom Patronymique) » (B, 17), comme le suggérait le sous-préfet Lakhdar (B, 18-9).

Cependant, il n'est pas donné à tous les géniteurs de sortir victorieux de leur combat pour l'obtention du droit à la parentalité, comme c'est le cas pour Zoubida. Dans

¹³⁴ À ce sujet, Arsane Benkirane émet cette objection : « C'est qu'alors, il n'a rien compris à Cioran. » (B, 178)

Les crapauds-brousse, Les coqs cubains chantent à minuit et Saharienne Indigo, l'on voit des femmes d'origine étrangère subir le même mauvais sort de perdre le droit à la parentalité de leurs enfants métis, quand leurs maris guinéens sont arrêtés ou pendus pour complot contre la fameuse « sécurité de l'Etat » et ce, sous le règne de Sékou Touré. Dans *Les crapauds-brousse*, en effet, par l'entremise de Gnawoulata, Diouldé apprend l'arrestation de son ami guinéen Sadio et le refoulement imminent de Josiane, la femme de ce dernier, vers sa France natale :

Le jour où fut annoncé l'arrestation de Sadio, Gnawoulata téléphona à Diouldé pour lui apprendre que, de plus, Josiane allait être expulsée.

- Tu comprends, avait murmuré le bon Gnawoulata, ils disent qu'elle n'a plus rien à foutre ici.
- Elle avait fini par bien se faire ici, tout de même, protesta mollement Diouldé.
- Le titre de compagne de comploteur ne lui sera pas d'une grande utilité, tu sais.
- Il ne sera évidemment pas prudent d'aller la voir ?
- Tu y penses, toi ?
- La date de son départ ?
- Demain, par l'avion de dix heures. (LCB, 120 - 121)

Incité par les relations d'amitié qu'il avait avec Sadio et Josiane, le lendemain, Diouldé se décide d'aller assister au départ de Josiane et de son enfant, malgré des ennuis que cela pouvait lui créer. « Josiane apparut, son bébé de dix-huit mois dans les bras, suivie de près par deux gorilles armés. Sa peau était si blanche qu'on l'eût cru vidée de son sang. Elle avançait comme une somnambule, sans vie, sans volonté, sans rythme propre, au rythme ordonné des gendarmes » (LCB, 121). Quand Josiane s'apprêtait à monter dans l'avion, le pire arriva ! C'est ce pire qui souleva Diouldé du siège éloigné où il s'était installé à l'aérogare pour éviter d'être remarqué :

[U]n gendarme arrachant l'enfant des mains de Josiane. Il ne comprit ce qui arrivait que lorsque le gendarme, tenant tant bien que mal l'enfant, tentant d'étouffer ses pleurs et d'arrêter ses violentes gesticulations, se mit à se diriger à grand pas vers une ambulance garée au-dehors. Une nurse ou une infirmière [...] prit le marmot des mains du gendarme et s'engouffrant avec dans le véhicule. (LCB, 121)

Sidérée par cet acte inhumain, Josiane reste plantée là où elle était ; quant à Diouldé, il voit le passé et le présent s'entremêler, et devenir flous :

La silhouette de Josiane se figea, tel un fantôme. Mille images du passé interférèrent avec cette scène macabre dans l'esprit de Diouldé. Et ce fut pour lui presque un soulagement lorsque la jeune femme entreprit de gravir les marches dans la passerelle. Il sentit un picotement au cœur lorsqu'il vit son ombre lasse se détourner une dernière fois. L'ambulance cependant était déjà partie. (LCB, 121-2)

L'univers romanesque étant ce qu'il est – i.e. bien délimité et aussi clos comme un œuf, ce qui veut dire que ce qui y est, y est et ce qui n'y est pas, n'y est pas justement –, l'avenir de Josiane, l'esseulée de *Les crapauds-brousse*, n'apparaît pas dans le récit. Est-ce dire qu'il est pour autant hors propos chez Monénembo ?

Dans *Saharienne Indigo*, en effet, Suzanne Farjanel alias madame Corre, une Française qui a elle aussi vécu la terreur de Sékou Touré, a assisté à l'exécution par pendaison de son mari guinéen et a été rapatriée en laissant Dian Charles-André Diallo, son fils métis âgé de six ou sept ans en Guinée, revisite quelques décennies plus tard ces horribles moments qui ont terni à jamais le reste de sa vie. Dans le récit, madame Corre et Véronique Bangoura¹³⁵, tout en étant à Paris, échangent de tristes confidences relatives à la Guinée post-coloniale ; celle-ci est émaillée d'exécutions sommaires découlant de conjurations théâtrales. Excédée, madame Corre semble ainsi confiner ces horreurs dans

¹³⁵ Femme noire, Guinéenne de naissance, Véronique Bangoura est l'épouse de « Philippe, Claude, Célestin, compte de Monbazin » (SI, 88) ; partant, elle aussi est comtesse.

le passé : « Votre génération ne le sait peut-être pas mais c'est exactement cela qui se passait à Moscou dans les années 30 » (SI, 184). Mais Véronique rétorque immédiatement : « C'est ce qui se passe partout en tout temps, madame Corre. Même aujourd'hui, en 2012 !¹³⁶ » (SI, 184)

Dans *Saharienne Indigo*, les bons tout comme les mauvais souvenirs que madame Corre garde de la Guinée, sont tous forts et indélébiles. Elle commence par préciser comment, en compagnie de son mari Bôry Diallo, elle a « découvert » la Guinée : « C'était en 1961, l'année du Spoutnik ! Dans mon esprit, mon odyssee valait largement celle de Youri Gagarine : je prenais l'avion pour la première fois et je n'avais que 18 ans » (SI, 95). En Guinée, on sent que, au départ, sa vie avait été plutôt heureuse, car son mari occupait de bons postes en fonction publique : « Il avait dirigé tour à tour la conserverie de Mamou, l'usine de jus de fruits de Forécariah puis la Société des brasseries de Guinée. Pour finir, Sékou Touré, qui avait beaucoup d'estime pour lui, l'avait bombardé ministre de l'Économie et des Finances » (SI, 184). Mais, avec Sékou Touré, les bonnes choses ne durent jamais ; malgré beaucoup d'estime que ce dernier avait pour le ministre Bôry Diallo, il ordonna son arrestation : « Il avait d'ailleurs diné à la présidence la veille de son arrestation » (Ibid.), précise madame Corre. Quant au jour où non seulement son mari Bôry Diallo fut exécuté mais aussi son fils lui fut retiré, madame Corre en garde une mémoire aussi amère que crue et que rien au monde ne peut atténuer :

Il était déjà 14 heures, comtesse. Huit heures que je me trouvais là, affamée, somnolente, à demi rôtie par le soleil, et j'avais un mal fou à garder mon fils, les flots humains risquaient à tout moment de me l'emporter. À 5 heures, ils avaient frappé à ma porte, m'avaient donné l'ordre de m'habiller et de les suivre sans mot dire. (SI, 141)

Hélas, la garde de son fils qui l'inquiétait, sera la première inestimable partie de sa vie à lui être amputée :

¹³⁶ Est-ce une simple coïncidence ? C'est en 2012 que Monénembo est retourné vivre en Guinée.

À ce moment-là, le brigadier qui m'avait amenée là remit mon fils à un auxiliaire. « Qu'est-ce que cela veut dire, brigadier ? – Ce n'est plus votre fils, madame Diallo. C'est le fils de la révolution. – Vous voulez dire que je ne le reverrai pas ? – Ce serait mieux pour vous comme pour moi si l'on parlait d'autre chose. (SI, 141)

Madame Corre se rappelle : « Je vis un gamin vaciller dans la bousculade et s'accrocher à ce qu'il pouvait pour éviter de se faire écraser par la foule. C'était lui. Il était plus svelte et plus clair que les autres. Il reçut un coup sur la tête, il chancela. C'est toujours le plus clair, le plus élancé, le plus frisé qui reçoit les coups. » (SI, 141-2) Mais sans tarder, un autre événement macabre allait attirer toute son attention :

Une jeep débouchait du port. Ils se tenaient à quatre sur la plate-forme, les mains liées dans le dos, portant une longue barbe et affublés d'une tunique grise. La jeep avança tout droit vers le pont, fendait la foule sous les huées. [...] La jeep ne se trouvait plus qu'à quelques mètres de moi. Alors je le reconnus. Et, pour la première fois, je compris ce qui se tramait. (SI, 142)

Madame Corre fournit tous les efforts pour s'approcher de cette jeep afin de toucher son homme mais vainement. Mais c'est à ce moment qu'elle réalisa la ressemblance entre le condamné et son fils : « jamais leur ressemblance ne m'avait autant frappée qu'à ce moment-là » (SI, 144). Et quand l'on commença à appeler les condamnés par ordre alphabétique, madame Corre remarqua que son fils n'y comprenait rien : « Quand ils furent parvenus au pont, [o]n les présenta par ordre alphabétique, en commençant donc par lui, Diallo. [...] La barbe lui défigurait le visage et lui, il était trop petit pour distinguer si haut, de là où il se tenait » (SI, 144). Et ce fut la dernière fois qu'elle mit ses yeux sur son fils : « Tout ensuite alla très vite. On leur passa la corde au coup par ordre alphabétique. Par ordre alphabétique, ils furent balancés dans le vide. [...] Je me demande s'il était déjà mort quand je m'évanouis. » (SI, 145) Encore à l'hôpital, une délégation vint s'enquérir de l'état de sa santé ; mais elle réclama de voir son fils. Ce fut

alors qu'elle apprend que, dès ce moment-là, elle n'était pas que veuve, non seulement elle était privée de son enfant mais aussi elle était persona non grata :

- J'espère que vous croyez en Dieu, madame Diallo ! Nous avons besoin de lui, surtout en des moments pareils. [...] – J'ai juste besoin de voir mon fils. – Ne compliquez pas les choses, madame Diallo. Suivez votre traitement, oubliez le reste. Au revoir madame Diallo, et bon voyage. [...] Rentrez chez vous, madame Diallo. [...] Vous avez votre avion demain. Je vous en prie, n'insistez pas pour votre fils. Ce sera mieux pour vous, ce sera mieux pour nous. (SI, 145)

Madame Diallo/madame Corre retourna bredouille chez ses parents qui ne purent supporter le coup. À ce sujet, la narratrice (i.e. Véronique Bangoura) relaie ainsi madame Corre : « Votre père avait fait une crise cardiaque et votre mère, lentement, avait glissé vers la nuit opaque, la nuit sans aube, de l'Alzheimer. Bôry Diallo était presque de la famille : il les avait longtemps fréquentés avant de demander votre main » (SI, 185). Ainsi donc, dans *Saharienne Indigo*, ce ne sont pas seulement Rama Baldé – qui fut vite exécutée pour que le colonel Oularé puisse s'accaparer de sa fille – ou madame Diallo/madame Corre – dont le fils devint partie intégrante du « patrimoine national » avant même qu'elle ne soit expatriée –, ou Yâyé Bamby la grande – qui ne sait pas si son fils bâtard vit toujours ou pas parce qu'on le lui a retiré depuis longtemps – qui furent privées de leur droit à la parentalité : dans ce drame, même les parents de madame Corre ont effectivement subi le même sort. Quant à la notion de « patrimoine national », la narratrice la contextualise ainsi : « En ces temps-là, quand on pendait les comploteurs, on refoulait leur femme blanche et les enfants, décrétés patrimoine national, revenaient à l'État. » (SI, 146)

Le droit à la parentalité pour un parent géniteur est aussi bafoué dans *Les coqs cubains chantent à minuit* au détriment de Juliana Valdemada y Langeron, une Cubaine métisse qui était devenue Mme Diallovogui, après son mariage officiel avec un musicien guinéen du nom de Samba-Félix Diallovogui (LCM, 155). De ce mariage est né un garçon dénommé Tierno Alfredo Diallovogui, connu dans le récit sous le sobriquet d'El

Palenque (LCM, 25). Suite à ce mariage donc, Juliana a quitté Cuba pour rejoindre son mari en Guinée. Cependant, elle a pris soin de retourner à Cuba pour accoucher de son enfant. Quelques années après le retour du bébé et de sa mère à Conakry, malheureusement, « Samba-Félix a pris l'habitude de sortir, de revenir tard, soûl comme un Kissi et souvent en compagnie d'une autre. Juliana s'est mise à protester, les coups ont commencé à pleuvoir » (LCM, 156). La vie conjugale entre Juliana et Samba-Félix s'est tellement empirée que l'ambassade de Cuba à Conakry « décida de rapatrier [Juliana] pour la sauver de l'assommoir » (LCM, 157) qu'était devenu le foyer du couple de Juliana et de Samba-Félix. Malheureusement pour Juliana, les autorités guinéennes lui interdirent de monter en avion avec son fils. « Là-bas, l'enfant est toujours confié au père. Les mères de couples mixtes doivent se débarrasser de leur progéniture avant de monter dans l'avion » (LCM, 157). Il y a donc des lois, des décrets et des pratiques étatiques pour séparer des enfants de leurs parents, même quand ils ne leur restent qu'un seul parent. On se trouverait donc dans un État de droit où rien ne déroge à la règle ?

Mais il n'y a pas que des instruments étatiques qui, dans le corpus, sont utilisés pour priver des parents biologiques de leur parentalité ; il y a aussi des édits ou pratiques religieux, des projets personnels et même le hasard que l'on voit aboutir au même effet ; et, rarement, le tout peut se combiner pour « mieux » torturer, macérer ou mortifier les victimes d'une telle spoliation. Dans *Saharienne indigo*, Yâyé Bamby la Grande n'a pas été punie que par un décret de l'État. Rappelons que cette dernière, quand elle était tombée enceinte d'une grossesse non désirée, « avait dû renoncer à sa bourse d'études à Georgetown [USA] pour s'occuper » (SI, 53) de son enfant bâtard. Mais comment est-ce que cela allait être possible ? « À l'époque de Yâyé Bamby, raconte la narratrice, on inspectait les vagins au début de l'année scolaire et les grossesses non désirées faisaient la une des journaux. Le coupable se voyait exclue de la famille et des bancs de l'école, stigmatisé par les griots, maudite par l'assemblée des croyants. » (SI, 149) Et Yâyé Bamby la Grande n'était pas n'importe qui, car elle était « la fille de l'imam de Lèye-Miro » (SI, 138) à l'époque où des imams « avaient la voix funeste des inquisiteurs » (SI, 138). Sa situation lui a donc valu plus qu'une rebuffade : « Il y avait vingt ans qu'elle n'avait pas vu son fils et elle ne savait pas où il se trouvait, si jamais il vivait encore » (SI, 149). De là, quand la narratrice qui elle aussi vit une grossesse non-désirée observe

« le visage serein, le regard insouciant, mais l'âme en proie à une secrète agitation » (SI, 135-6) de Yâyé Bamby la Grande, elle ne s'empêche pas de s'interroger sur sa situation :

Je croyais qu'elle buvait pour jeter un pied de nez aux fanatiques et aux bigots. Qu'elle le faisait pour mieux se foutre de la gueule du monde, elle, la prude, la croyante, la fille de l'imam de Lèye-Miro qui, après B, avait pris goût à la révolte et à l'impertinence. Ce petit bâtard dont nous ne savions où il se trouvait, l'avait-elle mis au monde par simple esprit de provocation ? S'était-elle laissée engrosser juste pour le plaisir de choquer ? Ou buvait-elle pour atténuer le poids écrasant de sa honte ? On ne le saura jamais. (SI, 121).

Le traitement que Yâyé Bamby la Grande a subi suite à sa grossesse non désirée et qui l'a certes placée dans une conjoncture difficile et ce en plus de lui priver de son droit à la parentalité, n'est pas sans rappeler le sort qui est réservé aux personnages de Samba et de M^{me} Tricochet dans *Les écailles du ciel*. Cette dernière, une femme blanche délaissée charnellement par M. Tricochet, son mari français, prend l'habitude de solliciter le massage à Cousin Samba, son boy noir : « M^{me} Tricochet avait la manie de se faire masser. Elle sentait tout le temps des douleurs, et il fallait que Samba la masse [...] ; le garçon l'enduisait de pommade et elle se laissait pétrir puérilement. » (LEC, 113) C'est durant une de ces séances de massage que ce qui devait arriver arriva :

Un jour, Madame commanda à Samba un massage aux abords de la piscine. Elle s'était dévêtue de sa robe de chambre et portait un maillot fleuri. [...] Sous ses mains, Madame s'était tortillée, avait émis un étrange gémissement... Le garçon avait appliqué des succions précipitées sur le bout aréolé des seins. [...] Leurs bouches s'étaient jointes et la nature avait fait le reste en même temps que naissait la nuit, que la mer refluit et que, de la fenêtre de M. Tricochet, un pâle rectangle de lumière dessinait une ombre recueillie, celle d'un buste penché sur des papiers ... (LEC, 114)

De ces ébats sexuels, il en résulta la grossesse non désirée pour M^{me} Tricochet, une Française de France engrossée par son boy noir :

Il se confirma en effet que, par une de ces espiègleries dont l'existence garde jalousement le secret, M^{me} Tricochet était bel et bien enceinte, comme ça, après un stupide massage au bord de la piscine. La femme aux cheveux couleur soleil venue ici du tréfonds du monde comme on sort prendre un peu d'air, enceinte de Samba fils de Hammadi lui-même fils de Sibé –, au bon gré des lois de la reproduction ! Enceinte, rien que cela ! (LEC, 118)

La grossesse de M^{me} Tricochet n'est donc rien d'autre qu'une réalité, alors que M. Tricochet n'y est pour rien. Cependant, son irresponsabilité en tant que mari y est soulignée :

Il ne s'était pas assez occupé d'elle. Tout était de sa faute : il lui fallait s'amender. *Une fois que ce délicat problème résolu*, il se vouerait à elle, lui donnerait son corps et tout son temps. Ils changeraient de pays ; si elle le voulait, ils rentreraient chez eux. [...] Quant à cet infame négrillon de Samba, il lui réservait un sort qui lui ôterait pour de bons ses envies... (LEC, 119. Je souligne.)

Le lecteur apprend dans le récit que la résolution du délicat problème réside dans l'avortement pur – « Si la décision de faire avorter sa femme relevait de l'évidence mathématique, le choix de la thérapeutique posait d'insolubles problèmes » (LEC, 119) – mais non simple de M^{me} Tricochet surtout parce qu'il fallait recourir à la pharmacopée traditionnelle pour éviter à tout prix d'y impliquer les services de l'hôpital géré par des congénères blancs de M. et Mme Tricochet. Pour se sortir de l'embarras, M. Tricochet prend sa carabine, conduit Samba dans la forêt et lui intime de collecter tout végétal qui pouvait l'aider à préparer une décoction que Mme Tricochet sera forcée de boire. Une fois la décoction obtenue, Samba fit la volonté de son maître qui obtint un résultat plus dramatique que ce qu'il avait prévu : Samba « soumit Mme Tricochet à un régime draconien [...]. Elle resta lovée dans son lit des semaines et répandit sa part d'eau, de sang, de chyle et de mucus. Elle rendit l'âme au bout d'une longue agonie. » (LEC, 120-121)

C'est ainsi que fut anéanti le fruit de l'acte sexuel de ce Caliban et de cette Miranda monénémbiens que sont respectivement Cousin Samba et Madame Tricochet ; un anéantissement qui signifierait que, pour la gent féminine – quand bien même celle-ci se rangerait du côté du dominant – tout comme pour le colonisé (africain), leur droit à la parentalité est garanti par celui qui détient le pouvoir de décision, i.e. le colon mâle dans ce cas-ci, car c'est bien lui et lui seul qui non seulement symbolise mais aussi personnifie le paternalisme colonial.

2.3 De la parentalité par transfert à la parentalité consensuelle ou contestée

Chez Monénembo, l'on ne pourrait pas le dire assez, la question de la parentalité problématique y est représentée sous différents angles. S'il y a des géniteurs qui refusent de s'acquiescer de leurs impératifs parentaux et d'autres qui se voient déniés le droit à la parentalité, il y en a d'autres qui, pour différents motifs, opèrent un transfert inédit de leur parentalité à d'autres personnes. Ici nous pensons, en guise d'illustration, à ce « roi de Boubak » qui, dans *Le Roi de Kahel*, « offrit, en cadeau, son fils âgé de douze ans » (36-7) à Olivier de Sanderval : « le monarque ne lâcha rien quant à son royal cadeau : le Blanc devait emporter l'enfant, ce serait une offense sinon » (37) ; ou à « Gabriela, la mère de Taïyumi » qui, dans *Les coqs cubains chantent à minuit*, après avoir appris que son mari Ernesto Pérez vivait en concubinage avec Mercedes Isabel Portuondo, se décharge de toutes responsabilités, y compris ses impératifs parentaux envers Taïyumi, sa fille biologique. Décontenancée, Gabriela la cocue déclara ainsi sa démission à Mercedes sa concurrente : « Prends tout : Ernesto, Taïyumi, mes fringues, mes babioles, mes tickets de ravitaillement, sale égoïste ! » (LCM, 86) De plus, le corpus surabonde de cas singuliers de relations parents-enfants créées ex nihilo, à l'instar des relations où la parenté basée sur le rapport affectif rivalise avec la parenté issue du rapport biologique dans la détermination de l'identité et du destin des personnages impliqués, de cas de parentalité par usurpation comme c'est le cas de la relation entre le colonel Ouralé et Véronique Bangoura ou de la relation entre Mère-Griefs et Binguel, respectivement dans *Saharienne indigo* et dans *Cinéma*. Toutes ces relations qui se développent en marges des relations habituelles de parenté et de parentalité s'érigent en véritable pierre

d'achoppement pour d'autres personnages qui s'y opposent et transforment la parenté postcoloniale en une « parenté déboussolée¹³⁷ ».

Nous avons vu plus haut que c'est Ignacia qui comble la vacance parentale, assure l'octroi du nom et élève l'enfant bâtard renié par Leda dans *Pelourinho*. En effet, après cette déclaration de reniement faite par Leda : « Je ne veux pas qu'il soit mon fils » (208) à laquelle Ignacia répond : « Eh bien, qu'il reste avec moi » (Ibid.), cette dernière s'engage à jouer partiellement le rôle de ce parent qui avait décidé de ne jamais reconnaître une progéniture bâtarde qui était la cause de sa répudiation par son mari anglais. Cependant, nous disons qu'Ignacia ne joue que partiellement le rôle de parent d'Innocencio, parce qu'elle trompe ce dernier en lui faisant croire que ses parents biologiques étaient morts noyés (PO, 210). D'ailleurs, dans l'histoire racontée par Innocencio, ce dernier appelle Ignacia grand-mère – « Mãe Grande » (PO, 25) – et jamais maman.

De même, dans *Les écailles du ciel*, quand Diaraye met au monde Cousin Samba, un fils que tout le monde pensait être le bâtard que celle-ci avait conçu lorsqu'elle s'était éprise d'un certain Kékouta et avait quitté son foyer momentanément, son mari légitime du nom de Hammadi lui déclare : « Ce n'est pas à moi, ce cauchemar ! Non, ce n'est pas à moi ! » (LEC, 37) Durant l'enfance de ce fils renié, d'une part, Hammadi manifeste de plus en plus un désengagement dans la prise des décisions qui pourtant devaient affecter l'avenir de Cousin Samba ; d'autre part, l'on voit le vieux Sibé, le père de Hammadi, donc le grand-père de Samba, s'impliquer de plus en plus dans l'éducation de Samba. Par exemple, quand Sibé et Mountagah, l'ami d'enfance de Sibé, « s'étaient livré un âpre combat au sujet de la scolarisation de Samba » (LEC, 78), Hammadi était bel et bien là mais il « était resté muet, à peine concerné, tout au long de la discussion » (Ibid.). La seule fois qu'il interrompit la conversation entre Sibé et Mountagah pour donner son avis sur le sujet, c'était pour dire que Samba « pouvait aller où il voulait : à l'école comme

¹³⁷ Voir Eigner, Alberto. « La parenté déboussolée et la violence de la non-reconnaissance. » In Nicolò, Anna Maria., and Alberto Eigner. (Ed.) *La violence dans la famille et dans le couple*. Paris : In press, 2012.

dans les recoins de l'enfer » sous prétexte que « celui-ci se révélait au fil de sa croissance un vaurien de fils qui tenait mal la houe et nouait la corde au ras du cou des bœufs » (LEC, 79). Face à l'indifférence accusée de Hammadi et à son désengagement prononcé quant à l'éducation du fils de Diaraye, l'on voit Sibé prendre la relève et combler la vacance paternelle : « On vit même le vieux Sibé accompagner Samba à la petite bâtisse et demander de son propre chef l'inscription de son petit-fils » (LEC, 76). Même quand, un jour, Samba s'était présenté à l'école « sans le coq et sans les cinq mesures des riz-mbensa réglementaires » destinés à M. Mouton, l'instituteur, et qu'il « avait reçu une correction qui lui avait tuméfié l'arcade sourcilière et avait fait couler le sang de son nez » (LEC, 83), c'est Sibé, le grand-père, qui accompagna Samba à l'école pour demander une explication. Ainsi donc, comme s'il y avait un contrat tacite de transfert de parentalité entre Hammadi et son père Sibé, plus Cousin Samba grandit, plus l'on voit que des liens entre ce dernier et son grand-père se raffermissent alors que ceux qui l'unissent au mari légitime de sa mère se distendent. Le narrateur semble affirmer un tel fait et aller au-delà en disant : « Peu à peu s'instaurait, se consolidait une curieuse complicité entre Cousin Samba et son grand-père » (LEC, 90). Le destin unique du couple Samba et Sibé touche son climax surtout après la mort prématurée de Diaraye et de Hammadi, les deux parents de Cousin Samba : la sempiternelle présence de Sibé dans la vie quotidienne de Samba mais surtout le savoir ésotérique dont tous les deux étaient devenus dépositaires, annihilent le statut d'orphelin de ce dernier.

Parer au statut d'orphelin de sa progéniture et aux dangers qui peuvent en découler, mais aussi laisser son descendant entre les mains de quelqu'un qui s'était adonné à la foi musulmane ainsi qu'à l'expansion et à la défense de l'islam, voilà ce qui, dans *Peuls*, incite Diabâli à transférer et ce de son vivant, ses responsabilités parentales au cheik Tierno Souleymane Baal dont le passé et le présent présageaient un destin exceptionnel. En effet, c'est durant son séjour dans la cité de Labé dans l'empire théocratique de Fouta-Djalon où il était venu pour affûter son érudition, que Tierno Souleymane acquiert l'autorité parentale conditionnelle sur un enfant dénommé Tori (le Petit). Lors de son escale à Timbo et s'adressant à Tori le Grand, l'oncle de ce dernier, Tierno Souleymane rapporte les clauses du contrat de transfert de la parentalité sur lequel devait se fonder la relation père-fils entre lui et Tori le Petit :

- Cet enfant serait plutôt le tien ... Viens ici, Tori, je te présente à ton homonyme et oncle ! Je te jure, cet enfant n'est pas le mien, c'est celui de ton frère Diabâli, celui de Donghol-Lingué ! [...] C'était un grand ami. Avant de mourir, il m'avait dit : « S'il m'arrive quelque chose, je te confie mon dernier fils. Occupe-t'en, fais-en ton propre enfant ! Sauf si mon frère de Timbo s'y oppose. »

- On ne va pas contre la volonté des morts. Cet enfant est le tien. C'est comme s'il venait de ton sang à présent. (P, 226-227)

Comme l'oncle ne s'y oppose pas, le transfert de la parentalité entre Diabâli et Tierno Souleymane est ainsi clos.

Des parents qui se délestent de leur charge parentale ou délèguent leur autorité parentale, on les rencontre aussi bien dans *Le terroriste noir* que dans *Le roi de Kahel*, entre autres. Contrairement au transfert tacite de parentalité entre Hammadi et son père Sibé quant à l'éducation de Cousin Samba dans *Les écailles du ciel*, mais proche du contrat qui crée la relation père-fils entre Souleymane Baal et Tori le Petit dans *Peuls*, dans *Le terroriste noir*, un Peul du nom d'Ibrahima, sous prétexte d'accomplir la prophétie du devin bambara, transfère publiquement son autorité paternelle à un colon français du nom de Maurice Maréchal. Le narrateur revient ainsi sur cette prophétie :

- Je sais, Peul, que tu viens d'avoir un garçon et c'est ce qui m'amène ici. Ce garçon n'est pas un garçon ordinaire. Son âme est tatouée par les dieux, il fera parler de lui. Seulement...

- Seulement ?

- Seulement, cet enfant ne t'appartient pas. Quelqu'un viendra le récupérer.

- Et il s'appelle comment, ce quelqu'un ?

- Les dieux ne m'ont pas dit son nom.

Il lui tendit de nouveau le miroir :

- Tiens, regarde !
- Un Blanc ? (LTN, 189)

Effectivement, plus tard, Maurice Maréchal quitta Conakry et alla jusqu'au village de Bomboli où habitait Ibrahima, dans le but de collecter des impôts. Durant cette tournée, Maurice Maréchal exigea un jour qu'on lui offrît un peu de papaye comme dessert. « Les garçons rivalisèrent de vitesse pour aller en cueillir. Le plus rapide arriva dix minutes plus tard avec une calebasse remplie d'une papaye bien mûre, bien rose, découpée en cubes. » (LTN, 192) Le colon blanc, une fois rassasié, demande :

- Merci, mon petit ! Il est à qui ?
- À moi ! cria fièrement [le père d'Addi Bâ].
- Il s'appelle comment ?
- Addi Bâ !
- C'est un bien joli garçon pour un négriillon ! (Ibid.)

C'est à ce moment que le père d'Addi Bâ déclare au colon blanc : « Je te le donne ! » (Ibid.) Éberlué, Maurice Maréchal demande :

- Et qu'est-ce que je vais en faire ?
- Tu me demandes ce que tu vas faire de ton fils ?
- [...]
- Tu as gagné, c'est mon fils ! Mais j'avoue que je ne sais toujours pas ce que je vais en faire. (LTN, 192-193)

Et Germaine Tergoresse, la narratrice, de préciser : « Voici comment Addi Bâ fut adopté par Maurice Maréchal, un homme originaire de Langeais en Touraine et qui servait comme percepteur aux impôts à Conakry. Trois ans après, monsieur Maréchal mis à la retraite, tous les deux prirent le bateau pour la France » (LTN, 194). Quand la Seconde Guerre mondiale éclate, cependant, et qu'Addi Bâ s'engage dans l'armée française, on ne le traite pas comme un citoyen français mais comme un tirailleur sénégalais comme tant d'autres.

Dans *Le terroriste noir*, cependant, Addi Bâ n'entretient pas que des liens de parenté avec son père adoptif. En effet, après avoir réussi à s'évader de la prison allemande et à trouver refuge dans la partie est de la France vouée à la germanisation, la facilité avec laquelle Addi Bâ s'est familiarisé avec les habitants des Vosges et l'initiative qu'il a prise de former le premier maquis de résistance dans la région, lui ont permis de s'ancrer profondément dans la région, d'y porter ses pénates – lui qui était musulman – mais surtout de créer des liens de parenté exceptionnels. C'est ainsi que, d'une part, dans le récit la relation qui s'établit entre Yolande Valdenaire et Addi Bâ est une relation mère-enfant – mais, comme chaque chose a son prix, cette relation inédite de parentalité consensuelle coûtera chère au couple de Yolande Valdenaire et d'Hubert Valdenaire, le mari cette dernière. En effet, Hubert Valdenaire qui avait remarqué une certaine liaison entre le Nègre et son épouse ne cache pas son inquiétude, mais une inquiétude teintée et de jalousie et de frustration. Surtout que ce Nègre-là, Hubert, sans trop y penser, l'avait condamné à mort quand il avait refusé de lui venir en aide et avait plutôt décidé de le laisser mourir dans la forêt. Sur ce, la narratrice explique :

Ce sont les Valdenaire qui le virent pour la première fois. Le père et le fils, Monsieur, à la saison des colchiques. Ils allaient aux jaunottes et puis le fils, surpris, poussa le cri de sa vie en entendant un bruit de bête que l'on égorge. Il ferma les yeux et pointa du doigt une masse sombre et inquiétante affalée dans un fourré d'alisiers, là où la terre semblait moins boueuse. Le père, accouru, sursauta, transpira à grosses gouttes, puis reprit très vite sa dignité :

- Mais voyons, Étienne, ce n'est là qu'un pauvre nègre.
- Un espion des Allemands, alors !
- Ils n'ont plus de nègres, les Allemands, et c'est bien pour cela qu'il y a la guerre... Venez, fils !
- Mais, père...
- Taisez-vous, Étienne ! (LTN, 12)

Pour Hubert donc, cet inconnu de nègre gisant dans cette forêt n'était pas son affaire et, partant, l'étrange découverte faite dans la forêt ne devait pas être rapportée à sa femme. Cependant, ce soir-là, le « destin voulut que plus tard, à table, alors qu'il attaquait sa tofaille, sa bouche s'ouvrit pour ainsi dire toute seule et lâcha d'une seule salve : - Alors, ce nègre, nous allons le laisser dans la forêt, père ? [...] – Vous avez laissé un nègre dans la forêt, Hubert ? » (LTN, 13) C'est ainsi que Yolande Valdenaire apprit que son mari avait laissé un nègre presque mourant dans la forêt. Il s'en suit une âpre discussion entre Yolande et Hubert où celle-là exige le sauvetage inconditionnel du nègre alors que le mari s'y oppose catégoriquement :

- Il va crever, Hubert !

- Eh bien, qu'il crève !

- [...]

Puis, après un temps de réflexion :

- Il n'a aucune chance, ce pauvre nègre. Le village, lui, en a encore une. Nous sommes en guerre, Yolande.

- Alors, c'est moi qui irai le chercher !

- Eh bien, allez-y ! (LTN, 15)

Décontenancé par la persistance et la détermination de son épouse, Hubert consent à apporter à manger et une couverture à ce nègre inconnu. Ainsi donc, si Addi Bâ a eu la vie sauve là où il gisait dans la forêt, c'était grâce à l'opiniâtreté de Yolande Valdenaire. D'ailleurs, la relation mère-fils qui s'en suivit ne trouverait-elle pas sa source dans ce sauvetage à la fois providentielle et inestimable ? Non content de cette relation, Hubert exige une explication à Yolande ; celle-ci lui apprend l'existence d'une relation plutôt spéciale entre les deux :

- Il vous mènera à votre perte. Il n'apportera rien de bon ni à vous ni à moi ni à personne d'autre. Rien que le sang, rien que les querelles et les déchirures ! Regardez ce qu'il a fait de nous, Yolande, regardez donc !

- C'est la guerre, Hubert ! Il brûle lui aussi comme tout le monde.
- Vous l'aimez, n'est-ce pas ?
- *Comme mon fils ! Comme Étienne !*
- Yolande, regardez-moi bien en face et dites-moi la vérité ! (LTN, 120. Je souligne.)

Sur cette parenté étrange, car elle est née juste inopinément, entre un jeune « tirailleur sénégalais » et une femme française, mère de famille et épouse en plus, la narratrice commente : « Elle disait la vérité, Yolande, une vérité équivoque, une vérité compliquée mais une vérité quand même, dont elle ne pouvait pas voir toutes les facettes » (LTN, 121). La narratrice insiste aussi sur cette relation mère-fils : « *Il l'appelait 'maman' et elle l'appelait 'mon fils', c'était venu sans effort, tout naturellement.* Et justement, c'était ce naturel et cette facilité qui gâchaient la vie d'Étienne et d'Hubert, qui les brûlaient, eux, d'un feu inextinguible parce que secret, secret et inavouable. » (Ibid. Je souligne.) Si la relation mère-fils entre Yolande et Addi Bâ est intrigante, elle ne l'est pas moins que celle qui existait entre Addi Bâ et son père adoptif français ; sur cette relation père-fils étrange entre Maurice Maréchal et Addi Bâ, celui-ci, au début de son processus d'intégration à Romaincourt dans les Vosges, est contraint de s'expliquer :

- Vous avez quitté l'Afrique tout seul à l'âge de treize ans ?
- Non, je suis venu avec mon père, enfin celui que je devais appeler ainsi.
- Il était tirailleur aussi, votre père ?
- Vous ne m'avez pas compris, mômiche, ce père-là était un Blanc, comme vous, comme Germaine, comme la neige qui est juste là dehors.
- [...]
- Vous voulez me dire que tel que vous êtes, votre père est quand même un Blanc ?
- Et pourtant, c'est bien cela. (LTN, 100-101)

Dans *Le terroriste noir*, cependant, où il se tisse plusieurs liens de parenté entre les Vosgiens et le tirailleur, ce dernier n'y occupe pas que la posture du fils ; pour certains personnages, il est le père mais de ce « père que tout le monde ou presque aurait voulu avoir » (LTN, 28), selon les dires de Germaine, la narratrice. Dans des confidences que cette dernière fait à Addi Bâ le Petit, elle lui révèle qu'Addi Bâ le Grand a toujours joué et continue à jouer un double rôle dans sa vie. Certes, au début, Germaine considérait ce Noir comme un étranger malgré la révérence que lui témoignaient ses parents : « Mes parents n'écoutaient que lui et cela me faisait bondir. Comme s'il était un neveu, un oncle, voir le fondateur du clan. Il avait fini par devenir un Tergoresse, sans que je m'en rende compte. Un Tergoresse, lui ! C'était absurde. » (LTN, 27) Cependant, à la longue, la narratrice finira par être du même avis que ses parents et aller même au-delà. Elle avoue clairement :

Votre oncle représentait pour moi les deux visages de Janus. Quand il y avait quelqu'un dans ma vie, je voyais en lui le père et quand il n'y en avait plus, il prenait le visage de Roméo. De la Saint-Barthélemy des cochons au peloton d'exécution, il fut le père. Maintenant qu'il est mort et le fiancé qu'il m'avait offert est parti, il incarne pour toujours l'amour que je n'ai jamais vécu. (LTN, 182)

À cette relation ambivalente entre la narratrice et Addi Bâ le Grand où ce dernier épouse tantôt la figure du père symbolique, tantôt celle d'un amant parfait, inaccessible et platonique, s'oppose une autre plus profonde mais encore plus problématique où l'on voit le rapport affectif rivaliser avec le rapport biologique quant à la détermination à la fois de l'identité d'un personnage et de l'appartenance à une parentèle. Il s'agit d'une relation père-fille entre Addi Bâ le Grand et Dominique que celle-ci dit biologique et pour laquelle elle s'est battue inlassablement et ce durant toute sa vie, pour que cette relation soit reconnue publiquement comme telle. Cependant, Germaine Tergoresse, la narratrice, emploie toute son énergie pour nier une telle relation mais souligne l'existence d'un rapport affectif entre ces deux-là. « Celui qu'elle croyait être son père, celui qui lui chantait des berceuses africaines et qui lui a prodigué les seules caresses de son enfance » (LTN, 174), atteste la narratrice, « [e]lle s'était battue toute sa vie pour qu'il soit son

père, pour que les Vosges, la France, le monde entier, reconnaissent combien fut exemplaire son bref passage sur terre » (LTN, 173). Considérée et traitée par tout le village comme une enfant bâtarde ayant perdu le mari de sa mère – celui qui était donc officiellement son père – quand elle était encore bébé, Dominique n’a eu d’autre présence ou figure paternelle et protectrice que celle d’Addi Bâ le Grand, lui qui « fut le seul à déposer sur son petit corps quelque chose qui ressemblât à une caresse » (LTN, 103). Et puis, dans le récit, il y a l’existence d’une photo portant une légende qui, pour Dominique, fait autorité : « En guise de preuve, elle avait sorti une photo, où l’on voyait la petite Dominique, âgée de deux semaines, dans les bras de votre oncle. Au dos du cliché, ces mots griffonnés à la plume sergent-major : *pour Dominique, ma fille, avec mes tendres pensées.* » (LTN, 80-81) Cette légende, ces mots donc, se conjugue avec les deux images, pour créer un lien que, dans les yeux de Dominique, rien et personne ne peuvent casser, dénaturer, remplacer ou contredire. Pour Dominique, ce cliché et sa légende faisaient donc office de son attestation de naissance, de sa carte d’identité et de preuve de son état civil. C’est d’ailleurs ce que la narratrice semble expliquer : « Et si les gens avaient un doute, c’était cette pièce à conviction que brandissait la Pinégnette, et quand on lui faisait remarquer sa couleur de peau, elle répliquait avec aplomb : ‘Vous verrez qu’à quinze ans, je serai aussi noire que lui.’ » (LTN, 81)

De toutes les façons, la relation père-fille entre Addi Bâ et Dominique, relation à la fois fort défendue par cette dernière et fort contestée par la narratrice, que cette relation soit biologique ou affective, elle sert de preuve dans le récit de l’existence de ces « indiscutables liens culturels et humains entre colonisés et colonisateurs¹³⁸ » dont parle Monénembo et que ce dernier considère comme étant les seuls qui devraient inspirer, entre autres, toute œuvre littéraire contemporaine.

¹³⁸ Voir *Le Soir d’Algérie*. Disponible sur <https://www.djazairress.com/fr/lesoirdalgerie/84992>, consulté le 05 janvier 2020.

2.4 Conclusion

Ce chapitre a porté à la fois sur les parentés et les parentalités problématiques en situation postcoloniale en général ainsi que sur l'impact que ces dernières ont sur l'identité des personnages littéraires monénémbiens. Dans le corpus, en fait, des scénographies non seulement postcoloniales mais aussi post-islamisations sont certes propices à la formation des couples hybrides ; toutefois, l'on constate aussi que nombreuses sont les relations parents-enfants qui sont mises à mal directement ou indirectement par cette même hybridité des géniteurs.

Définie par Renée Joyal comme un ensemble de « droits et obligations qui découlent de la filiation » (2006), la parentalité connote l'engagement qui, dans le corpus, pour diverses raisons, fait défaut chez de nombreux parents géniteurs. Chez d'autres parents, cet engagement est entravé voire annihilé par des forces majeures qui n'ont rien à voir avec des catastrophes naturelles car elles sont purement humaines – motivées par la politique ou la religion, entre autres raisons –, un fait qui consume inévitablement à la fois les parents et les enfants. De là, notre analyse est en partie allée du refus de la parentalité pour certains parents à la parentalité déniée à d'autres parents sans oublier la parentalité par voie d'usurpation, celle-là même que le colonel Oularé a empruntée pour devenir le papa de Véronique Bangoura dans *Saharienne indigo*.

Monénembo développe aussi des scénographies tant postcoloniales que post-islamisations qui créent des parentés inhabituelles et rendent possibles des parentalités inédites. Dans *Le terroriste noir*, le cas du personnage d'Addi Bâ, surtout les liens de filiations dont il participe tant en Afrique que sur le continent européen, bien qu'ils ne soient pas représentatifs en la matière, nous ont permis d'explorer certains aspects aussi bien de la parentalité par transfert, de la parentalité consensuelle que de la parentalité contestée.

Chapitre 3

FILIATIONS ET BÂTARDISES POSTCOLONIALES CHEZ MONÉNEMBO

3.0 Introduction

Dans la préface du roman *Les bâtards* de Bertène Juminer¹³⁹, Aimé Césaire y décrit l'Antillais comme « le 'bâtard' de l'Europe et de l'Afrique, partagé entre ce père qui le renie, et cette mère qu'il a reniée » (1973 : 8). Bien que cette description soit présentée comme une tentative de définition globale de la bâtardise postcoloniale antillaise, elle reste tout de même partielle, simplifiée voire incomplète. D'abord, elle gomme la présence des descendants des Amérindiens ainsi que celle des descendants des engagés asiatiques ; ensuite, les Antilles sont loin d'être une entité ayant une Histoire unique et, enfin, chaque bâtardise est à la fois unique et complexe. Ainsi les bâtards tout comme les hybrides postcoloniaux que Monénembo représente dans son œuvre ne dérogent-ils pas à la même réalité, car ils sont loin d'être définis comme des « bâtards » de l'Europe et de l'Afrique tout court. En effet, son œuvre abonde en récits de filiation d'où émergent des couples racialement, religieusement ou ethniquement mixtes qui engendrent des enfants hybrides ; des concubinages, des unions de fait ou des actes d'amour hors mariage dont sont issus des enfants bâtards et/ou hybrides – bâtards puisqu'ils sont nés hors mariages – ; bref, des figures ou des personnages dont l'hybridité qui les constitue est devenue comme la nouvelle norme. La condition postcoloniale ayant ainsi remodelé sinon miné les assises de la filiation que l'on qualifierait d'homogène, rien n'est plus incertain que l'identité des enfants dont le corps et la condition de naissance portent tous les deux un tel marquage teinté d'hybridité génétique sinon indélébile.

Parlant des « filiations postcoloniales » dans un article éponyme, en effet, Oana Panaïté¹⁴⁰ souligne ainsi le doute identitaire qui en est caractéristique : « Lieu commun du récit de filiation, l'archéologie du passé familial fait l'objet d'une quête qui emprunte parfois aux sciences sociales (psychanalyse, sociologie, ethnographie, historiographie) et qui rattache souvent la littérature à une enquête sur l'atavisme, le doute identitaire et la crise de l'appartenance communautaire. » (2019 : 70) L'œuvre littéraire monénembienne

¹³⁹ Juminer, Bertène. *Les bâtards*. Bergame (Italie) : Club africain du livre, 1973.

¹⁴⁰ Panaïté, Oana. « Filiations Postcoloniales. » *Cahiers ERTA* 20 (2019) : 69–84.

cadre avec ce constat de Panaïté à bien des égards, surtout quand elle met en scène des personnages à identité précaire – à l’instar de Toussaint dans *Un rêve utile* (URU, 215) –, fouillant dans le passé familial et revisitant des lieux qui auraient abrité leurs ascendants afin de « se bricoler une généalogie » (SI, 228). En plus de cerner l’identité hybride ou bâtarde de tels personnages, ce chapitre évoquera aussi le rapport existant entre l’illégitimité du régime colonial figurant dans l’œuvre littéraire monénémbienne et l’hybridité d’individus ou couples que l’auteur met en scène. Également, ce chapitre s’intéresse à des personnages hybrides monénémbiens dont la bâtardise est atavique, mais qui utilisent leur condition bâtarde à leur avantage en s’insurgeant contre le statu quo, en vue de créer un nouvel ordre des choses à l’instar de Zoubida dans *Bled*. D’ailleurs, le constat est que, en plus de voir des personnages de bâtards ou hybrides lutter avec plus ou moins de succès pour tenir les rênes de leur destin en mains propres, l’avenir de la communauté tout comme l’orientation de celle-ci ou la prise de décision, sont aussi, souvent, placés entre leurs mains : c’est le cas d’Addi Bâ et de Dominique alias la Pinéguette dans *Le terroriste noir* ou de Zoubida dans *Bled*, entre autres.

3.1 Filiation, bâtardise et condition postcoloniale

Étant donné que la colonisation est, entre autres, un phénomène politique, permettons-nous ici de recourir au politique pour mieux cerner les notions de filiation et de bâtardise postcoloniales. Dans *Politique et identité*¹⁴¹, Bernard Lamizet souligne « l’exigence d’une articulation entre la filiation qui nous fait naître et l’identité qui nous fonde » (2002 : 93). Il définit la filiation comme « une instance fondamentale de la question identitaire, puisqu’en assurant la pérennité de l’espèce, elle assure la pérennité de l’appartenance, et donne la consistance d’un événement réel à l’identité en constituant le point d’ancrage de la filiation » (2002 : 129). D’emblée, on comprend ici que Lamizet parle d’une filiation dite légitime où « [c]’est le nom du père qui assure le signifiant de la filiation et qui, de cette manière, fonde l’identité » (2002 : 130). Mais il n’y a pas que des filiations légitimes qui fondent l’identité ; des filiations illégitimes, des filiations

¹⁴¹ Lamizet, Bernard. *Politique et identité*. Lyon : PUL, 2002.

naturelles ou des bâtardises, comme on en rencontre en situation postcoloniale par exemple, elles aussi fondent des identités : malgré leur précarité, de telles identités postcoloniales sont des identités quand même. Ces identités diffèrent bien entendu de cette identité dont parle Lamizet, car celle-ci se perd automatiquement sous la colonisation, un phénomène qui, nécessairement, s'accompagne de ce que l'auteur appelle « la perte politique de l'identité ». Pour Lamizet donc,

La perte de l'identité dans la perte de l'espace identitaire s'inscrit aussi dans l'expérience de la colonisation. La conquête et la colonisation par l'autre représentent, pour un pays, une perte d'identité qui va s'inscrire, à son tour, dans les formes de la conscience d'appartenance de ses citoyens qui deviennent ainsi citoyens d'un autre pays, et qui, de ce fait, perdent en réalité leur identité. (2002 : 285)

Ce que l'auteur ne mentionne pas, hélas ! c'est que, dans « l'expérience de la colonisation », ce n'est pas seulement l'identité des colonisés qui y est affectée. En effet, étant donné que, « dans l'expérience de la colonisation », il n'y a pas de ce mur de Berlin séparant colonisateurs et colonisés pour les empêcher de copuler et de faire des enfants entre eux : que ces enfants soient légitimes, naturels ou bâtards, ils sont tous hybrides et tous comportent ainsi un cachet de la bâtardise postcoloniale¹⁴². D'où le besoin de continuer à fouiller dans la littérature scientifique pour essayer de saisir la portée des notions de filiation, de bâtardise et d'hybridité.

Dans « Pour une histoire sociale et culturelle de la bâtardise », Carole Avignon¹⁴³ écrit :

¹⁴² Voir, au sujet des « bâtards » des colonisés et des colonisateurs et la façon dont ces derniers ont toujours voulu leur suppression, (1) Assumani Budagwa *Noirs-Blancs, Métis. La Belgique et la ségrégation des Métis du Congo belge et du Ruanda-Urundi (1908-1960). Préface de Colette Braeckman*. Belgique : Assumani Budagwa, 2014 ; (2) Emmanuelle Saada, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*. Paris : Découverte, 2007

¹⁴³ Avignon, Carole. « Pour une histoire sociale et culturelle de la bâtardise. » *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne* (C. Avignon, Ed.). Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2016 : 11-32.

Filiation naturelle, filiation illégitime, bâtardise : ces trois notions renvoient à des déclinaisons normatives convergentes mais non systématiquement synonymes. Il convient en effet de mesurer la relativité de la définition de la filiation illégitime, par rapport à l'établissement de ce qui fonde la légitimité (en l'occurrence le mariage des géniteurs), comme la polysémie attachée à l'expression de la bâtardise et l'hybridation originelle qu'elle porte en elle. Elle est tantôt simple synonyme de la filiation naturelle, tantôt marqueur d'un écart à la norme plus grand quand la filiation procède d'un *damnatus coïtus*, adultérin, incestueux ou sacrilège, mais sans pour autant sortir totalement du cadre des aménagements possibles des incapacités juridiques attachées à ce statut, ni extraire sans nuance de la parenté et du lignage. Il n'est donc pas une mais des bâtardises à appréhender. (2016 : 12)

Revisitant les termes de bâtard, d'hybride et d'hybridité, Sylvie Steinberg¹⁴⁴ souligne que tous les trois sont non seulement interconnectés mais connotés négativement :

Le dictionnaire de Furetière rappelle ainsi qu'on appelle « bâtard » un chien qui « participe de deux espèces différentes ». Au registre des choses inanimées, une « porte bâtarde » est, par exemple, dit encore le même dictionnaire, « une moyenne porte entre la porte cochère et la porte bourgeoise ». C'est donc l'hybridité qui caractérise les animaux, végétaux ou objets bâtards. Cette hybridité est elle-même connotée négativement, dans la mesure où tout ce qui est qualifié de bâtard est systématiquement moins estimable que ce qui ne l'est pas. (2016 : 27)

Steinberg renchérit : « Comme tous ces êtres et ces choses qui portent le même nom que lui, l'enfant bâtard est également considéré comme un être hybride » (2016 : 27).

¹⁴⁴ Steinberg, Sylvie. *Une tache au front : la bâtardise aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris : Albin Michel, 2016.

Dans sa thèse de doctorat, Myriam Louvriot revient sur la différence ou la nuance entre le terme hybride qui est le plus souvent associé au terme de métis ; elle écrit que :

[L]e terme hybride proviendrait du latin *Ibrida* (bâtard, de sang mêlé) par rapprochement avec le terme grec *hybris* (excès). Le métis, lui, est défini [...] comme un sang-mêlé, le fruit d'un mélange. L'hybride s'en distingue donc par son lien à l'*hybris* grecque. Il y a chez lui en effet quelque chose de l'ordre de l'excès, de la démesure, voire du viol. Dans le contexte postcolonial, c'est une nuance fondamentale. L'histoire coloniale est une histoire de violence et l'individu postcolonial ne peut échapper à cette violence qui le fonde. [...] L'hybride est à l'image d'un dialogue fait de tensions, de contradictions et parfois de points de rencontre. Il n'y a pas de fusion ni de symbiose, mais une négociation souvent âpre et douloureuse. (2010 : 28)¹⁴⁵

Louvriot continue en disant que « D'une manière générale, l'hybride évolue dans un monde incertain, dont les repères sont bouleversés. Les identités individuelles ou collectives ont été fissurées, démantelées. Ni le temps ni l'espace n'offrent de repères stables. Nul n'est fiable et l'avenir est incertain » (2010 : 29). Si l'on en croit Louvriot, l'hybridité postcoloniale invite donc à repenser la notion d'identité telle qu'on la connaît : « Par son excès, ses débordements, l'hybride submerge la notion d'identité. Celle-ci ne semble plus pouvoir le contenir. L'identité hybride ne peut être qu'une identité de relation, se construisant sans cesse à partir des liens qu'elle entretient avec d'autres identités. » (28-29)

Partant, dans ce chapitre, dans notre processus de cerner l'identité de la progéniture postcoloniale issue des couples mixtes de toutes sortes, nous tenterons de partir de l'hybridité qui fonde son indomptable essence, au lieu de nous fier aux notions de filiation patrilinéaire ou de filiation matrilineaire. Cela parce que des couples

¹⁴⁵ Louvriot, Myriam. « Poétique de l'hybridité dans les littératures postcoloniales. » *Thèse de doctorat*. Strasbourg : Université de Strasbourg, 2010.

ethniquement, religieusement ou racialement mixtes, on débouche sur des enfants essentiellement hybrides ; et si ces unions conjugales sont légitimes ou pas, on a affaire avec des enfants légitimes ou illégitimes, naturels ou bâtards, mais de toutes les façons ils seront tous considérés comme hybrides. Que ces hybrides soient conscients ou inconscients de leur identité, leur vie tout comme leur avenir, quant à eux, seront marqués à jamais soit par le passé postcolonial ou par le croisement des cultures que leurs parents mixtes ont vécu.

3.2 De la condition postcoloniale à l'hybridité et à la bâtardise postcoloniales

Dans son article intitulé « Les parentés narratives dans l'œuvre de Tierno Monénembo », Anthony Mangeon¹⁴⁶ avance l'idée du manque de dédicace¹⁴⁷ dans *L'aîné des orphelins* et interprète ce « manque » comme une manifestation d'une « rupture anthropologique de tout lien » caractéristique de tout acte de génocide. « *L'aîné des orphelins*, énonce Mangeon, roman d'un enfant pris dans la tourmente du génocide rwandais, s'abstient quant à lui de toute dédicace, comme pour mieux marquer la rupture anthropologique de tout lien – filial, familial, tribal ou amical – qui intervient au cœur de cette catastrophe... » (2020 : 50) Certes, la rupture des liens anthropologiques, entre autres, fait partie intégrante de l'étrangeté du crime de génocide : ce dernier se conçoit, se consomme et s'entretient dans la discorde. La scénographie de *L'aîné des orphelins*, cependant, n'est pas complètement obscurcie par la Discorde tout comme elle n'est non plus sous l'égide totale d'Éris : un peu comme en contraste avec l'idée de rupture des liens filiaux ou familiaux susmentionnée, elle est aussi dominée par la mise en relief, d'une part, de l'hybridité identitaire caractéristique non seulement du couple mixte de

¹⁴⁶ Mangeon, Anthony. « Les parentés narratives dans l'œuvre de Tierno Monénembo. » *Études littéraires africaines* 49 (2020) : 47–65.

¹⁴⁷ Selon Mangeon, tous les romans monémembiens comportent une dédicace à l'exception de *L'aîné des orphelins*. Cependant, les deux versions de *L'aîné des orphelins* que nous avons consultées – i.e. celle publiée aux éditions du Seuil (2000) et celle dont l'éditeur est Points (2005) – comportent chacune une dédicace que voici : « À la mémoire d'Issata, Pour Clément, pour Jean Mukimbiri, pour le bon docteur Rufuku, pour Alice, Valentine et Laetitia, les trois tigresses de Kigali dont la beauté et la force ont su repousser la mort. Pour les Rwandais, Twas, Hutus ou Tutsi ... et vivants de préférence. » (LAO, 11)

Théoneste Nsenghimana (père) de l'ethnie hutu et Axelle Kabarungi (mère) de l'ethnie tutsi mais aussi de leurs enfants qui sont ethniquement hybrides, à savoir Faustin Nsenghimana, le protagoniste, et de sa fratrie constituée par Esther, Donatienne et Ambroise (LAO, 72) et, d'autre part, du sort de l'entité familiale des Nsenghimana. Tout au long du récit, en effet, et ce que ce soit durant le génocide ou après ce dernier, l'on voit que Faustin, le protagoniste « hutsi » – i.e. l'hybride d'un Hutu et d'une Tutsi ou vice versa –, est pris entre le marteau et l'enclume tandis qu'il lutte éperdument avec plus ou moins de succès pour sa survie dans une société hantée par le clivage ethnique entre Hutu et Tutsi¹⁴⁸.

Contrairement à ses autres romans, l'on pourrait dire que *L'ainé des orphelins* a été écrit sur commande, car c'est dans le cadre du projet « Rwanda : Écrire par devoir de mémoire¹⁴⁹ » que Tierno Monénembo a publié ce roman sur le génocide rwandais de 1994. Au Rwanda, signalons-le en passant, le discours divisionniste des ethnologues et explorateurs européens basé sur l'« hypothèse hamitique » et la politique coloniale allemande puis belge de « diviser pour régner » qui s'en est inspiré, ont exacerbé la

¹⁴⁸ Il importe de signaler d'emblée que, comme je suis citoyen rwandais d'ethnie hutu mais ayant des parents tutsi au sens large, et que non seulement j'étais au Rwanda avant et durant le génocide rwandais de 1994 mais aussi j'ai survécu des massacres commis contre des réfugiés rwandais hutu et tutsi au Congo Kinshasa, l'histoire que véhicule *L'ainé des orphelins* est, pour ainsi dire, mon histoire ; j'avais 18 ans en 1994. Depuis lors, je cherche sans cesse à comprendre la raison pour laquelle le drame rwandais dont je suis le survivant constitue toujours une énigme sinon un sujet tabou souvent interdit aux chercheurs objectifs. Pour moi, ce fait n'est pas sans rappeler le malheureux sort de Vérité de la fable de Théoneste dans *L'ainé des orphelins* : « Mensonge et Vérité sont les premiers habitants de la terre. Vérité est le frère aîné mais comme Mensonge est le plus doué, eh bien, c'est lui qui mène le monde. » (LAO, 104)

¹⁴⁹ «In 1998, a group of ten African writers from eight different nations visited the Rwandan capital, Kigali, as part of the commemorative Fest' Africa project, "Rwanda: écrire par devoir de mémoire". While they were there, the authors were invited to reflect upon, and write about, the 1994 Rwandan genocide. Nine published texts emerged as a result of the project: four novels, two travel narratives, two essays and a collection of poetry». (Hitchcott, 2009 : 151). Si l'on en croit Boubacar Boris Diop (voir son article « Génocide et devoir d'imaginaire. » *Revue d'Histoire de la Shoah* 190. 1 (2009) : 365-381), les œuvres issues de cette initiative sont les suivantes : Ilboudo, Monique. *Murekatete*. Bamako : Le Figuier/Fest' Africa, 2000 ; Tadjou, Véronique. *L'ombre d'Imana, voyage au bout du Rwanda*. Arles : Actes Sud, 2000 ; Lamko, Koulsy. *La Phalène des collines*. Paris : Le Serpent à plumes, 2002 ; Djedanoum, Nocky. *Nyamirambo*. Bamako : Le Figuier/Fest' Africa, 2000 ; Mwangi, Meja. *Great sadness*, non publié ; Waberi, Abdourahman. *Moisson de crânes*. Paris : Le Serpent à plumes, 2000 ; Monenembo, Tierno. *L'Ainé des orphelins*. Paris : Seuil, 2000 ; Rurangwa, Jean-Marie Vianney. *Le Génocide des Tutsi expliqué à un étranger*. Bamako : Le Figuier/Fest' Africa, 2001 ; Kayijamahe, Venuste. *France-Rwanda : les coulisses du génocide, Témoignage d'un rescapé*. Paris, Esprit Frappeur/Dagorno, 2003 ; Boris Diop, Boubacar. *Murambi, le livre des ossements*. Paris : Stock, 2000.

zizanie entre deux grands groupes de la population rwandaise que sont les Hutu et les Tutsi¹⁵⁰ – respectivement 91.1% et 8.4% de la population rwandaise –, et ne cessent même aujourd’hui de plonger le pays dans un gouffre sans fond¹⁵¹. Et vu le caractère à la fois politique et international que revêt le crime de génocide, il importe de souligner que, sur le génocide rwandais de 1994, Boutros Boutros-Ghali¹⁵² qui était le Secrétaire général de l’ONU à cette époque-là accuse sans ambiguïté les Américains tout comme les Anglais d’avoir délibérément laissé des « tueurs » faire librement : « Les États-Unis se sont refusés à toute action pour mettre fin au génocide au Rwanda. [...] Les États-Unis, avec l’appui énergique de la Grande-Bretagne, ont tout fait pour empêcher la mise en place au Rwanda d’une force des Nations Unies, et ils y sont parvenus. La communauté internationale n’a pas fait grand-chose – ou même n’a rien fait du tout – pendant que les massacres se poursuivaient au Rwanda » (1999 : 194 ; 207). Dans leur refus d’intervention, cependant, les Américains et les Anglais n’étaient pas seuls, car ils étaient de connivence avec le Front Patriotique Rwandais – Inkotanyi (le FPR-Inkotanyi), ce mouvement rebelle qui était en partie constitué par des réfugiés rwandais tutsi enrôlés officiellement dans l’armée régulière de l’Ouganda et qui, depuis le 1er octobre 1990, était en guerre contre les Forces Armées Rwandaises (les FAR) et avait toujours sa base arrière en Ouganda. Dans la Déclaration que le Bureau politique du FPR-Inkotanyi, par l’entremise de Gerald Gahima et Claude Dusaidi¹⁵³, a adressée à l’ONU en date du 30

¹⁵⁰ Voir a) Catherine Coquio. *Rwanda : le réel et les récits*. Paris : Belin, 2004. Dans cet ouvrage, Coquio revisite « les sources d’un imaginaire exotique porteurs d’une idéologie à terme génocidaire » (22) où des explorateurs, missionnaires et colonisateurs ont souligné la supériorité des Tutsi sur les Hutu car les premiers étaient d’origine hamitique et, partant, considérés comme des « nègre[s] blanc[s] » (36) et donc partenaires de choix des colons ; b) Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton, NJ: University of Princetown Press, 2001.

¹⁵¹ Purdeková, Andrea, and David Mwambari. “Post-Genocide Identity Politics and Colonial Durabilities in Rwanda.” *Critical African Studies*, vol. ahead-of-print, no. ahead-of-print, Routledge, 2021:1–19. Purdekova et Mwambari stipulent que « despite explicit attempts to remove the vestiges of colonialism, the colonial past endures, in everyday expressions of identity as well as in grand policies of its reformulations » (2021: 1).

¹⁵² Voir Boutros Boutros-Ghali. *Mes années à la maison de verre*. Paris : Fayard, 1999.

¹⁵³ Voir Gerald Gahima et Claude Dusaidi. « Statement by the Political Bureau of the Rwandese Patriotic Front on the proposed Deployment of a U. N. Intervention Force in Rwanda. » *Front Patriotique Rwanda / Rwandese Patriotic Front*. New York, April 30, 1994. Disponible sur <<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB117/Rw29.pdf>>

avril 1994, c'est-à-dire vingt-quatre jours seulement après le début des massacres atroces, ce mouvement rebelle s'est catégoriquement opposé à toute intervention de la communauté internationale, intervention onusienne que sollicitait le Gouvernement provisoire instauré à Kigali après l'assassinat du président rwandais Juvénal Habyarimana survenu le 6 avril 1994 et qui, depuis, a été classé sans suite. Voici un extrait de la Déclaration ci-haut mentionnée :

The time for U.N. intervention is long past. The genocide is almost completed. Most of the potential victims of the regime have either been killed or have since fled. [...] The Rwandese Patriotic Front regards the proposed U.N. intervention as deliberate attempt to manipulate the U. N. process and machinery to protect and support the murderers who constitute the provisional government. Consequently, the Rwandese Patriotic Front hereby declares that it is categorically opposed to the proposed U. N. intervention force and will not under any circumstances cooperate in its setting up and operation. (Gahima et Dusaidi, 1994: 4)

Dans cette même Déclaration, le FPR-Inkotanyi réitère ainsi son opposition à l'intervention de l'ONU durant le génocide et les massacres: « In view of the forgoing the Rwandese Patriotic Front: a) Calls upon the U. N. Security Council not to authorize the deployment of the proposed force as U. N. intervention at this stage can no longer serve any useful purpose as far as stopping the massacres is concerned » (Ibid, 4). C'est en fait pour ces raisons que non seulement le peuple rwandais n'a pas été secouru par l'ONU – rappelons que les 2300 casques bleus de la Mission des Nations Unies pour l'assistance au Rwanda (MINUAR) que commandait le général canadien Romeo Dallaire¹⁵⁴ depuis octobre 1993 ont abandonné les Rwandais quelques jours seulement après l'attentat susmentionné du 6 avril 1994 et le début des massacres et des combats acharnés, en

¹⁵⁴ Sur le bilan désastreux de la MINUAR, voir a) Dallaire, Romeo. *J'ai serré la main du diable : La faillite de l'humanité au Rwanda*. Montréal : Libre expression, 2003 ; b) Booh Booh, Jacques-Roger. *Le patron de Dallaire parle. Révélation sur les dérives d'un général de l'ONU au Rwanda*. Paris : Duboiris, 2005.

laissant leur logistique au FPR – mais que le génocide rwandais sur lequel porte *L'ainé des orphelins* a été commis librement mais cyniquement.

Comparé à la plupart des récits sur le génocide au Rwanda d'une part, et au reste des œuvres de fictions issues du projet *Rwanda : Écrire par devoir de mémoire* cité plus haut de l'autre, le roman *L'ainé des orphelins* sort du « schéma manichéen »¹⁵⁵ que ces derniers semblent épouser lors qu'ils mettent en scène des « tueurs hutu » d'un côté et des « victimes tutsi » de l'autre. Sur le non-respect dudit schéma manichéen dans *L'ainé des orphelins*, d'une part, Josias Semujanga¹⁵⁶ note que, du fait que Monénembo a choisi de représenter une scène imaginaire plutôt qu'une représentation mimant une scène réelle du génocide, le schéma narratif du roman n'établit pas « clairement *la limite entre le monde des bourreaux et celui des victimes* » (2008 : 94. Je souligne.) ; et, d'autre part, Semujanga précise que « [l]e style de ce roman se caractérise par la création de personnages tragiques et absurdes qui, inexplicablement, n'entrent pas dans les cadres prévus par la *doxa* sur la fiction du génocide » (2008 : 96). Or, primo, d'après les dires de Boutros Boutros-Ghali d'une part et de la Déclaration du FPR-Inkotanyi d'autre part tels que mentionnés plus haut, le génocide au Rwanda revêt un caractère particulier ; secundo, lors du génocide des Tutsi et des massacres commis contre des Hutu au Rwanda¹⁵⁷, ces deux mondes bien délimités dont Semujanga regrette l'absence chez Monénembo, n'ont pratiquement pas existé. Et, paradoxalement, la *doxa* sur le génocide au Rwanda et ce particulièrement depuis 2008, est basée sur ces deux mondes à la fois

¹⁵⁵ Je souligne. Il s'agit d'un schéma qui, durant le génocide des Tutsi et d'autres massacres au Rwanda en avril-juillet 1994, range des Hutu du côté des bourreaux et des Tutsi du côté des victimes, ce qui, comme nous le verrons dans la suite, n'a rien à voir avec la réalité.

¹⁵⁶ Voir : Semujanga, Josias. « Les méandres du récit du génocide dans *L'ainé des orphelins*. » *Études Littéraires* 35.1 (2003) : 101–15 ; Semujanga, Josias. « *L'ainé des orphelins*. Au-delà du bien et du mal ou la quête d'une parole sur le génocide. » *Le génocide, sujet de fiction ? Analyse des récits du massacre des Tutsi dans la littérature africaine*. Québec : Éditions Nota Bene, 2008 : 71-97.

¹⁵⁷ Sur ces massacres des Hutu par le FPR-Inkotanyi en 1994, voir a) Howard W. French and Jeffrey Gettleman. «Dispute Over U.N. Report Evokes Rwandan Déjà Vu. » *New York Times*. September 30, 2010 ; [cet article contient beaucoup d'hyperliens donnant accès à des documents importants sur la guerre et des massacres au Rwanda, au Burundi et au Congo Kinshasa]; b) Straus, Scott, and Lars. Waldorf. *Remaking Rwanda: State Building and Human Rights after Mass Violence*. Madison : University of Wisconsin Press, 2011.

fictifs, malsains et fatals. Depuis 2008 donc, cette doxa veut faire croire au monde entier que durant le génocide des Tutsi et des massacres contre des Hutu dits modérés au Rwanda, tous les Hutu étaient des bourreaux alors que tous les Tutsi étaient des victimes, et que c'est le FPR-Inkotanyi qui a arrêté ce génocide quand il a pris le contrôle de Kigali, la capitale du Rwanda, le 4 juillet 1994. Et quiconque agit contre cette doxa, est vite taxé de négationnisme, de révisionnisme ou de minimiser le génocide des Tutsi, pour ne citer que cela¹⁵⁸. Cependant, le nombre de témoins, de chercheurs ou d'écrivains non

¹⁵⁸ Il importe de mentionner ici deux autres moyens uniques auxquels le FPR-Inkotanyi recourt pour étouffer des voix des ressortissants rwandais ainsi que celles des étrangers pouvant contredire sa version des massacres de masse de 1994. En effet, il s'avère impérieux pour nous de souligner le « Serment de loyauté », une pratique singulière au FPR-Inkotanyi que beaucoup de chercheurs s'intéressant à la guerre, au génocide et à l'après-génocide au Rwanda passent sous silence, alors que cette pratique a joué et joue encore un rôle crucial aussi bien dans l'absence d'opposition dans l'exécution des politiques de ce mouvement que dans le maintien du « système de propagande occidental sur le Rwanda » (Herman & Peterson, 2014 : 4^e de couverture) d'une part, ainsi que dans la réduction au silence – sinon à néant – des Rwandais qui osent contredire la mise en discours officielle desdits massacres de masse, d'autre part. Sur l'historique et la portée dudit « Serment de loyauté », Michela Wrong écrit : « Back when the RPF had been an underground movement, members took a bloodcurdling oath on joining. « I solemnly swear, before everyone present, that I will work for the RPF family, that I will always defend its interests, and that, if I divulge its secrets, I will be decapitated like any other traitor », it read. The message was clear : « Betray us and you die. » (2021 : 67) Ce Serment de loyauté que le FPR-Inkotanyi maintient suspendu au-dessus de la tête de la plupart des Rwandais comme l'épée de Damoclès les contraignant de ne répéter et ne dire que ce qu'il [le FPR] veut sous peine d'être tué, et qui en fait plus un mouvement terroriste œuvrant à l'échelle internationale qu'un parti politique se limitant à des visées nationales, reste d'actualité. C'est du moins ce qu'atteste le reportage du 18 novembre 2020 du journaliste Andrew Harding de la BBC, reportage portant sur une cérémonie de prestation de serment qui a eu lieu en Angleterre et dont voici l'extrait : « If I betray you or stray from the RPF's plans and intentions, I would be betraying all Rwandans and must be punished by hanging », the group says in Kinyarwanda while also promising to fight « enemies of Rwanda, wherever they may be. » Disponible sur < <https://www.bbc.com/news/world-africa-54801979>>. Si la plupart des Rwandais sont pris en otage par le FPR-Inkotanyi grâce au Serment de loyauté, les étrangers eux le sont grâce au chantage unique en son genre, car centré sur le sexe. Des étrangers, quels que soient leurs rangs sociopolitiques, reçoivent en « 'cadeaux' [...] des 'hirondelles' rwandaises, ces jolies filles » que Honoré N'ganda Nzambo, dans *Crimes organisés en Afrique centrale* (2004), qualifie de « commando de charme » et dont il décrit les exploits comme suit : « Ces 'hirondelles' opèrent encore aujourd'hui, au service du lobby tutsi, au sein des organismes internationaux, des gouvernements européens et des associations les plus puissants de ce monde. Très peu de gens connaissent réellement le degré de nuisance de ce commando de charme : ces amazones rwandaises du renseignement ! » (74-75) Ce que N'ganda Nzambo ne mentionne pas ici, c'est que des ébats sexuels entre ces hirondelles rwandaises et ces (puissants) étrangers sont secrètement filmés par le FPR-Inkotanyi qui, par après, utilise des films obscènes ainsi obtenus pour faire chanter ces derniers. En aucun cas, de tels étrangers ne peuvent pas résister aux extorsions du FPR-Inkotanyi ni contredire ce qu'il énonce comme parole d'évangile sur les massacres de masse de 1994 ou sur d'autres exactions commises à l'intérieur tout comme à l'extérieur du Rwanda. C'est ainsi que les puissants occidentaux se retrouvent capturés dans les filets du système de propagande occidental sur le génocide rwandais qu'ils ont eux-mêmes créé au grand profit du FPR-Inkotanyi. Cependant, comme nous allons le voir, devant les données chiffrées du Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 1991 au Rwanda, la doxa sur le génocide rwandais ne résiste pas à l'analyse critique.

seulement intéressés par la mise en discours du génocide des Tutsi et des massacres des Hutu au Rwanda mais surtout soucieux de ce « respect des faits » et de cette « lucidité sur le degré de validité des résultats » que préconise Jacques Monod dans *Pour une éthique de la connaissance* (1988), ne cesse d'augmenter¹⁵⁹ surtout que « le délai l'accès aux archives publiques » (Castoriadis, 1999 : 184) des démocraties occidentales relatives à la guerre proxy de 1990 et au génocide de 1994 au Rwanda a déjà commencé à expirer¹⁶⁰. Quant aux massacres qui ont été commis au Congo Kinshasa par le FPR-Inkotanyi non seulement contre des réfugiés rwandais hutu mais aussi contre des citoyens congolais de l'ethnie hutu, un rapport ad hoc du Haut-Commissariat aux droits de l'homme (HCDH) de l'ONU a été publié le 1^{er} octobre 2010¹⁶¹. Le paragraphe 31 dudit rapport stipule que :

Si elle est prouvée, la nature en apparence systématique, méthodologique et préméditée des attaques répertoriées contre les Hutu est également révélée par les incidents répertoriés : ces attaques se sont déroulées dans chaque localité où des réfugiés ont été prétendument dépistés par

¹⁵⁹ Voici quelques œuvres d'auteurs qui ont entrepris de contourner la doxa sur le génocide au Rwanda : Villiers, Gerard de. *Enquête sur un génocide* (roman policier). Paris : Malko Productions, 2000 ; Onana, Charles., and Déo. Mushayidi. 2002. *Les secrets du génocide rwandais : enquête sur les mystères d'un président*. Paris : Duboiris, 2002. Philpot, Robin. *Ça ne s'est pas passé comme ça à Kigali*. Montréal : Les Intouchables, 2003 ; Ruzibiza, Abdul Joshua, and Claudine. Vidal. *Rwanda, l'histoire secrète*. Paris : Éditions du Panama, 2005 ; Philpot, Robin. *Rwanda : Crimes, mensonges et étouffement de la vérité*. Montréal : Les Intouchables, 2007 ; Ndagijimana, JMV. *Paul Kagame a sacrifié les Tutsi*. Paris: Éditions la Pagaie, 2009; Del Ponte, Carla. *Madame Prosecutor: Confrontations with Humanity's Worst Criminals and the Culture of Impunity: A Memoir*. English language ed., New York : Other Press, 2009 ; Noël Ndanyuzwe. *La guerre mondiale africaine : la conspiration anglo-américaine pour un génocide au Rwanda : enquête dans les archives secrètes de l'armée nationale ougandaise*. Lille: Sources du Nil, 2014; Rever, Judi. *In Praise of Blood: The Crimes of the Rwandan Patriotic Front*. Toronto : Random House Canada, 2018 ; Rever, Judi. *Rwanda : L'éloge du sang*. Paris: Max Milo, 2020; Wrong, Michela. *Do Not Disturb: The Story of a Political Murder and an African Regime Gone Bad*. New York: Public Affairs, 2021, et Sundaram, Anjan. *Bad News: Last Journalists in a Dictatorship*. Toronto : Random House Canada, 2016.

¹⁶⁰ En Angleterre et en France, ce délai est de trente et de cinquante ans, respectivement (Castoriadis, 1999 : 184), alors qu'aux États-Unis d'Amérique le délai peut être de vingt, vingt-cinq, trente ou cinquante ans selon la nature des archives (David J. Mengel, 2007 : 6, 11).

¹⁶¹ HCDH. « République démocratique du Congo 1993-2003 - Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République démocratique du Congo. » *Rapport du projet mapping de l'ONU*. Août 2010. Disponible sur <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Countries/CD/DRC_MAPPING_REPORT_FINAL_F_R.pdf>

l'AFDL¹⁶²/APR¹⁶³ sur une très vaste étendue du territoire. La poursuite a duré des mois, et à l'occasion, l'aide humanitaire qui leur était destinée aurait été sciemment bloquée, notamment en Province Orientale, les privant ainsi d'éléments indispensables à leur survie. *Ainsi les attaques en apparence systématiques et généralisées décrites dans le présent rapport révèlent plusieurs éléments accablants qui, s'ils sont prouvés devant un tribunal compétent, pourraient être qualifiés de crimes de génocide.* (HCDH, 2010 : 15. Je souligne.)

On ne peut pas parler spécifiquement de la posture du roman *L'aîné des orphelins* vis-à-vis de la doxa sur le génocide des Tutsi au Rwanda, sans parler de l'évolution de cette dernière dans le temps. Et la réalité est que, depuis 1994, la doxa sur le génocide a été modifiée suivant les changements que la politique mémorielle du FPR-Inkotanyi, le parti au pouvoir au Rwanda, subissait. Lors de la première commémoration du génocide du 7 avril 1995, le génocide des Tutsi et les massacres des Hutu étaient commémorés ensemble et tous les deux se reflétaient dans une même expression, tel que Rémi Korman¹⁶⁴ le précise : « L'expression '*Itsembabwoko n'itsembatsemba*' (génocide et massacres) renvoie alors clairement au génocide commis contre les Tutsi ainsi qu'aux massacres de Hutu pour des raisons politiques, les deux étant considérés comme indissociables » (2014 : 90). Le même auteur ajoute que cette pratique était « [e]n accord avec la logique d'Union nationale du nouveau gouvernement » (Korman, 2015 : 173)¹⁶⁵ qui, effectivement, s'appelait à l'époque le « gouvernement d'Union nationale » (Korman, 2014 : 87) et qui assurait une certaine transition. La fin de la transition, cependant, coïncide avec l'avènement d'une nouvelle politique mémorielle d'autant plus que le génocide contre des Tutsi et sa mémoire devenaient de plus en plus « un des

¹⁶² Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo.

¹⁶³ Armée Patriotique Rwandaise (armée nationale rwandaise de 1994 à 2002).

¹⁶⁴ Korman, Rémi. « L'État rwandais et la mémoire du génocide. Commémorer sur les ruines (1994-1996). » *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 122. 2 (2014) : 87-98.

¹⁶⁵ Korman, Rémi. « Itsembatsemba. » *Témoigner. Entre histoire et mémoire* 121 (2015) : 173-174.

principaux piliers de légitimation politique du gouvernement » (Korman, 2014 : 98) du FPR-Inkotanyi, gouvernement qui accusait de plus en plus un caractère dictatorial¹⁶⁶. Ainsi, comme le précise Korman, la nouvelle politique mémorielle s'est aussi accompagnée de nouvelles dénominations des massacres des Tutsi et des Hutu au Rwanda entre le 6 avril 1994 et le 4 juillet 1994 :

[L]a fin du gouvernement de transition et l'évolution politique du Rwanda engendrent de nouvelles dénominations officielles. Au début des années 2000, le gouvernement décide de transcrire le concept de génocide en kinyarwanda. Apparaît ainsi dans la nouvelle Constitution de 2003 l'expression de *jenoside*. Cette dernière est enfin remplacée en 2008 par l'expression de génocide contre les Tutsi (*jenoside yakorewe abatutsi*). (2015 : 121)

Il faudra attendre dix ans pour que l'ONU fasse une modification à la dénomination utilisée pour commémorer des massacres de 1994 au Rwanda, modification datant du 23 janvier 2018 et qui s'est faite sans vote, surtout que les États-Unis d'Amérique et la Grande-Bretagne se sont opposés et restent opposés d'ailleurs à cette modification :

L'Assemblée générale des Nations Unies adopte sans vote une décision par laquelle elle change le nom du 7 avril qui, de la « Journée internationale de réflexion sur le génocide au Rwanda », devient « Journée internationale de réflexion sur le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994. » Cette décision, présentée par le Rwanda, rappelle que, durant le

¹⁶⁶ Pour de plus amples informations sur ce caractère dictatorial du régime du FPR, voir ce rapport récent publié la Fédération Internationale des Droits de l'homme : FIDH. *Rwanda L'espace démocratique, otage du Front patriotique rwandais (FPR) Violations des droits humains en 2022*. Disponible sur < https://www.scribd.com/document/585682214/FIDH-Rwanda-L-espace-democratique-otage-du-Front-patriotique-rwandais-FPR-Violations-des-droits-humains-en-2022#download&from_embed>. Entre autres, « La Fédération internationale pour les droits humains (FIDH) dénonce les attaques contre les libertés et les droits fondamentaux commises en toute impunité par le FPR, et le silence complice des partenaires internationaux du Rwanda qui préfèrent fermer les yeux sur ces violations. » (Ibid.)

génocide, des Hutus et d'autres personnes s'étant opposés au génocide ont également été tués.¹⁶⁷

Cette résolution venait en remplacement de la résolution du 23 décembre 2003 qui, elle, se lisait comme suit :

L'Assemblée générale des Nations Unies adopte la résolution (A/RES/58/234) proclamant le 7 avril Journée internationale de réflexion sur le génocide au Rwanda et « encourage les États Membres, les organismes des Nations Unies et les autres organisations internationales compétentes ainsi que les organisations de la société civile à observer la Journée internationale, notamment en organisant des cérémonies spéciales et des activités à la mémoire des victimes du génocide au Rwanda. (Ibid.)

Le 23 avril 2020, l'Ambassadeur Kelly Craft, représentant permanent des États-Unis aux Nations Unies, a ainsi réaffirmé l'opposition de son pays à la nouvelle appellation des massacres qui ont eu lieu au Rwanda en 1994 :

The United States remains committed to supporting the people of Rwanda in their efforts to preserve the evidence of the 1994 genocide. Indeed, one of the strongest measures we can take to prevent mass atrocities from occurring again is to preserve the history of what has taken place and to properly capture the scope of the acts committed.

As such, *the United States is concerned that changes made to the text – starting in 2018 and extended today – narrow the focus of the resolution to*

¹⁶⁷ Voir, à ce sujet, ONU. « Programme de communication sur le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994 et l'ONU. » Disponible sur < [https://www.un.org/fr/preventgenocide/rwanda/day-of-reflection.shtml#:~:text=L'Assembl%C3%A9e%20g%C3%A9n%C3%A9rale%20des%20Nations%20Unies%20adopte%20la%20r%C3%A9solution%20\(A,que%20les%20organisations%20de%20la](https://www.un.org/fr/preventgenocide/rwanda/day-of-reflection.shtml#:~:text=L'Assembl%C3%A9e%20g%C3%A9n%C3%A9rale%20des%20Nations%20Unies%20adopte%20la%20r%C3%A9solution%20(A,que%20les%20organisations%20de%20la)> ou Nations Unies. Assemblée Générale. Rwanda : projet de décision. Journée internationale de réflexion sur le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994. Disponible sur <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/N17/439/57/PDF/N1743957.pdf?OpenElement>.

*the Genocide against the Tutsi in Rwanda and fail to fully capture the magnitude of the violence that was committed against other groups. Many Hutu and others were also killed during the genocide, including those murdered for their opposition to the atrocities that were being committed. Failing to honor and remember these victims presents an incomplete picture of this dark part of history.*¹⁶⁸

Abondant dans le sens de l’Ambassadeur Kelly Craft, lors de sa visite du 11 août 2022 à Kigali, le Secrétaire d’État américain Antony J. Blinken, en plus de ne pas utiliser cette nouvelle appellation lorsqu’un journaliste lui a posé une question y relative ci-après, il préconise plutôt « toute reconnaissance appropriée de l’Histoire » du génocide au Rwanda :

Today, the United States remains the only country in the world that has deliberately refused to adopt the official definition of the genocide, the 1994 genocide against the Tutsi. Now, what’s the logic behind this deliberate stubbornness of the U.S. not adopting the genocide? Yet as you said you stand by Rwanda. Thank you.¹⁶⁹

Voici la réponse du Secrétaire Blinken:

And when it comes to recognition of the genocide and the horrors committed, we’ve been very clear about that. I’ll have an opportunity to visit the memorial in just a few hours and to continuously take note, to take account of the almost unfathomable suffering of so many people that remains present in people’s lives. And *we’ll continue to work at the*

¹⁶⁸ Kelly Craft. “Explanation of Position on the UN General Assembly Resolution on the Rwandan Genocide.” *U.S. Mission to the United Nations*. New York. April 23, 2020. Disponible sur <https://usun.usmission.gov/explanation-of-position-on-the-un-general-assembly-resolution-on-the-rwandan-genocide/> Consulté le 14 août 2020.

¹⁶⁹ Voir US Department of State. “Secretary Antony J. Blinken and Rwandan Foreign Minister Vincent Biruta at a Joint Press Availability Remarks.” Disponible sur < <https://www.state.gov/secretary-antony-j-blinken-and-rwandan-foreign-minister-vincent-biruta-at-a-joint-press-availability/>>

United Nations for every appropriate recognition of history, even as we do everything possible every single day to make sure that that history is never repeated. (Ibid. Je souligne.)

Il importe de souligner que, depuis que la plus récente doxa sur les massacres du 6 avril au 4 juillet 1994 est préconisée par le gouvernement du FPR-Inkotanyi en 2008, la représentation et la mise en discours des massacres des Hutu commis par les miliciens Interahamwe d'une part et par le FPR-Inkotanyi d'autre part, étaient au départ découragées voire prohibées ; depuis 2018, une telle représentation et une telle mise en discours constituent un crime – « Négation du génocide » ou « minimisation du génocide » – punissable par la *Loi N° 59/2018 DU 22/8/2018 relative au crime d'idéologie du génocide et infractions connexes*¹⁷⁰. Or, dans la Déclaration du Bureau politique du FPR-Inkotanyi susmentionnée, ce dernier souligne des tueries aussi bien des Tutsi que des Hutu et le confirme comme suit devant le Conseil de sécurité de l'ONU :

Although the Tutsi community has been singled out as a candidate for extermination, Rwandese of other ethnicities have equally been victims of the atrocities. Tens of thousands of Hutus have died because they belonged to opposition parties. Indeed the majority of prominent public personalities who were executed were Hutus. The false perception that this is an ethnic conflict needs to be corrected. (Gahima & Dusaidi, 1994 : 2)

Mais il n'y a pas que la caractérisation et la nature du conflit rwandais qu'il faut rectifier. Aussi faudrait-il corriger, dans la doxa tant nationale qu'internationale sur le génocide au Rwanda, le primat de la rhétorique sur l'arithmétique, primat qui a pour effet la propagation des statistiques fallacieuses basées sur une estimation falsifiée à dessein

¹⁷⁰ Voir la *Loi N° 59/2018 du 22/8/2018 relative au crime d'idéologie du génocide et infractions connexes* (disponible sur < <https://rwandalii.africanlii.org/content/official-gazette-n%C2%BA-special-2592018>>) surtout dans ses articles 5 et 6. Ex. : Article 5: Négation du Génocide : Une personne qui, en public, commet un acte visant à (alinéa 2°) déformer la vérité sur un génocide dans le but de tromper le public ; (alinéa 3) affirmer qu'il y a eu double génocide au Rwanda. Article 6 : Minimisation du génocide : Une personne qui en public et intentionnellement, manifeste un comportement visant à (3) donner de mauvaises statistiques sur les victimes du Génocide : commet une infraction.

des victimes tutsi du génocide rwandais. En effet, c'est en avril 1994 que, sous la houlette du Département de Démographie de l'Université de Montréal, les résultats définitifs du *Recensement Général de la Population et de l'Habitat qui a eu lieu au Rwanda au 15 aout 1991*¹⁷¹ ont été publiés. Dans ces résultats, les trois composantes ethniques de la population rwandaise sont chiffrés comme suit :

Le 2^{ème} Recensement Général de la Population a montré qu'au 15 aout 1991, la population de la République rwandaise s'élevait à 7.157.551 habitants dont 48,7% d'hommes contre 51,3% de femmes. Les étrangers représentent 0,1% de la population résidente. Dans la population ayant la nationalité rwandaise, 6.467.763 (91,1%) sont des Hutu, 597.459 (8,4%) des Tutsi et 29.090 (0,4%) des Twa. (Ministère du Plan, 1994 : 357.)

Alors, d'où viennent des statistiques estimant à 800 mille, à un million, voire à près de deux millions le nombre des Tutsi victimes du génocide rwandais de 1994 ?

Bien qu'elle ne repose pas sur une étude quantitative objective, la première officialisation du nombre de 800 mille comme victimes des massacres de masse d'entre avril et juillet 1994 est retracée dans le rapport qu'Ingvar Carlsson, Han Sung-Joo et Rufus M. Kupolati¹⁷² ont publié en date du 15 décembre 1999 au terme d'une enquête indépendante qu'ils avaient menée au Rwanda depuis le 17 juin 1999 à la demande de M. Kofi A. Annan, le Secrétaire Général de l'ONU à l'époque. Les statistiques des victimes apparaissent ainsi dans l'incipit même dudit rapport :

¹⁷¹ Voir Rwanda. Commission nationale de recensement, Rwanda. Ministère du plan. *Recensement général de la population et de l'habitat au 15 août 1991. Résultats définitifs*. Kigali : Le Service, 1994. Disponible sur [chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcglclefindmkaj/https://francegenocidetutsi.org/19910815RecensementGeneralPopulation.pdf](https://francegenocidetutsi.org/19910815RecensementGeneralPopulation.pdf) >

¹⁷² Voir Ingvar Carlsson, Han Sung-Joo et Rufus M. Kupolati. *Report of the Independent Inquiry into the actions of the United Nations during the 1994 genocide in Rwanda*. Disponible sur [chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcglclefindmkaj/https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/POC%20S19991257.pdf](https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/POC%20S19991257.pdf) > Consulté le 10 décembre 2022.

Approximately 800,000 people were killed during the 1994 genocide in Rwanda. The systematic slaughter of men, women and children which took place over the course of about 100 days between April and July of 1994 will forever be remembered as one of the most abhorrent events of the twentieth century. Rwandans killed Rwandans, brutally decimating the Tutsi population of the country, but also targeting moderate Hutus. Appalling atrocities were committed, by militia and the armed forces, but also by civilians against other civilians. (1999 :1)

Trois ans après le rapport d'Ingvar Carlsson et al., d'un côté, certaines puissantes personnalités politiques ont entrepris une mise en discours du génocide rwandais qui suit un schéma manichéen et, partant, range les 800,000 victimes exclusivement du côté des Tutsi. C'est le cas de Samantha Power¹⁷³ qui, en 2002, écrit: « Rwandan Hutus in 1994 could freely, joyfully, and systematically slaughter 8,000 Tutsi a day for 100 days without any foreign interference. » (503) De l'autre côté, le gouvernement rwandais dirigé par le FPR-Inkotanyi a lui aussi commencé à gonfler les statistiques des victimes tutsi en faisant fi des données du Recensement Général de la Population et de l'habitat de 1991. Si l'on en croit le site de la Commission Nationale de Lutte contre le Génocide (CNLG), de telles statistiques gonflées sont toujours d'actualité :

Un grand nombre de personnes ont été tuées en quelques jours (*environ 1 070 014 Tutsi tués en seulement 100 jours*), comme l'a montré le Ministère de l'Administration locale (MINALOC) dans ses recherches de 2002. Cependant, après cette période, de nombreux autres corps de victimes du génocide ont été retrouvés grâce à des informations fournies lors des juridictions Gacaca ou à des informations fournies par des personnes individuelles. *D'autres corps ont été retrouvés par d'autres moyens, notamment lors de la construction de routes et de bâtiments. Cela montre*

¹⁷³ Voir Power, Samantha. *"A Problem from Hell": America and the Age of Genocide*. New York: Basic Books, 2002.

*que le génocide perpétré contre les Tutsi a fait plus d'un million de victimes. (Je souligne.)*¹⁷⁴

Dans la foulée, en 2008, des victimes tutsi sont évaluées à près de 2 millions: « the Genocide Survivors Students Association of Rwanda estimated 1,952,087 – and even this total has been superseded by higher (i.e., even more outlandish) estimates” (Herman and Peterson, 2014: 32).

Nonobstant ces statistiques des victimes soi-disant tutsi du génocide rwandais de 1994 trop élevées, la même Commission nationale de lutte contre le génocide (CNLG) au Rwanda publie que les sept (7) sites mémoriaux du Génocide contre des Tutsi qui sont sous son contrôle, abritent environ 480, 000 corps de victimes tutsi, avec le site mémorial de Gisozi – situé au sein de Kigali la capitale du Rwanda – abritant à lui seul 250 000 corps.

À côté de ces statistiques des victimes du génocide rwandais de 1994, il y a aussi des statistiques des survivants tutsi de ce même drame. Si l'on en croit Edwards S. Herman et David Peterson¹⁷⁵, « At one time IBUKA¹⁷⁶ used to claim that the number of Tutsi survivors in 1994 was 300,000 persons; currently, IBUKA claims the number of Tutsi survivors was ‘nearer to 400,000’” (2014: 33).

Tout compte fait, les statistiques des victimes des massacres de masse de 1994 au Rwanda que publient les diverses instances étatiques ou privées ne sont pas du tout fausses ; mais ce qui est faux c'est que ces mêmes instances, avec l'appui ferme de la communauté internationale, veulent à tout prix faire croire que ceux qui ont péri étaient majoritairement des Tutsi alors que de un un tel nombre de Tutsi n'existait pas au

¹⁷⁴ Voir Republic of Rwanda. National Commission for the Fight Against Genocide. “Particularité du génocide contre les Tutsi au Rwanda. » Disponible sur <https://www.cnlg.gov.rw/index.php?id=80&L=2>

¹⁷⁵ Voir Herman, Edwards S. et David Peterson. *Enduring Lies: The Rwandan Genocide in the Propaganda System, 20 Years Later*. The Real News Book, 2014.

¹⁷⁶ IBUKA (“Remember”) is “a Rwanda-based Tutsi survivors umbrella organization that include 15 organisations in all.” (Herman and Peterson, 2014: 33).

Rwanda à l'époque, de deux, les Rwandais appartenant aux ethnies hutu et twa ont eux aussi succombé – surtout des Hutus – à grand nombre. Seulement, les grandes puissances occidentales ont tout fait pour éviter que cela soit révélé au monde entier. La preuve ? En voici une telle que présentée par Herman et Peterson dans *The politics of genocide*¹⁷⁷ :

An investigation in July and August 1994, sponsored by the UN High Commission for Refugees (UNHCR) to document Hutu massacres of Tutsis, found instead massacres of Hutu civilians in RDF-controlled areas of Rwanda on the order of twenty-five to forty-five thousand, leading the UNHCR to take the extraordinary step of blocking Hutu refugees from returning to Rwanda in order to protect them. Prepared by Robert Gersony¹⁷⁸, the report “concluded that there was ‘an unmistakable pattern of killings and persecutions’ by soldiers of the [RPF] ... ‘aimed at Hutu populations’”, the New York times reported. (2011 : 57)¹⁷⁹

Mais, tout comme ça s'est passé pour l'attentat terroriste qui a coûté la vie aux présidents hutus du Rwanda et du Burundi le 6 avril 1994, attentat qui a déclenché les massacres de masse d'avril-juillet de la même année, le rapport de Robert Gersony a été lui aussi classé sans suite et ce à la demande des puissances occidentales qui parrainaient le RPF/FPR-Inkotanyi. Herman et Peterson l'expriment ainsi:

But the Gersony report « set off a bitter dispute within the world organization and led the Secretary General to demand that the United Nations officials refrain from discussing it”, in an effort to placate the RPF

¹⁷⁷ Voir Herman, Edward S & David Peterson, *The politics of genocide*, New ed. ed (New York: Monthly Review Press, 2011).

¹⁷⁸ Pour les points essentiels du rapport Gersony, voir ce lien : «< chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://graphics8.nytimes.com/packages/pdf/world/gersony_report.PDF> Consulté le 10 décembre 2022.

¹⁷⁹ Sur des massacres qui ont été commis par les soldats du FPR-Inkotanyi, voir cette vidéo où le Général James Kabarebe témoigne que ces soldats avaient une mission de tuer tout ce qui se trouvait sur leur passage : <https://www.facebook.com/charles.kambanda/videos/1266687907207186>

and, more importantly, its Western sponsors. Officially, the report “doesn’t exist” at the United Nations, and Gersony was instructed never to discuss his findings (a ban he has largely respected). (2011 : 57)

La publication du rapport Gersony a donc été interdite mais, en septembre 1994, un mémorandum s’y rapportant a été rédigé et adressé à Warren Christopher qui était Secrétaire d’État américain à l’époque. Gersony et al. soulignent le probable motif de ces massacres des Hutu par le FPR comme suit:

This memorandum added that « the UNHCR team speculated that the purpose of the killings was a campaign of ethnic cleansing intended to clear certain areas in the south of Rwanda for Tutsi habitation. The killings also served to reduce the population of Hutu males and discourage refugees from returning to claim their lands.” The added significance of this campaign was that the south of Rwanda shares a border with northern Burundi, where a majority Tutsi population long has dwelled. (Herman et Peterson, 2011: 57)

Bien que les puissances occidentales de concert avec le FPR-Inkotanyi aient ainsi tout fait pour empêcher la mise en discours des massacres de masse commis contre des Hutu, massacres qui seraient sans doute qualifiés de génocide une fois la justice impartiale daignerait s’en occuper, quelques chercheurs qui ont mené des enquêtes objectives sur ces massacres ont publié de troublants résultats qui contredisent ce que le monde entier considère comme parole d’évangile sur le génocide rwandais. En effet, « U.S. academics Christian Davenport and Allan Stam estimated that more than one million deaths occurred in Rwanda from April through July 1994. They concluded that the “majority of victims were likely Hutu and not Tutsi” (Herman et Peterson, 2011: 58) Et là où Davenport et Stam se gardent de nommer les massacreurs, Edwards S. Herman et David Peterson, quant à eux, rejoignent Gersony et al. (1999) et accusent le FPR-Inkotanyi non seulement d’avoir planifié mais aussi d’avoir trempé dans ces massacres de masse de 1994 :

Davenport and Stam shy away from asserting the most important lesson of their work – not only that the majority of killings took place in those theaters where the RPF “surged”, but also that the RPF was the only well-organized killing force within Rwanda in 1994, and the only one that planned a major military offensive. Clearly, the chief responsibility for Rwandan political violence belonged to the RPF, and not to the ousted coalition government, the FAR, or any Hutu-related group. (2011: 58)

Sur les responsabilités du FPR-Inkotanyi et de ses parrains occidentaux dans le génocide rwandais de 1994, surtout que même au *Tribunal (pénal) international pour le Rwanda* (TPIR) sise à Arusha en Tanzanie aucun des inculpés hutu n’a été accusé de planification dudit génocide, Herman et Peterson persistent et signent ainsi : « we believe that there was in fact a genocide in Rwanda in 1994 – but its brain *was* the RPF, Paul Kagame, and their supportive U.S. and U.K. officials » (2014 : 46). Le Père et expert du TPIR Serge Desouter¹⁸⁰ ainsi que le politologue et journaliste d’enquête Charles Onana¹⁸¹ non seulement abondent dans le sens de Herman et de Peterson mais déplorent la diffusion en aveugle de la version mensongère du génocide rwandais. En tant que connaisseur du drame rwandais, le Père Dessouter énonce :

Nous soutenons que beaucoup de militants des droits de l’homme, journalistes, politiciens, juristes et autres, se sont fait prendre dans le piège et ont accepté aveuglément de prétendues « vérités » et « preuves accablantes » établies par les pouvoirs dominants, sans vérification suffisante. Les ONG financées par leurs propres gouvernements ont trop facilement accepté de servir de propagandistes sans avoir mené des investigations. Pensent-elles qu’il est trop tard pour avouer leurs erreurs et les conséquences de cela ? (2007)

¹⁸⁰ Voir Desouter, Serge. *Rwanda. Le procès du FPR : mise au point historique*. Paris :L’Harmattan, 2007.

¹⁸¹ Voir Onana, Charles. *Rwanda : La vérité sur l’opération turquoise*. Préface du Colonel Luc Marchal. Paris: L’Artilleur, 2019.

Quant au Dr Charles Onana, il émet un constat qui, d'une part, résumerait notre propos introductif à la présente étude de la facture de *L'aîné des orphelins* et, d'autre part, sous-entendrait l'idée qu'une poignée de happy few, dont ferait partie Tierno Monénembo, l'a échappé belle car elle est resté incorruptible et a évité de justesse à souscrire aux mensonges à la fois des puissances occidentales et du régime du FPR-Inkotanyi quant à la mise en discours du génocide rwandais. Dr Onana énonce :

L'industrie du mensonge du conflit rwandais a tant fait recette et ses produits ont tant inondé le marché littéraire, universitaire et cinématographique qu'il serait hasardeux d'entrevoir de si tôt sa faillite. [...] Sur un drame comme celui qu'a connu l'ensemble du peuple rwandais (hutu, tutsi, twa) en 1994, ce qui est important ce n'est pas que des journalistes, des chercheurs ou certains membres d'organisations humanitaires se soient trompés, c'est qu'ils persistent dans l'erreur et l'aveuglement ou qu'ils finissent par manquer d'humilité en servant sans cesse des contre-vérités ou la propagande du régime de Kigali. (2019 : 198, 619. Je souligne.)

L'on dirait alors que c'est non seulement à dessein mais aussi en artiste averti que Monénembo, dans *L'aîné des orphelins*, se joue de délimitation fictive entre « le monde des bourreaux et celui des victimes » (Semujanga, 2008 : 94), sans pour autant dire que les victimes et les bourreaux n'existent pas dans cette tragédie rwandaise de 1994.

Dans *L'aîné des orphelins*, en effet, un enfant du nom de Faustin Nsenghimana raconte ce qu'il a vécu pendant et après des massacres survenus à son village de Nyamata, quelques jours après l'assassinat du 6 avril 1994 des présidents rwandais et burundais Juvénal Habyarimana (Hutu) et Cyprien Ntaryamira (Hutu), respectivement. Tout au début du roman, c'est de la prison où il est détenu depuis trois ans pour avoir tué un autre enfant qu'il avait trouvé en plein coït avec sa petite-sœur, que le narrateur enfant se présente :

Je m'appelle Faustin, Faustin Nsenghimana. J'ai quinze ans. Je suis dans une cellule de la prison centrale de Kigali. J'attends d'être exécuté. Je

vivais avec mes parents au village de Nyamata quand les *avènements* ont commencé. Quand je pense à cette époque-là, c'est toujours malgré moi. Mais, chaque fois que cela m'arrive, je me dis que je venais d'avoir dix ans pour rien. (LADO, 14-15. Sic.)

Par « les avènements », il faut donc comprendre des massacres à cratère ethnique qui ont suivi l'assassinat du 6 avril 1994 susmentionné. De cette date fatidique au moment où Faustin, cet enfant narrateur, raconte à partir de sa cellule de prisonnier, cependant, il se passe énormément de choses et le lecteur peine à mettre de l'ordre dans l'imbroglio que constitue le récit. Dans ce dernier, en fait, c'est grâce à quelques bribes d'information disparates données par ici par là au travers d'incessantes analepses et prolepses que le lecteur a accès au déroulement des massacres post-assassinats qui ont endeuillé le Rwanda, massacres qui ne sont d'ailleurs pas sans rappeler « les tueries [à caractère ethnique de 1972 mais qui, elles,] n'avaient point dépassé le pont du Nyabarongo » (LAO, 142), et n'avaient donc pas atteint le village de Nyamata. Hélas ! la visite que l'on dirait de reconnaissance des miliciens Interahamwe qui se produisit le 13 avril 1994 balaya d'un revers de la main l'espoir que Nyamata allait être épargné encore une fois. Sur cette visite troublante, le narrateur raconte :

Donc l'avion du président fut abattu le 6. [...] Le 13 à l'aube, pour la première fois, des Jeep et des camions-bennes remplis de *miliciens Interahamwe*¹⁸², drogués et soûls, franchirent le pont de Nyabarongo. Ils firent irruption dans les ruelles de Nyamata sous un déluge de hurlements et de klaxons. Les hommes sautèrent des véhicules pour tirer des rafales dans l'air. [...] Puis, lorsque le soleil fut à la hauteur du clocheton de l'église, ils remontèrent dans leurs véhicules et déguerpirent sans cesser de hurler. (LAO, 142-144)

¹⁸² Je souligne. Nous reviendrons sur la composition de ces miliciens ultérieurement.

Ainsi donc, le narrateur révèle que, selon leurs plans diaboliques, des miliciens Interahamwe¹⁸³ désignés en grande partie comme responsables des massacres qui ont suivi l'attentat du 6 avril, pouvaient se déplacer d'une région à l'autre. Il importe de rappeler que, à cette époque-là, la guerre qui sévissait dans la partie nord-est du pays depuis octobre 1990, des tensions toujours grandissantes entre des partis politiques, tensions qui ont abouti à la scission de ces derniers en mouvances pro ou contre le FPR-Inkotanyi, des déplacés de guerre qui s'entassaient tout près de la capitale et l'insécurité qui devenait de jour en jour croissante partout dans le pays, tout cela ne présageait rien de bon mais surtout avait eu comme effet la polarisation du peuple rwandais entre hutu et tutsi, raison pour laquelle, même avant le 6 avril 1994, « les paysans chuchotaient qu'il y aurait une nouvelle saignée » (LAO, 139) à caractère ethnique.

¹⁸³ Vu le rôle fatal qu'ont joué les miliciens Interahamwe dans le génocide rwandais, l'on ne peut pas ne pas se demander qui ils étaient au juste ? Les Interahamwe étaient initialement la jeunesse du parti MRND de feu président Juvénal Habyarimana et, au niveau national, leur chef s'appelait Robert Kajuga et était tutsi. Lors du génocide, cependant, des sources crédibles révèlent que le FPR-Inkotanyi avait ses infiltrés dans ces miliciens Interahamwe : voir la vidéo de la TV Rwanda disponible sur < <https://fb.watch/f4Gy5SpL29/>> où Tito Rutaremara, un des hauts cadres du FPR, témoigne que le FPR avait envoyé cinq infiltrés au moins dans chaque cellule ; à l'époque, il y avait plus de 9 mille cellules au Rwanda. C'est d'ailleurs ce que la journaliste Judi Rever, dans *Rwanda : L'éloge du sang* (2020), réitère quand elle cite les noms de Kayumba Nyamwasa et de Charles Karamba, deux officiers supérieurs de l'APR, qu'elle désigne comme responsables d'une telle infiltration. Si l'on en croit Rever, en effet, en tant que chef de la Direction des renseignements militaires (Directorate of Military Intelligence – DMI), Kayumba Nyamwasa avait comme mission de coordonner « les techniciens du FPR déployés à travers Kigali et le Rwanda avant l'attentat contre l'avion du président Habyarimana » ; l'un des « six aspects » de la mission desdits techniciens était de « se joindre aux milices Interahamwe dans le massacre de Tutsis et l'entretien des violences, en partie afin d'assurer un soutien international à la campagne du FPR contre les Hutus extrémistes » (2020 : 313-314). Quant à Charles Karamba, Rever écrit que, en plus d'avoir « participé à la conception de projets d'assassinat de personnalités politiques au Rwanda entre 1993 et 1994, avant le génocide » et d'être « directement impliqué dans les préparatifs de l'attentat contre l'avion des présidents rwandais et burundais, en avril 1994, élément déclencheur du génocide », il « aurait directement supervisé l'infiltration des techniciens FPR dans les activités des Interahamwe durant le génocide, et aurait en particulier veillé à leur présence lors de passages routiers, au cours desquels ils alimentèrent les massacres et participèrent directement au meurtre de Tutsi » (2020 : 331). Ainsi donc, ceux qui se livrèrent aux massacres d'avril-juillet 1994 au Rwanda n'étaient pas un groupe ethniquement homogène, composé de Hutu comme Semujanga (2003, 2008) l'avance ; leur groupe était plutôt complexe, bien organisé et téléguidé.

Bien qu'il fût un enfant de dix ans à cette époque-là, et que son père Théoneste ne s'intéressât qu'à des travaux champêtres d'un côté et à la consommation du « vin de palme » (LAO, 149) de l'autre, Faustin était au courant de l'actualité ainsi que de l'existence des ethnies hutu et tutsi, surtout grâce à des nouvelles qu'il voyait « à la télé du bar de la Fraternité » (LAO, 138) à Nyamata. Seulement, le jour où il est allé s'enquérir auprès de son père de son appartenance ethnique, il reçut une réponse ambivalente qui le rendit plus confus qu'avant, surtout qu'il apprit qu'il était à la fois hutu et tutsi du fait de l'hétérogénéité ethnique de ses deux parents. Faustin raconte :

Je courus trouver mon père Théoneste qui s'activait dans la bananeraie.

- Père Théoneste, dis-moi, est-ce que je suis un Hutu ?

- Un vrai puisque moi-même j'en suis un !

C'était soulageant d'entendre ça. Je voulus m'en persuader une fois pour toutes.

- Donc je ne suis pas tutsi !

- Mais si, tu en es un puisque ta mère Axelle est tutsi... Mais pourquoi me demandes-tu ça ?

- Il est bon de savoir qui on est, non ? surtout par les temps qui courent !

- Ça c'est vrai, mon enfant ! Mais va piéger les oiseaux, n'écoute pas ces idiots de Kigali. À part mentir à la radio, ils ne savent rien faire d'autre. Ça veut pas dire grand-chose, Hutu ou Tutsi, c'est comme si tu perdais ton temps à comparer l'eau et l'eau. (LAO, 139)

Mais si Théoneste disait vrai en ce qui concerne l'hybridité ethnique de son rejeton, l'on pourrait dire que soit il se trompait sur, ou mieux, sous-estimait l'ampleur que l'appartenance ethnique avait prise à cette époque-là, ou, tout simplement, la conscience qu'il avait de la situation intenable dans laquelle sa progéniture ethniquement hybride se trouvait, l'incitait à espérer le meilleur tout en évitant de se préparer au pire.

Se préparer au pire, voilà ce que, dans le récit, le « tailleur Gicari », le papa de Lizende (LAO, 150), a signifié non seulement à ce dernier mais aussi à toute sa famille qui, elle, était « tutsi à cent pour cent », quand il leur a offert un linceul. C'est Lizende, cet enfant lui aussi originaire de Nyamata et ami à Faustin, qui explique à ce dernier le pourquoi de ce linceul :

- Les gens se sont résignés. Que veux-tu qu'ils fassent d'autres ?

Il me montra un tissu de percale qu'il tenait sous ses aisselles.

- Regarde : c'est mon linceul ! Mon père Gicari en a donné à chaque membre de la famille. On est tous tutsi chez nous, tutsi à cent pour cent. Ces gens sont de vraies bêtes : ils savent tuer mais ils ne savent pas enterrer. En mourant le linceul à la main, c'est comme si on t'avait enterré. C'est ce que nous a dit mon père. (LAO, 151)

Quand les massacres commencèrent, cependant, la liste des « résignés » à mort s'allongea pour inclure non seulement des « tutsi à cent pour cent » et des sympathisants du FPR – à l'instar des Gisimana qui, dans le récit, furent massacrés parce qu'« ils avaient de la sympathie pour le FPR » (LAO, 152-3) – mais aussi des hutu mariés à des tutsi à l'instar de Théoneste tout comme des enfants qui descendent des couples mixtes, à l'exemple de Faustin et de sa fratrie. C'est ce qui apparaît dans ce long extrait où le narrateur explique les circonstances dans lesquelles le couple ethniquement mixte d'Axelle et Théoneste – un Hutu qui refusa de se ranger du côté des tueurs ni de renier sa femme tutsi mais, plutôt, opta de rester et de périr avec elle –, et de leur enfant hybride Faustin furent retenus dans le « mouiroir » que fut l'église catholique de Nyamata :

Une voix grésillant dans un haut-parleur nous fit sursauter tous les trois :

- Ici, votre sous-préfet ! Ici, votre sous-préfet ! Je demande à tout le monde de rejoindre l'église. L'armée va vous protéger ! Je répète : l'armée va vous protéger.

Dehors, des soldats sautaient effectivement des camions et des Jeep pour se positionner le long de la clôture entourant les étables, autour de l'église ainsi que sous la véranda de l'Italienne. Des gens hagards sortaient de partout pour converger vers l'église. Certains portaient des blessés ou des femmes évanouies, d'autres simplement leurs affaires. L'église était déjà pleine à craquer, nous eûmes toutes les peines du monde pour y trouver une place. Les suivants furent orientés vers la mairie, le tribunal, l'école ou le terrain de football.

Le haut-parleur grésilla une nouvelle fois :

- Est-ce qu'il y a des Hutus parmi vous ? Les Hutus sont priés de sortir. Je répète : les Hutus sont priés de sortir avec leur pièce d'identité !

Une centaine de personnes se bousculèrent vers la porte. [...] Le brigadier Nyumurowo mania son fusil pour se frayer un chemin jusqu'à nous :

- *Alors, Théoneste, qu'est-ce que tu attends ?*

- *Tu veux dire, mon ami, que nous pouvons partir ?*

- *Tu peux partir, toi ! Tu es hutu ou non ?*

- *Oui, mais je ne partirai pas sans ma femme et mon enfant.*

Il fit venir le vieux Funga :

- *Explique-lui, toi ! Il n'a pas l'air de bien comprendre.*

- *Sauve ta peau, Théoneste ! gémit celui-ci. Ne fais pas la mule ! Tu as la chance d'être hutu, profite-en !*

- *Je vais bien rentrer à la maison mais avec ma femme et mon enfant ! La maison, c'est fait pour ça, non ?*

- *Ce sont des Tutsis¹⁸⁴ et les Tutsis n'ont pas le droit, répliqua sèchement Nyumurowo.*

¹⁸⁴ Dans son analyse de *L'ainé des orphelins*, cependant, Semujanga détermine ainsi l'appartenance ethnique du protagoniste : « Le héros est un enfant de 15 ans dont la vie a basculé après le massacre de ses parents. Fils d'une union mixte [sic ; nous lisons 'mixte'] entre un père hutu – *donc hutu lui-même du fait du système patrilinéaire* – et une mère tutsi » (2008 : 72. Je souligne.). Par contre, dans le récit, l'on voit que les « tueurs », eux, dans leur sale besogne, distribuent des étiquettes ethniques autrement : pour eux, un enfant hybride « hutu » rejoint automatiquement le camp de son parent tutsi et subit le même sort que ce dernier.

- *Alors, je préfère rester ici.*

Il nous regarda tristement, ma mère et moi, et se tourna vers le brigadier :

- Si j'ai bien compris, vous allez tous nous tuer ?
- Tu n'es pas si bête qu'on le dit ! ricana le militaire.
- Je pensais que vous vouliez nous protéger ! On n'a rien fait ! On ne se laissera pas faire !

Nyumurowo lui assena un coup de crosse sur l'épaule. Il vacilla mais ne tomba pas : il n'y avait pas de place où tomber. [...] Nyumurowo ressortit sans répondre et, cette fois-ci, il cadenassa la porte. (LADO, 153-6. Je souligne.)

Après, le carnage s'ensuivit et Faustin n'eut la vie sauve qu'in extrémis ; cela apparaît dans l'extrait qui suit où sans doute l'expérience vécue par le narrateur et l'ouï-dire se côtoient :

On entendit hurler des ordres. Les vitraux volèrent en éclats, les icones tombèrent en poussière, des dizaines de cervelles déchiquetées éclaboussèrent le plafond et les murs. Ils jetaient des grenades. Mes souvenir du génocide s'arrêtent là. [...] Je ne sais pas qui, de mon père ou de ma mère, succomba le premier. Sont-ils morts foudroyés par une grenade ou achevés à coups de machette et de marteau ? Quand je repris mes esprits, je constatai que leurs corps étaient en morceaux sauf la poitrine de ma mère dont les seins en parfait état dégoulaient encore de leur sang. Une vieille femme se tenait au-dessus de moi. Elle eut la force de me sourire au milieu des nuées de mouches et des monceaux de cadavres en putréfaction.

- J'en ai sauvé un hier et un autre ce matin, murmura-t-elle. Les deux fois, j'ai bien cru entendre quelqu'un d'autre râler mais je n'en étais pas sûre. [...] Tu étais accroché à ta mère comme un nouveau-né et tu lui tétais les seins. Tu n'es pas un homme comme les autres. Tu es né deux fois pour ainsi dire : la première fois, tu as tété son lait et la seconde fois son sang...

Mon Dieu, trois survivants et sept jours après les massacres ! Y a toujours de la vie qui reste, même quand le diable est passé ! (LADO, 156-7).

Contrairement à l'idée de rupture de tout lien anthropologique avancée par Anthony Mangeon (2020) donc, dans *L'ainé des orphelins*, Théoneste Nsenghimana, un hutu, a donc préféré préserver et le lien marital et le lien père-enfant respectivement avec sa femme Axelle, une tutsi et avec son fils Faustin, un « hutsi », tout en sachant que rester avec eux ne signifiait que mourir avec eux ; effectivement, il a péri en même temps qu'Axelle, sa femme tutsi.

Après qu'il eut la vie sauve miraculeusement, Faustin s'est lui aussi mis à fuir les massacres et les combats comme tout le monde le faisait, avec l'idée qu'il allait peut-être retrouver ses parents qu'il pensait s'être réfugiés à Byumba (LAO, 35), la région qui était déjà entre les mains du FPR-Inkotanyi et qui, pour lui, était supposée être en sécurité. Après une période d'errance, il devint prisonnier d'un enfant-soldat du FPR-Inkotanyi à Rutongo (LAO, 42). C'est cet enfant-soldat qui, entre autres, se basant sur les traits morphologiques de Faustin, dissuada ce dernier de continuer son errance car il risquait de se faire massacrer. C'est du moins ce que le soldat du FPR-Inkotanyi lui signifia ainsi un jour : « Enfin, mieux vaut pour toi que tu sois dans nos mains. Avec les FAR, tu n'aurais aucune chance : tu pourrais apparaître comme un traître pour avoir tardé à suivre les autres et puis, *je ne sais pas si tu t'en rends compte, mais on pourrait te prendre pour un Tutsi* » (LAO, 42. Je souligne.). En effet, du fait que Faustin descend du couple mixte, dépendamment de la personne qui le voit et de l'intention de cette dernière, on aurait pu facilement le prendre pour un Tutsi ou pour un Hutu et, partant, lui offrir bon accueil ou lui nuire. À la longue, Faustin finira lui-même par être conscient des caprices de sa morphologie et de son ambivalence ethnique qui le classeraient tantôt du côté des Tutsi, tantôt de celui des Hutu selon qu'il se trouve dans l'un ou l'autre des deux camps belligérants de l'époque. Cela apparaît dans la conclusion qu'il tire après ses cogitations sur ce qui l'aurait empêché de s'enfuir après qu'il venait de commettre un crime d'honneur en tuant l'enfant du nom de Musinkôro qu'il avait surpris au lit avec sa petite-sœur :

J'aurais pu facilement gagner le Burundi ou la Tanzanie, vu que le Rwanda c'est un tout petit pays. [...] J'aurais récupéré mes parents à Gabiro ou à Kigembe. [...] Seulement, voilà : je n'avais plus à cœur de refaire les routes. [...] Et puis, *dans tel village, on m'aurait traité de génocideur et dans tel autre de mouchard.* (LADO, 93. Sic. Je souligne.)

Ainsi donc, pour parler comme Louviot, Faustin est un « hybride qui submerge la notion d'identité » (2010 :28) : son identité tout comme l'identité de sa fratrie ne peuvent donc pas être définies selon le classement simple qui distribue des étiquettes sur base du père ou de la mère de l'hybride. Autrement dit, le régime patrilinéaire qui était d'usage au Rwanda d'antan, est inopérant dans le récit. La preuve en est que Faustin y est décrit par son père comme étant à la fois hutu et tutsi, autrement dit, comme un Rwandais hybride. De là, pour clore notre propos sur *L'aîné des orphelins*, pour le cas de ce dernier, une analyse postcoloniale de l'identité de Nsenghimana et de sa fratrie interpelle l'usage du terme « Hutsi¹⁸⁵ » qui désigne – au Rwanda, au Burundi et ailleurs – quelqu'un dont l'un des deux parents appartient à l'ethnie tutsi et l'autre à l'ethnie hutu. Sur le terme Hutsi, Lindsay McLean Hilke écrit :

In Kinyarwanda, there are two words for Rwandans of “mixed” heritage: *ibyimanyi* and *abahutsi* (or *Hutsi*). A Rwandan linguist explained that *ibyimanyi* originally referred to the crossing of animal species and was applied to humans when intermarriage became more common in the 1960s. The word *umuhutsi* (singular of *Abahutsi*) is a combination of the words for Hutu (*umuhutu*) and Tutsi (*umututsi*). (2012 :236)

Chez Monénembo, pour parler comme Carole Avignon (20016 : 12), il n'y a pas une mais des bâtardises – et, par extensions, des hybridités – postcoloniales à appréhender. Des personnages de bâtards proprement dits ou hybrides y sont indissociables de la condition postcoloniale prévalente dans chaque roman. C'est le cas

¹⁸⁵ Au sujet de ce terme, voir (1) Hilker, Lyndsay McLean. “Rwanda’s ‘Hutsi’: Intersections of Ethnicity and Violence in the Lives of Youth of ‘Mixed’ Heritage.” *Identities* 19. 2 (2012) : 229–247 ; (2) Antoine Kaburahe. *Hutsi: Au nom de tous les sangs*. Paris : Éditions Iwacu, 2019.

de papa Hassan ou de Bébé/Afarkaye dans *Bled*, d'Innocencio dans *Pelourinho* ; d'El Palenque dans *Les coqs cubains chantent à minuit*, de Kesso dans *La tribu des gonzesse* ou de Dexter dans *Un rêve utile*. Ce qui est particulier dans *Pelourinho*, tout comme dans *Bled* ou dans *Un rêve utile*, c'est que le lecteur voit les protagonistes discuter ouvertement de la gestion de leur situation bâtarde ou de celle de leur progéniture.

Se confiant à Africano, son prince et amant symbolique dans *Pelourinho*, Leda, sans le nommer, s'arrête sur la condition bâtarde d'Innocencio, son fils biologique qu'elle a renié parce qu'il est né tout noir, ainsi que sur le malheur qui découle du reniement d'un enfant par sa mère alors que tous deux vivent sous la condition post-esclavagiste. Leda dit :

Le bâtard porte la marque de sa bâtardise jusque dans le timbre de la voix, Africano. [...] S'ils croient pouvoir encore me faire de la peine, *ces ramassis de mal-nés qui n'ont que la place pour foyer attitré !...* J'ai déjà soupé de vos espiègleries, et tant et tant, cruelles abeilles, que ma résignation est maintenant plus forte que toutes vos insanités. (PO, 123-124. Je souligne.)

Leda ne cache donc pas la haine voire l'aversion qu'elle nourrit pour le bâtard qu'elle a renié. Or, l'environnement ou l'univers familial qui prévaut dans *Pelourinho* démontre que, tout comme à l'époque de l'esclavage, l'enfant est voué à la protection et aux soins de sa mère, bref tout ce que l'enfant peut devenir, il le devient sous les auspices de sa mère. Par conséquent, pour un enfant, être renié par sa mère, c'est être condamné à vivre sans le toit fixe, à l'errance, n'ayant que « la place [publique] pour foyer attitré » (PO, 123), ce qui équivaldrait pratiquement à être muté de la case étiquetée « Vivant » vers celle portant l'étiquette de « Non vivant ». Ce qu'il faudrait remarquer, cependant, c'est que le malheur qui frappe le bâtard renié par sa mère et voué à la « non-vie » qu'est Innocencio, n'épargne pas la mère hybride qui a abdiqué le statut de mère qu'est Leda : s'étant privée de descendance et vivant cloîtrée d'une part, et ayant été privée de vue par son fils renié d'autre part, Leda, elle aussi, vit en marge de la société où elle est plus en communication avec l'esprit de Lourdes – sa défunte amie d'enfance – qu'avec le monde

des vivants qui l'entoure. Ainsi donc, la fortune de l'enfant bâtard renié par sa mère tout comme la fortune d'une mère qui a renié son enfant ne sont pas du tout enviables. Leur couple mère-enfant croupit sous l'engrenage de la condition post-esclavagiste où, paradoxalement, la mère tend indubitablement vers son extinction tout aussi réelle que symbolique. Quant à l'enfant-bâtard-renié, comme il semble avoir accepté son statut de « progéniture d'esclaves » (PO, 19) – i.e. il a intériorisé qu'il est cet être qui a un passé et une parenté que la fortune a d'un coup fait chavirer « sur le fleuve Paraguaçu » (PO, 210) –, toutes les portes vers un quelconque avenir ne se sont pas encore fermées ; la preuve en est qu'Innocencio s'est déjà trouvé un lieu de naissance et une parenté où Janaina, dont les traits physiques ne sont pas sans rappeler ceux de Leda, est sa concubine alors que Mãe Grande y incarne une figure de mère; autrement dit, comparé à Leda, Innocencio a une paire de parentèle sur qui compter ou s'appuyer, au besoin. En réaction contre la question que Mãe Grande venait de lui adresser, Innocencio cogite et décrit ainsi son rattachement à sa parentèle ainsi qu'au foyer qui l'a vu grandir en mettant un accent particulier à celle qui a assuré la vacance parentale pour lui :

Je n'osai pas lui avouer que, simplement, j'étais heureux de la voir encore dans le lit de sangles avec son visage rond, fripé et bonasse ; de voir qu'elle vivait malgré tout dans cette pièce où je suis né ; de voir qu'elle aussi pouvait me voir et voir la cour brulée par le soleil, jonchée de pierre, de vieux linges et de mangues pourries, cette cour où elle m'avait vu faire mes premiers pas. Je me dis que, finalement, j'avais de la chance. Je regardai Janaina, la vis se déridier une fraction de seconde, puis détourner son visage vers la douceur de la pénombre. (PO, 121)

Ainsi donc, par opposition à Leda, Innocencio semble être ce bâtard qui s'est décidé à dompter sa bâtardise, malgré que les assises de son domptage ne soient que vacillantes (Innocencio ignore tout sur ses origines, y compris son lieu de naissance et ses parents biologiques, entre autres). Quant à Leda, elle est cette hybride qui a déjà perdu le combat à plus d'un front : ayant opté pour fermer les yeux devant la bâtardise dont elle est l'origine, le poids de cette même bâtardise la maintient submergée dans une sempiternelle obscurité, à l'écart de la vie familiale, communautaire ou sociale.

Dans *Un rêve utile*, le personnage de Dexter a quelque chose à voir avec le personnage d'Innocencio dans *Pelourinho* du moins en matière de bâtardise. En effet, dans *Un rêve utile*, malgré la narration alambiquée, le lecteur parvient à capter, dans le monologue touffu du personnage de Gaby (UR, 208), une Française blanche, les circonstances entourant la naissance ainsi que l'apparence physique de Dexter, un enfant hybride que celle-là a prétendument eu avec son mari du nom de Toussaint, un ancien « tirailleur sénégalais », à Paris. Du couple mixte que forment Gaby la Française de France et Toussaint le tirailleur de nulle part et de partout, sans être généticien, on doit s'attendre à une progéniture hybride. Seulement, comme c'est le cas pour Innocencio dans *Pelourinho*, certaines progénitures hybrides déconcertent leurs géniteurs, à commencer par la mère. Gaby décrit la réaction de Toussaint à la naissance de Dexter : « À la maternité, il est arrivé tout sourire et quand il a vu l'horreur, il s'est assombri et doucement a reculé pour un long voyage » (URU, 218). Et Gaby se met ainsi à expliquer ce qu'elle appelle « la nouvelle erreur de la Nativité » :

Un Noir, une Blanche, un petit mongolien, notre famille n'est qu'une nouvelle erreur de la Nativité. Le miracle inabouti de l'absence de la mémoire. Imaginez ce que seraient devenues les théories raciales si la génétique aussi s'était laissée séduire par l'oubli. Un père viking de Helsinborgt, une mère yéménite de Sanaa, un petit Noir de Harlem élevé dans la Carlsberg, le Coran et les blues des nuits de Chine. (URU, 217-218. Sic.)

Sachant que dans l'art religieux la nativité renvoie à la représentation iconographique de l'enfant Jésus, de la vierge Marie sa mère biologique et de Joseph son père gardien – et non biologique –, un tel motif de la nativité évoqué négativement dans ce contexte-ci, n'est pas sans rappeler le débat « assez marginal » de « la bâtardise de Jésus » et de « l'adultère de Marie » que l'on trouve développée dans « Paternité de Joseph et filiation du Christ. Variations autour d'un cas-limite (XIV^e – début XV^e siècle) », un article publié

par chez Paul Payan¹⁸⁶. Seulement, alors que dans la Nativité biblique, le père gardien reste partie intégrante du trio, dans *Un rêve utile* tout comme dans *Pelourinho*, les époux cocus se retirent de leurs trios respectifs puis s'éloignent du couple mère-enfant pour de bon.

Des résultats imprévisibles voire absurdes, tels que décrits par Gaby ci-haut, rappellent ce que Louviot souligne comme aspect fondamental de la différence entre l'hybridité et le métissage. Pour Louviot, alors que le résultat de ce dernier apparaît comme « un sang-mêlé, le fruit d'un mélange, [l]'hybride s'en distingue donc par son lien à l'*hybris* grecque. Il y a chez lui en effet quelque chose de l'ordre de l'excès, de la démesure, voire du viol » (2010 : 28). La progéniture hybride du couple de Gaby et de Toussaint est donc source de déception chez le couple ; ils ont mis au monde un petit mongolien. L'usage de l'adjectif « mongolien » pour qualifier l'enfant du couple, tient aussi de l'hybridité car il peut renvoyer à la trisomie ou à la Mongolie. Cependant, le discours de Gaby portant sur les attentes que le couple avait durant sa grossesse lui aussi véhicule un message qui sied bien avec l'hybridité : Adam et Ève que Toussaint et Gaby représentaient dans leurs rêves, et l'humanité nouvelle dont ils espéraient de devenir des géniteurs, ces rêves-là ont tant bien que mal abouti : le couple a abouti à un être singulier, inédit ; un être résultant justement de l'hybridité caractéristique du couple géniteur mais comportant une certaine démesure, et un certain excès. Gaby explique les rêves de leur couple ainsi : « Quand j'étais enceinte, je me disais qu'il était Adam et que j'étais Ève et que nous allions enfanter une nouvelle humanité. Cette fois sans serpent et sans péché originel. Hélas ! La genèse est une œuvre de l'écriture » (URU, 217). Et l'on sait déjà le résultat auquel ils ont abouti.

Dans *Un rêve utile*, en effet, le lecteur apprend que quand on est en présence d'un couple racialement mixte ou hybride, on ne devrait pas que s'attendre à une progéniture tout aussi moulée dans l'hybridité : la progéniture, bien qu'elle obéisse aux lois de la

¹⁸⁶ Voir Payan, Paul. « Paternité de Joseph et la filiation du Christ. Variations autour d'un cas-limite (XIVe – début XVe siècle). » Carole Avignon (Dir.). *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*. Rennes : PUR, 2016: 383-392, p. 384.

génétique, ses contours sont indomptables, surtout parce que, souvent, l'arbre généalogique des composantes du couple, entre autres, reste une véritable énigme ! Qui est Toussaint et quel est son arbre généalogique, par exemple ?

Tandis que Gaby et Toussaint se plaignent avec raison d'une « nouvelle erreur de la Nativité » dans *Un rêve utile*, Taleb et Yasmina, eux, dans *Bled* se chamaillent mais sans se déchirer, à cause d'un enfant bâtard qu'ils ont sous leur toit et dont ils ne peuvent pas se débarrasser sans se détruire eux-mêmes. Sauf que la destruction du couple qu'ils s'étaient gardé de causer, finira par avoir lieu mais sans qu'ils en soient les auteurs. Ce qui est particulier dans *Bled*, en fait, c'est la façon dont la bâtardise est plus ou moins apprivoisée à la fois par le père géniteur, le père légal, la mère biologique et le bâtard lui-même ; une gestion de la bâtardise inédite aussi au niveau communautaire où l'on voit des Kabyles tolérer l'infamie, s'en remettre au fatum, sans doute à cause de M. Benoît Terrier, ce Pied-noir et riche propriétaire terrien qui est aussi le père biologique de ce bâtard nommé Hassan Benhassan Mehsabi alias Zitoune.

En effet, Yasmina et Taleb travaillaient pour M. Terrier, l'une comme femme de ménage et l'autre comme jardinier ; Yasmina et Taleb, des cousins, se sont donc mariés. Et, étrangement, Yasmina a mis au monde un garçon dont M. Terrier – et non Taleb – était le père biologique. Déshonoré par ce bâtard sous son toit, Taleb n'arrivait pas à se décider de le tuer et n'arrêtait pas de se disputer et de discuter de ce sujet avec sa femme Yasmina, ce qui a fini un jour par tomber dans les oreilles de l'enfant : « Pauvre Hassan ! La nuit, il tentait de percer le mystère des chuchotements qui parvenaient de la chambre des parents. Jusqu'à ses cinq ans, il crut qu'ils parlaient de *Sindbab le marin* [...]. Il comprit plus tard qu'il ne s'agissait pas d'une légende mais d'un enfant en chair et en os. Et que cet enfant, c'était lui » (B, 103).

Grâce à l'une des disputes entre Taleb et Yasmina, le lecteur apprend que le bâtard de M. Terrier est né quand l'Algérie était encore occupée par les Français ; que, pour cette raison, le couple n'était pas du tout libre de faire comme bon lui semblait. Taleb, l'époux **cocu** de Yasmina, était dans un embarras de choix : s'il répudie Yasmina, la maman du bâtard, c'est le déshonneur à leurs deux familles ; s'il tue le bâtard, il va être

guillotiné par les Français ; et il ne veut pas quitter son lopin de terre qu'il possède depuis vingt ans ; et puis, avec le temps, l'amour pour l'enfant bâtard s'est développé. Sauf que, au sujet de cet amour, Yasmina le ramène à la raison en lui disant que le père biologique, lui aussi, aimait son enfant. Le narrateur rapporte :

- Je vais le tuer ! Je vais le tuer, le bâtard !
- Ce sont eux qui ont la guillotine, Taleb ! Réfléchis donc ... Alors que si tu te calmais... !
- Si je me calmais !
- On pourrait profiter de la nuit pour décamper, disait Yasmina.
- [...]
- Alors pourquoi l'as-tu reconnu ?
- Juste pour l'honneur de la tribu. Je t'aurais répudiée si tu n'étais pas ma cousine. J'ai envie de t'étrangler. Je me demande ce qui me retiens.
- Ah, le lâche, c'est donc moi qu'il va étrangler !
- [...]
- Allez, partons, répétait Yasmina, cela t'aiderait à oublier ...
- C'est ici mon coin de terre. Il y a vingt ans que je le gratte. On verra bien le fils de chien qui m'en fera partir ... Et puis, je l'aime, ce gamin, c'est un Béni-Djilali après tout !
- M. Terrier aussi. Qu'est-ce que tu crois ?
- Quelle scoumoune, mon Dieu ! Quelle scoumoune ! (B, 104)

L'existence de Hassan, enfant bâtard, est donc un véritable sujet de discorde entre Taleb et Yasmina. Seulement, le lecteur apprend aussi la présence excessive de la bâtardise dans la famille de Taleb : « C'est comme ça depuis Grand-père et le grand-père de celui-ci. Le mauvais œil, depuis des lustres, lorgne les Béni-Djilali » (B, 104). Ainsi, si l'expérience vécue par les Béni-Djilali dont Taleb fait partie est répétitive et ce de génération en génération, pourrait-on dire que ces pieds-noirs propriétaires terriens à

l'instar de M. Terrier jouissaient de leur droit de cuissage ? Une telle expérience ferait penser à une inféodation des Béni-Djilali à des pieds-noirs propriétaires terriens, à l'instar de M. Terrier. En tout cas, bien que la gestion de la bâtardise de Zitoune semble plus ou moins aller bon train, la bâtardise est là pour brouiller la généalogie. Car, malgré sa ressemblance avec M. Terrier, son père géniteur, Zitoune/Hassan s'est battu bec et ongle pour être reconnu par l'entourage comme le fils de Taleb, son père gardien. C'est ce que le vieux Krim, cet ancien garde champêtre de M. Terrier et compagnon de Taleb, souligne durant la conversation avec Zoubida – la fille de Papa Hassan alias Zitoune :

- Grand-Père dans tout ça ?

- Il ne voulait rien savoir. Ton père non plus : il est le fils de Taleb Benhassan Mesbahi, personne ne peut le lui enlever. Il n'en a pas la tête mais il en a l'âme, l'intraitable foutu caractère. *Au fond, ce ne sont pas les gènes qui comptent, c'est la manière de se tenir, raide et fier de son nom, sur la place publique, et de regarder les gens bien en face afin de leur faire comprendre qu'ils n'ont aucun intérêt à vous emmerder*¹⁸⁷. (B, 142)

Et Papa Hassan alias Zitoune défendra son statut de fils de Taleb jusqu'au bout ; jusque même à refuser l'héritage que M. Terrier lui avait donné tel que consigné dans le testament de ce dernier. Cela se passa quand André, l'autre héritier de M. Terrier, vient chez Zitoune pensant qu'il venait lui partager la bonne nouvelle :

[I]l vint frapper à la Mansarde, affichant son plus beau sourire de samaritain :

« J'ai une surprise pour toi, Zitoune ! La moitié est à toi. Mon oncle a laissé un papier. Enfin, un testament, si tu vois ce que je vais dire.

- André, fils de pute, je te défends d'écouter les ragots d'Aïn Guesma ! Je suis le fils de Taleb Benhassan Mesbahi, de celui-là et de personne d'autre. Je te coupe les couilles, si tu insinues le contraire ! »

¹⁸⁷ Je souligne.

Ainsi donc, en face des bâtardises développées dans *Bled*, une question de généalogie qui pourrait surgir dans l'esprit du lecteur que nous sommes est celle-ci : entre le père géniteur et le père gardien et mari de la mère, lequel doit-il figurer dans l'arbre généalogique de l'enfant ?

3.3 De la bâtardise postcoloniale au défi généalogique, ou De la quête des origines

L'une des tâches titanesques que les enfants bâtards ou hybrides, d'une part, ou les parents de ces derniers d'autre part, ont à accomplir, c'est d'établir leur généalogie, ou leur état civil au cas où ce dernier n'existe pas ou qu'il a été falsifié, comme c'est le cas avec Véronique Bangoura/Néné Fatou Oularé dans *Saharienne Indigo*. Ces enfants hybrides sont en fait comme des chaînons d'une chaîne qui n'a jamais existé puisqu'elle n'aurait pas dû exister, car son existence est de l'ordre des accidents émanant du fait colonial – ou de ses avatars –, ce phénomène-mère aussi bien du désordre que de l'ordre du monde, du moins depuis la fameuse découverte de Christophe Colomb en 1492.

Comme nous venons de le voir dans l'argument précédent portant sur les bâtardises postcoloniales dans *Bled*, le personnage de papa Hassan alias Zitoune ne voulait rien savoir de sa bâtardise ni ne voulait accepter son héritage, alors que le testament laissé par son père géniteur existait bel et bien. Mais, par ce geste téméraire, est-ce l'héritage foncier qu'il refusait seulement ? Cependant, dans le récit, le lecteur apprend que sa fille Zoubida Benhassan Mesbahi/Taderfit Benkirane (B, 189), elle, veut absolument tout savoir sur sa généalogie. Comme son père papa Hassan s'était fait inaccessible par ses rebuffades et son attitude repoussante et renfrognée, et que mama Asma, sa mère ne voulait lui révéler quoi que ce soit au sujet de sa généalogie ou au fait que tout le village d'Aïn Guesma détestait toute sa famille, Zoubida, encouragée par son amie Salma, a eu le courage d'aller voir le vieux Krim. En plus de toutes ses/ces raisons, Zoubida voulait aussi savoir quelque chose sur son apparence physique qui rappelle l'hybridité de son père, hybridité que ce dernier lui aussi tirait du sang de M. Terrier – et non de Taleb – qui coulait dans ses veines. Zoubida affronte donc de face le défi généalogique et se présente devant la porte de la maison du vieux Krim :

Tu sais pourquoi je suis là, père Krim.

- Oui. Tu veux savoir mais quoi ?
- Tout ce qu'on m'a toujours caché.
- Ce n'est jamais bon de déterrer le passé.
- Surtout à Aïn Guesma.
- Ce sera long, très long et ce ne sera pas agréable à entendre. (B, 98)

Zoubida, qui est aussi la narratrice intra-homodiégétique dans *Bled*, ajoute : « Je revins plusieurs après-midis de suite et je finis par découvrir la vie absurde et cachée de la petite Zoubida Benhassan Mesbahi, cette petite fille qui se prend pour moi et qui a beaucoup à faire pour y arriver ... » (B, 98). Ainsi, Zoubida a dû se planter devant le miroir du passé qu'était Krim pour apprendre de qui elle descendait réellement. Elle apprendra, entre autres, que celui que papa Hassan, son père à elle, prenait pour son père à lui, à savoir Taleb, aurait été tué par des « roumis » (B, 102) auxquels appartenait M. Terrier, le père géniteur de papa Hassan et, partant, le grand-père biologique de Zoubida. Pour montrer à Krim qu'elle avait tout compris, Zoubida demande :

Si j'ai bien compris, je suis la petite-fille de ce M. Terrier, n'est-ce pas ?

- Aucun doute. Tu n'as qu'à voir ta tête.
- Y a des Kabyles blonds avec des yeux bleus.
- Pas de ce côté-ci de l'Algérie. On crachait sur ton père quand il était gamin, on lui jetait des pierres : « Va-t'en d'ici, corniaud ! Tu ne regardes pas comme nous¹⁸⁸ ».
- Grand-Père dans tout ça ?
- Il ne voulait rien savoir. (B, 141-142)

Malheureusement, en tant que lecteur, à la question « Grand-Père dans tout ça ? » de Zoubida, question qui vient après la révélation sur celui dont le sang coule dans ses

¹⁸⁸ « Tu ne nous ressembles pas. » (B, 142)

veines, on est dans une confusion totale. Car, il est difficile de savoir si elle parle du père biologique de Zitoune ou du père gardien de ce dernier. Mais, à partir de la réponse de Krim, l'on peut penser au père gardien de Zitoune. Ainsi donc, bien que Zoubida ait appris sa généalogie, il reste que le choix que son père a opéré entre son père biologique et son père gardien, vient brouiller sa vision sur sa généalogie. Surtout que à la question « Qui est-ce qui est le grand-père paternel de Zoubida ? » la réponse ne serait pas unique. Comme Zoubida faisait semblant de comprendre, au lieu de poser la question qui viserait de l'aider à mieux comprendre qui est son grand-père au juste, elle, au contraire, veut savoir autre chose, mais quelque chose de fondateur : « le premier bâtard, c'est qui ? » (B, 144) Bien que la réponse à cette question n'apporte rien de direct pouvant aider Zoubida à déterminer qui est vraiment son grand-père entre le père biologique de Zitoune et le père gardien de ce dernier, elle interpelle l'intellect du lecteur en ce qui concerne la constitution de l'identité hybride des sujets postcoloniaux. De même, Zoubida pose la question non moins importante à Arsane Benkirane, son mari : « Tu es berbère ou arabe ? » à laquelle son mari répond : « Nous sommes le train d'union des Arabes, des Caucasiens et des nègres ! Tout le monde est passé ici, déposer ses conneries et ses gènes » (B, 197). Nous dirions tout simplement, avec Louvriot, que Zoubida est le résultat d'une hybridation : « Les phénomènes d'hybridation créent toujours de l'inédit. Par son excès, ses débordements, l'hybride submerge la notion d'identité » (2010 : 29).

Contrairement à Africano/Escretoire qui, dans *Pelourinho*, quitte l'Afrique et se rend à Salvador de Bahia, au Brésil, à la recherche de ses cousins hypothétiques, des personnages comme El Palenque dans *Les coqs cubains chantent à minuit* ou Néné Fatou Oularé/Véronique Bangoura dans *Saharienne Indigo*, eux, se déplacent et vont vers les lieux de naissance de leurs géniteurs afin de glaner des éléments pouvant les éclairer sur leur généalogie. Pour Néné Fatou Oularé, le doute généalogique commence quand elle entend le commissaire Fodé Soumah lui dire, une photo à la main :

Il commença par me montrer une photo : un charmant jeune couple habillé à l'occidentale et qui visiblement venait de se marier.

- Vous ne vous appelez pas Néné Fatou Oularé. Vous n'êtes pas née à Dabola de Oumou Sow et de Oussou Oularé.

Comme je restais inerte sans réussir à émettre un son, il crut bon de continuer :

- Vous êtes la fille de ces deux-là ! (SI, 188)

Dès cet instant, le monde tourne à l'envers sous les yeux du personnage de Néné Fatou Oularé. Elle raconte : « Les deux inconnus sur la photo, mes 'véritables parents' selon lui, portaient des noms qui ne me rappelaient rien. La fille s'appelait Rama Baldé et le jeune homme Jean-Pierre Bangoura. Elle était sage-femme, il [Jean-Pierre] était diplômante. » (SI, 189) Rappelons que des démarches que Néné Fatou Oularé devenue Véronique Bangoura a faites pour entrer en contact avec les membres des familles de ses parents biologiques, ont été décrites précédemment sous le point concernant le refus de la parentalité. Ce que le lecteur découvre dans *Saharienne Indigo*, c'est que, lorsqu'il s'agit des hybrides, tandis que leur état civil peut être établi par l'administration, leur vraie généalogie est établie par le sang.

3.4. De la condition bâtarde à l'agentivité

En 1999, la professeure Barbara Havercroft¹⁸⁹ écrit : « Le terme 'agentivité' est ma propre traduction de l'expression anglaise *agency*, un concept qui fait couler beaucoup d'encre actuellement chez les féministes anglo-américain » (1999 : 93). Pour mieux saisir la portée du terme d'agentivité, nous aimerions revenir sur la signification anglaise qu'en donne Bill et al.¹⁹⁰ :

Agency refers to the ability to act or perform an action. In contemporary theory, it hinges on the question of whether individuals can freely and

¹⁸⁹ Havercroft, Barbara. « Quand écrire, c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire de France Théoret* ». *Dalhousie French Studies* 47 (1999): 93-113

¹⁹⁰ Ashcroft, Bill, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen. Tiffin. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. 3rd ed. New York : Routledge, 2013.

autonomously initiate action, or whether the things they do are in some sense determined by the ways in which their identity has been constructed. Agency is particularly important in post-colonial theory because it refers to the ability of post-colonial subjects to initiate action in engaging or resisting imperial power. (2013 : 6)

Quant à la différence entre l'agentivité et la subjectivité discursives, Havercroft souligne que l'« on peut bel et bien être sujet d'énonciation sans pour autant être agent, sans être capable de faire advenir des changements sociaux » (1999 :95).

Malgré les difficultés de toutes sortes et la discrimination dont ils sont l'objet, des personnages hybrides ou bâtards dans notre corpus n'assistent pas passivement aux agissements de leurs sociétés d'appartenance ou d'accueil ; ils sont plutôt actifs et, souvent, ils sont des meneurs de jeu. Dans bien des cas, Monénembo met en scène des enfants hybrides/métis, bâtards, orphelins, vagabonds ou esseulés par leur condition bâtarde qui généralement, pour parler comme le chanteur Francis Cabrel dans *C'est écrit*, vieillissent avant l'âge et dont l'apanage est de tenir les rênes du destin familial, communautaire ou national en assumant tant bien que mal le rôle des adultes. Autrement dit, les bâtards et les hybrides postcoloniaux que véhicule l'œuvre de Monénembo sont généralement des agents catalyseurs du changement du statu quo.

Dans *Les écailles du ciel*, pour commencer, malgré le lot de déboires que Cousin Samba a eu surtout après l'indépendance, son ascension sociale y est emblématique. Fils bâtard issu de l'idylle fouguese entre Kekouta et Diaraye, Cousin Samba naquit à Kolisoko, un village suffisamment éloigné de la ville ; pourtant, dans le récit, d'abord l'on voit Samba se sauver nuitamment de son village pourchassé par des villageois comme un sorcier, puis entreprendre son long voyage vers la ville où il mène une vie de boy chez M. et M^{me} Tricochet (LEC, 110), avant que le sort ne lui assigne une place aux côtés des « quatre leaders du P.I. » – i.e. Parti de l'Indépendance – , aussi appelés « les quatre Béliers inséparables », à savoir « Ndourou-Wembêdo, Bandiougou, Sana et Foromo » (LEC, 128).

C'est surtout sous le mentorat de Bandiougou que Samba finira par intégrer le groupe des quatre leaders et de s'acquitter d'une fonction utile qui sera consignée dans les annales de la destinée du pays. Sur les tâches remplies par Samba, le narrateur dit :

Parfois, Bandiougou et Samba délaissaient le bord de mer pour aller s'enfermer dans la permanence du P. I. Samba aidait comme il pouvait aux petites tâches de routine du militantisme : il allait chercher l'encre et le papier, participait à la préparation des affiches et des tracts. Il assistait aux débats politiques des quatre Béliers. *Son effacement d'ombre ne gênait personne.* Doucement, il apprit à lire et à écrire sous l'œil exigeant mais compréhensif de Bandiougou, avec les encouragements passionnés de Ndourou-Wembêdo, de Sana et de Foromo. (LEC, 132-133. Je souligne.)

Et, son mentor aidant, la présence de Samba dans la lutte pour l'indépendance et, partant, dans les affaires du pays, gagne en importance :

Sur proposition de Bandiougou, à l'unisson et afin de concilier les mesquines nécessités du quotidien et les hauteurs de vue de l'Histoire, les quatre Béliers inséparables décidèrent de faire travailler Samba au salon de coiffure de Foromo : il apprendrait un métier pas trop harassant et pourrait du coup continuer à aider à la permanence. (LEC, 133)

Ainsi donc, dans *Les écailles du ciel*, de l'enfant indésirable – détesté par Hammadi, le mari légitime de sa mère, et redouté puis chassé par tout Kolisoko, son village d'origine – qu'il était jadis, au décideur politique qu'il devint par après, Cousin Samba a fait du chemin. Bref, tout comme les quatre Béliers inséparables, Samba est une pierre angulaire de la marche vers l'indépendance.

Contrairement à Cousin Samba qui, dans *Les écailles du ciel*, a l'effacement d'ombre comme modus operandi, Dominique Tergoresse alias la Pinégnette dans *Le terroriste noir*, quant à elle, c'est sur fond de férocité, de ténacité et de combativité qu'elle s'est non seulement affirmée dans tout Romaincourt, son village natal, mais aussi a révolutionné ce dernier au travers de l'engagement qu'elle s'était juré de ramener tout

le pays à la raison et l'obliger de rendre hommage à Addi Bâ, ce tirailleur sénégalais qu'elle prenait comme son père biologique. Dans le récit du *Terroriste noir*, rappelons-le, Dominique, parce qu'elle était née bâtarde, « [d]u berceau à la tombe, sa vie fut un véritable enfer », car, comme ce fut le cas pour Samba dans *Les écailles du ciel*, « tous les regards lui étaient hostiles [et] elle sortait de l'école sous une volée de projectiles et sous les huées de ses petits camarades » (LTN 103). Malgré qu'elle fût menacée de toutes parts, sans broncher, Dominique a poursuivi son idéal de prouver non seulement qu'elle était la fille de son « père » mais aussi et surtout que ce dernier méritait une reconnaissance toute aussi locale que nationale. Un fait que la narratrice souligne ainsi : « Elle s'était battue toute sa vie pour qu'il soit son père, pour que les Vosges, la France, le monde entier reconnaissent combien fut exemplaire son bref passage sur terre. Ce combat, elle l'avait mené nuit et jour avec toute la férocité qui était la sienne » (LTN, 173).

Pour décrire le caractère décisif, combatif et révolutionnaire, d'une part, et l'agentivité de Dominique alias la Pinéguette d'autre part, la narratrice recourt au monde animalier et sauvage, sauvage pour rappeler l'Afrique peut-être : sa nature et son état comparés à ceux de l'Occident :

Elle rappelait les animaux de chez vous, la Pinéguette, la panthère plus encore que l'hippopotame ou le lion. L'hippopotame est lourd ; le lion trop noble, trop altier, trop fier. Elle avait la férocité rapide, simple et efficace de la panthère : elle ne griffait pas, elle ne mordait pas pour se pavaner. Elle le faisait parce que c'était la plus sûre manière d'obtenir ce qu'elle voulait. [...] Elle n'avait rien de négroïde mais elle avait le tempérament de vos climats : des ouragans bibliques entrecoupés d'éclaircies brèves et apaisantes. (LTN, 173-4)

D'ailleurs, la férocité caractéristique de l'engagement de Dominique n'est pas sans rappeler le personnage de Mouna, « l'ancienne éleveuse d'abeilles » devenue leader du mouvement appelé « Amazone du Dahomey » (LEC, 173), dans *Les écailles du ciel*. Orpheline de mère dès la naissance et enfant indésirable parce qu'elle est née fille alors

que son père voulait un garçon, Mouna a grandi « comme n'importe quelle bête sauvage » (LEC, 170) parce que son père ne la considérait pas vraiment comme son enfant. Mouna s'est débrouillée seule pour grandir ; devenue adulte, son engagement politique du côté de l'opposition postindépendance est exemplaire surtout via la création, en plus de l'Amazone du Dahomey, du « Mouvement pour la récupération des dollars gagnés sur le dos du peuple » (LEC, 173), mouvement qui sera aux prises avec les forces loyales au dictateur Ndourou-Wembîdo, peu de temps avant la mort de ce dernier. Pour ce qui est de la rébellion de Mouna, le narrateur dit : « Sa rébellion à elle était toute de loyauté et de profondeur. Chez elle, la vie était un éternel match dont elle avait assimilé les risques dès le départ et dont elle avait accepté toutes les règles. Elle y était entrée de bonne guerre et s'était proposé de jouer avec fair-play ... » (LEC, 172)

La détermination, la persévérance, la férocité ainsi que la prise en charge de soi que l'on relève dans l'agentivité manifestée par Dominique et Mouna respectivement dans *Le terroriste noir* et dans *Les écailles du ciel*, sont aussi repérables chez Zoubida Benhassan Mesbahi / Taderfit Benkirane dans *Bled*, surtout depuis sa première visite chez le vieux Krim où elle va pour s'enquérir du passé de son père jusqu'au jour où elle sort de prison, choyée par Arsane Benkirane, son mari.

Dans *Bled*, en effet, la vie de Zoubida est truffée d'obstacles à surmonter et émaillée de batailles à mener. Du moment qu'elle a mis au monde un enfant bâtard, en effet, son statut de pécheresse devant être mise à mort par lapidation était bel bien confirmé. Zoubida se met alors à fuir l'émeute qui venait pour son exécution tout en sachant que, en tant que femme, il lui était interdit de voyager sans qu'elle soit accompagnée d'un parent mâle. Les agissements de Zoubida sont normalement punissables par la loi dans cette société musulmane où la femme a tant et tant d'interdits à respecter, le tout au profit de ceux qui détiennent le pouvoir. Dans le récit cependant, c'est avec une témérité ainsi qu'avec une férocité inouïe car doublée de révolte que l'on voit Zoubida braver tous ces interdits un an à un, jusqu'à se décider d'éliminer Mounir, le propriétaire du lupanar où Zoubida avait été conduite à son insu et où elle avait trouvé d'autres femmes que ce dernier exploitait à sa guise.

Le geste d'élimination d'un propriétaire d'un lupanar par Zoubida, en effet, symboliserait l'expression faite par une femme d'un refus du contrôle que l'homme exerce sur cette dernière, contrôle qui n'est pas synonyme de protection. Bien que, dans le récit, même le système judiciaire œuvre comme une extension dudit contrôle, l'agentivité de Zoubida en matière de lutte pour sa survie et la survie de son fils bâtard d'une part ainsi que pour accéder à une société garantissant des libertés à la gent féminine d'autre part, cette agentivité aboutit à un rendement dont elle est fière. S'adressant à son narrataire Alfred Bamikilé, Zoubida semble présenter à ce dernier le trophée – au vrai sens de ce terme – de sa lutte :

Je m'apprête à devenir une femme libre, Alfred, une femme véridique. [...] Je suis rentrée en initiation. Je suis sur le chemin. Dans l'obscurité, je pars chercher la lumière. Maintenant, je comprends pourquoi toutes ces épreuves. Je médite, je m'élève, je m'exerce à la quiétude et à l'indulgence. Avec un sourire amusé, je regarde le passé. (B, 197)

Ici nous pouvons souligner deux choses. Primo, derrière ces dires de Zoubida, c'est aussi la voix de l'écrivain, la croyance en l'écriture comme mode de sortie : raconter son histoire est une manière de réagencer les filiations malheureuses, de dénouer le malencontre dans l'ordonnancement des séquences mais surtout des mots. Secundo : nous pouvons aussi souligner que Zoubida qui parle, c'est celle qui est ragailardie par le combat achevé mais aussi prête pour la suite du même combat surtout que le combat continue. Dans ses mots, Zoubida réaffirme ainsi qu'elle est disposée pour la suite du combat :

J'ai grandi, j'ai mûri, je me suis réveillée, Alfred. Arsane m'a appris à rire, à aimer et à penser. Je n'ai plus peur de rêver. Je mange ce que je veux, je porte ce que je veux, je dis ce que je veux. Je suis forte, je suis debout, positive et ivre de vie ; je pète le feu, je regarde droit devant moi, je n'en veux à personne. (B, 188)

Ainsi donc, Taderfit qui parle à la fin du récit c'est Zoubida-la-triomphante qui n'est plus soumise au système de valeurs phallogratiques aveuglément, mais affranchie de toutes

servitudes séculaires, libérée de tout interdit superflu ou tendancieux, fortifiée cette fois-ci par la présence mâle qui jadis servait généralement à la fragiliser sinon à l'exploiter.

3.5 Conclusion

Dans ce troisième chapitre, nous nous sommes focalisé sur les effets des divers types de filiations et des bâtardises postcoloniales sur des identités hybrides des personnages monénubiens. Avant d'entrer dans le vif du sujet, cependant, nous avons préalablement défini les notions de filiation légitime et de bâtardise telles qu'elles sont communément admises aussi bien dans des cultures différentes que dans les sciences humaines. Selon Paul Payan¹⁹¹, « la filiation légitime se définit par le lien matrimonial, mais l'engendrement masculin garde une réelle primauté sur l'enfantement maternel ce qui permet d'admettre la bâtardise. » (2016 : 392) Ainsi donc, des enfants nés hors mariage légal ou dont l'époux ne reconnaît pas tombent dans la catégorie des bâtards – ce qui n'est pas sans rappeler la polémique au sujet, d'une part, des inégalités entre la parentalité féminine et la parentalité masculine et, de l'autre, de cette « zone d'incertitude de la part des hommes sur leur paternité » que des études féministes ont soulignée. Étant donné que la rencontre entre l'Occident-colonisateur et ses Autres-colonisés est souvent traitée comme un mariage illégal, dans ce travail, des liens culturels et humains occasionnés par les malentendus coloniaux relèvent aussi, d'une façon ou d'une autre, de la bâtardise postcoloniale. Ainsi donc, dans chaque œuvre analysé sous ce point, l'hybridité identitaire ou la bâtardise proprement dite caractéristiques des personnages qui y sont développés ont été étudiées en tenant compte de la condition postcoloniale qui y prévaut.

Dans *L'ainé des orphelins*, ce roman sur le génocide rwandais de 1994, Faustin Nsenghimana, rejeton d'un couple ethniquement mixte – d'un papa hutu et d'une mère tutsi –, alors âgé de 10 ans, apprend de son père son hybridité ethnique et ce au moment où des massacres à caractère ethnique font rage au Rwanda. Ce sont ces massacres qui

¹⁹¹ Payan, Paul. « Paternité de Joseph et la filiation du Christ. Variations autour d'un cas-limite (XIVe – début XVe siècle). » Carole Avignon (Dir.). *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*. Rennes : PUR, 2016: 383-392.

vont emporter ses deux parents et qui seront par après qualifiés de génocide rwandais puis de génocide contre des Tutsi. Ce dernier a été revisité dans ce chapitre en vue de démasquer le primat d'une rhétorique sur l'arithmétique, rhétorique qui ne résiste pas à l'analyse critique.

La bâtardise d'Innocencio, l'un des deux narrateurs du roman *Pelourinho*, est associée à la condition post-esclavage au Brésil alors que les bâtardises de Zitoune et de Bébé/Afarkaye dans *Bled* se rattachent à une Algérie croupissant à la fois sous des séquelles de l'occupation française et de l'influence du puritanisme islamique. Des bâtardises proprement dites et des hybridités identitaires brouillent la généalogie des personnages monénembien dans *Pelourinho* tout comme dans *Bled* ou dans *Saharienne indigo*, et obligent ces derniers à entreprendre, chacun à sa façon, une tâche à la fois téméraire et titanesque ayant pour but la quête de leurs origines. Qui plus est, la témérité de ces personnages de bâtards ou hybrides ne se limite pas à leurs affaires personnelles ; au contraire, elle les incite à se dépasser et à viser les affaires ayant trait aux intérêts communautaires voire nationaux comme c'est le cas avec Samba et Mouna dans *Les écailles du ciel*, de Zoubida dans *Bled* ou d'Addi Bâ et Dominique dans *Le terroriste noir*.

CONCLUSION

**HEURS ET MALHEURS DES PERSONNAGES OU COUPLES HYBRIDES
POSTCOLONIAUX**

Nous voici arrivé au bout de notre travail qui a consisté en une lecture postcoloniale de l'ensemble de l'œuvre littéraire de Tierno Monénembo. Orientée vers les trois axes que sont le nom et la nomination, la parenté et la parentalité, et la filiation et la bâtardise, notre lecture avait pour but de vérifier l'hypothèse selon laquelle c'est la poétique du fait colonial et de l'hybridité qui meut chaque élément de l'œuvre littéraire de Monénembo et influe sur l'identité des personnages que crée ce dernier. Sous la plume de Monénembo, en effet, le lecteur averti remarque que, après l'expérience de la colonisation européenne et avec le flux migratoire qui lui est associé, les temps des identités homogènes sont révolus et, partant, l'humanité tout entière est invitée à s'y faire, car agir dans le sens contraire, ou sous-estimer, ignorer le besoin pressant qui exige de concilier des acteurs qui jadis paraissaient inconciliables, serait, peine perdue, courir à la perte de l'humanité.

Dans ce travail, nous avons souligné la part du nom dans la constitution des identités individuelles, familiales, lignagères, culturelles ou sociales pour des personnages monénémbiens évoluant dans des situations postcoloniales et post-islamisations ; d'ailleurs, cela justifie le choix des théories sur le nom et la nomination que nous avons fait au premier chapitre. Dans tous les cas, pour ce qui est de la dation du nom, que l'instance nommant soit légitime ou illégitime, l'ascendant que cette dernière exerce sur la personne nommée est notoire, car il joue un rôle déterminant dans le modelage de l'identité de cette dernière. Se référant à des livres saints à l'instar de la Bible, les anthropologues Guillaume Durand et Kinvi Logossah¹⁹² soulignent ainsi un tel ascendant que l'instance nommant a non seulement sur l'individu mais aussi sur l'objet nommé :

Quand le nom d'une personne est prononcé sur un objet, ou même un être humain, celui-ci passe sous la domination de la personne : le pharaon montre l'autorité qu'il exerce sur le roi de Juda en changeant son nom (II

¹⁹² Durand, Guillaume et Kinvi Logossah. *Les noms de familles d'origines africaine de la population martiniquaise d'ascendance servile et autres survivances africaines en Martinique*. Préface de Lucien-René Abenon. Paris : L'Harmattan, 2021.

Rois 23, 34 et 24, 17), exactement ce qu'ont fait les esclavagistes avec les esclaves. Donner un nom, c'est dominer : Adam nomme toute chose sur terre : il a été conçu pour dominer la Nature (Genèse 2, 19), et c'est lui aussi qui nomme Ève – « la vivante » – sa femme (Genèse 3, 20). Qui n'a pas de nom n'existe pas (Ecclésiaste 6, 10 ; Job 30, 8). (2021 : 108).

L'étude de la dotation de noms dans *Les crapauds-brousse* et dans *Peuls*, deux romans de Monénembo où la présence des traditions musulmanes se font sensiblement sentir, nous a permis de retracer non seulement l'expansion de l'islam mais surtout l'influence grandissante du nom et de la nomination à la musulmane dans le façonnement de l'identité des personnages peuls au Fouta-Djalou et au Fouta-Tôro. Pour ce qui est de *Peuls* : vu la prédominance de l'homonymie dans les pratiques de nomination de l'auteur, nous avons opté pour n'exploiter que cet aspect. Aussi, nous nous sommes rendu compte que la maîtrise du fonctionnement de l'onomastique dans ledit roman, facilite sa lisibilité.

La lecture postcoloniale des romans *Pelourinho*, *Cinéma* et *Un rêve utile* révèle que, dans ces romans, Monénembo recourt aussi à l'homonymie comme procédé de dotation de noms mais que, cette fois-ci, il s'agit d'une homonymie tournée vers l'histoire de l'esclavage et de la colonisation impérialiste. Grâce à ce procédé, les noms des personnalités plus ou moins historiques ainsi recyclés remontent à la surface en remenant avec eux leurs bons ou mauvais renoms qui peuvent raviver chez le lectorat averti les legs de telles personnalités.

En examinant la problématique de la parenté et de la parentalité, telle que nous l'avons vue développée chez Monénembo, nous avons remarqué que tout un chacun des treize romans ainsi que la seule pièce de théâtre de Monénembo contient au moins un couple soit racialement, ethniquement ou religieusement hybride. Si on se permet un petit survol de notre corpus à la recherche des couples mixtes, voici ce que l'on trouve : *Les crapauds-brousse* : Diouldé (musulman) et Râhi (?) ; Josianne (Française) + Sadio (Guinéen) ; *Cinéma* : Massaloux (colon français) + Binta (sa boyesse noire puis épouse) ; Cellou-le-poète (Guinéen) + Mlle Saval (institutrice française) ; *Les écailles du ciel* : Samba (Guinéen) + Mme Tricochet (Française) ; *Pelourinho* : Leda (métisse brésilienne)

+ Robby (Anglais) ; *Un rêve utile* : Toussaint (le tirailleur) + Gaby (Française) ; *Un attiéké pour Elgass* : le couple en souffrance de Idjatou (Guinéenne) + Didier de Trez (Belge, « baron de naissance, et de famille ruinée » (p. 170) ; *L'aîné des orphelins* : Théoneste Nsenghimana (Hutu) + Axelle Kabarungi (Tutsi) ; *Peuls* : Femme peule + mari anglais (p. 261) ; *Le Roi de Kahel* : le Français Gaillard + une femme peule (p.226) ; *Les Coqs cubains* : Tecla (esclave noire) + Alfonso (colon espagnol) ; Juliana (métisse, fille de Alfonso et de Tecla) + Samba-Saxo (Guinéen) ; *Bled* : Zoubida (Algérienne) + Loic Pouliquen (un pied-noir) ; Zoubida + Benkirane ; *Saharienne indigo* : Rama Baldé (musulmane) + Jean-Pierre Bangoura (chrétien) ; Bôry Diallo (Guinéen) + Suzanne Farjanel/madame Corre/Mathilde (Française) ; Alfâdio (Guinéen) + Maltha (Allemande) ; Philippe, Claude, Celestin, comte de Monbazin (Français)+ Néné Fatou Oularé/ Véronique Bangoura, comtesse de Monbazin (Guinéenne) ; Aly Touré (Guinéen) + Mireia Vilapuig (Espagnole) ; et *La tribu des gonzesses* : Samba N'Gari (Guinéen) + Malgorzata Grzegorzewski (Albanaise)

Face à des résultats pareils, l'on ne peut pas ne pas se demander pourquoi l'auteur choisit des scénarios qui se ressemblent d'un roman à l'autre. Des scénarios qui se développent dans des contextes postcoloniaux, privilégient l'hybridité des couples, mettent en avant des ruptures familiales ou la démission des parents, et tirent généralement leur synergie des forces extérieures, à l'instar de l'islamisation ou de la colonisation.

De toutes les façons, il importe de souligner que, dans notre corpus, du refus de la parentalité à la parentalité contestée en passant par la parentalité déniée, la parentalité par transfert, la parentalité consensuelle et la parentalité par usurpation, se nouent et se dénouent force relations parents-enfants tout aussi inédites que subtiles, lesquelles nécessiteraient une étude beaucoup plus approfondie pour quiconque voudrait appréhender les subtilités et « les surprises » des identités discursives des personnages hybrides monénémbiens. Des surprises qui ne sont pas sans rappeler cette étrange découverte de Binguel dans *Cinéma* : « Je fus surpris d'apprendre comme ça, d'un coup et pour des motifs aussi absurdes, que Mère-Griefs n'était pas ma véritable mère. Je le fus

davantage en découvrant que l'on venait au monde par le biais d'une seule femme. Jusque-là, il m'avait apparu tout naturel d'appartenir à deux mamans à la fois. » (C, 202)

L'étude des personnages de bâtards ou hybrides explorés sous l'axe de la filiation et de la bâtardise postcoloniales a montré que, malgré leurs assises socio-familiales fragiles et leur ascendance le plus souvent nébuleuse, la plupart de ces personnages parviennent à s'affirmer grâce à leur participation aussi bien dans la découverte de leur identité et de qui ils sont au juste que dans la prise des décisions touchant l'économie politique de leur milieu d'habitation voire de leur pays.

Tout compte fait, notre étude de l'identité hybride des personnages postcoloniaux monénémbiens s'est appuyée sur les théories postcoloniales ainsi que sur les théories multidisciplinaires portant sur les trois axes mentionnés plus haut. D'autres recherches pourraient, entre autres, explorer les mêmes thèmes en s'appuyant sur d'autres théories, ou faire une lecture intertextuelle de l'œuvre littéraire de Monénembo. Notre étude a prouvé l'existence des effets à la fois du fait colonial et de l'islamisation sur l'identité hybride des personnages littéraires monénémbiens. Toutefois, bien que l'hybridité culturelle et humaine apparaisse comme un élément indispensable de la poétique de l'auteur, paradoxalement, cette hybridité est la source à la fois des heurs et des malheurs que rencontrent aussi bien des couples que des personnages hybrides que Monénembo met en scène dans ses œuvres. De là, nous pouvons conclure que chez Monénembo l'hybridité est une mine à trésor ambivalent, que des individus ou couples hybrides postcoloniaux doivent exploiter en connaissance de cause. Aussi, avec des données chiffrées à l'appui, notre travail a souligné le paradoxe entre la doxa sur le génocide de 1994 au Rwanda et l'analyse poétique du roman *L'aîné des orphelins* : celle-là met de l'avant la primauté de la rhétorique et fait abstraction de l'arithmétique ce qui fait qu'il y a plus de mensonge que de vérité quant à la fictionnalisation et à la mise en discours du génocide au Rwanda. Une conclusion qui est proche de la constatation ci-après du politologue Charles Onana à ce sujet : « L'industrie du mensonge du conflit rwandais a tant fait recette et ses produits ont tant inondé le marché littéraire, universitaire et cinématographique qu'il serait hasardeux d'entrevoir de si tôt sa faillite. » (2019 : 198)

BIBLIOGRAPHIE

En plus des ouvrages cités dans cette thèse, cette bibliographie contient aussi des ouvrages qui ont été consultés au cours de notre recherche.

Corpus

Monénembo, Tierno. *Les Crapauds-brousse*. Paris : Points, 2010.

.... . *Les Écailles du ciel*. Paris : Points, 1997.

.... . *Un rêve utile*. Paris : Seuil, 1991.

.... . *Un attiéké pour Elgass*. Paris : Seuil, 1993.

.... . *Pelourinho*. Paris : Seuil, 1995.

.... . *Cinéma*. Paris : Seuil, 1997.

.... . *L'Aîné des orphelins*. Paris : Points, 2005.

.... . *La Tribu des gonzesses*. (Théâtre) Paris : Cauris-Acoria, 2006.

.... . *Le Roi de Kahel*. Paris : Points, 2009.

.... . *Le Terroriste noir*. Paris : Seuil, 2012.

.... . *Les Coqs cubains chantent à minuit*. Paris : Seuil, 2015.

.... . *Bled*. Paris : Seuil, 2016.

.... . *Saharienne Indigo*. Paris : Seuil, 2022.

Articles, romans et ouvrages de référence

- Adiaffi, Jean-Marie. *La carte d'identité*. Paris : Hatier international, 2008.
- Juminier, Bertène. *Les Bâtards*. Bergame: Industrie Grafiche Cattaneo, 1973.
- Adam, Ian and Helen Tiffin (eds). *Past the last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-modernism*. Calgary: University of Calgary Press, 1990.
- Africa press. *Tierno Monénembo: « Je suis le rescapé d'une dictature. »* Africa Press. 10.02.2022. Disponible sur < <https://www.africa-press.net/guinee-conakry/culture-et-art/tierno-monenembo-je-suis-le-rescape-dune-dictature>> Consulté le 20 juin 2022.
- Albert, Christiane (Dir.) *Francophonie et identités culturelles*. Paris: Éditions Karthala, 1999.
- Albertazzi, Silvia, et Donatella Possamai. *Postmodernism And Postcolonialism*. Padova: Poligrafo, 2002.
- Almeida, Sílvia Capanema P. de. *Du transfert culturel au métissage : concepts, acteurs, pratiques*. Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Anyaduba, Chigbo Arthur. "Genocide and Postcolonial African Literature." *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry* 6. 3 (2019) : 423–42.
- Armengaud, Françoise. *Encyclopædia Universalis* [en ligne], Paris: III, 1985.
Consulté le 17 juillet 2021. URL: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/nom/>
- Ashcroft, Bill. *Post-colonial transformation*. London; New York: Routledge, 2001.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, et Helen Tiffin. *Post-colonial studies: the key concepts*. (2e édition). London: Routledge, 2000.

- . *The empire writes back: theory and practice in postcolonial literatures*. (2nd ed.) London ; New York : Routledge, 2002.
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*. Paris: Armand Colin, 1993.
- Auzas, Noémie. *Tierno Monénembo. Une écriture de l'instable*. Préface de Jacques Chevrier. Paris: L'Harmattan, 2004.
- Avignon, Carole. (Éd.). *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016
- . Introduction. «Pour une histoire sociale et culturelle de la bâtardise.» *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (2016):11-32.
- Awanengo, Séverine et Pascale Barthélémy, Charles Tshimanga (eds). *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?* Paris: L'Harmattan, 2004.
- BA, Mamadou Kalidou. *Le roman africain francophone post-colonial: radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*. Paris : Harmattan, 2009.
- Bachler, Laurent. « Le devenir des enfants, c'est la mort des parents. » *Spirale*. 90. 2 (2019) : 102-104.
- Bakhtine, Mihkail. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1975.
- Balandier, Georges. «Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales.» *Les Cahiers internationaux de sociologie* 17 (juillet-décembre 1954): 17-31.
- Bardolph, Jacqueline. *Études postcoloniales et littérature*. Paris: Honoré Champion, 2002.

- Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture ; suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris: Editions du Seuil, 2004.
- . « Très souvent, j'ai même pensé que la réussite d'un roman tenait à la réussite de son onomastique. » *Entretien avec Le Magazine littéraire*, N° 97 du février. 1975.
- Bayamack-Tam, Emmanuelle. *Arcadie*. Paris: P.O.L, 2018.
- Bayart, Jean-François. *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*. Paris: Karthala, 2010.
- Benali, Zineb Ali, et al. « Passages. Écritures francophones, théories postcoloniales. » *Littérature* 154 (juin 2009/2): 1-174. Web. 20 jan 2011.
- Bhabha, Homi K. « Postcolonial critic: Homi Bhabha interviewed by Lalita Pandit. » *Literary India: comparative studies in aesthetics, colonialism, and culture*. Hogan, Patrick Colm et Lalita Pandit (Eds). Albany: State University of New York Press, 1995.
- . *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payot, 2007.
- . *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot*. Paris : Payot, 2007.
- Benessaïeh, Afef. *Amériques transculturelles*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Press, 2010.
- Beniamino, Michel. *La Francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- « Le postcolonial : note sur les différences d'usages terminologiques dans les domaines anglophones et francophones ». *Littératures francophones et politique*. Paris: Karthala, 2009.
- Bessière, Jean (éd). *Littératures francophones et politique*. Paris: Karthala, 2009.

---. « Littératures francophones et postcolonialisme. Fictions de l'interdépendance et du réel ». Bessière, Jean, & Moura, Jean-Marc (Dir.). *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne nouvelle. Paris : Champion, 2001 : 169-195

Bessière, Jean et Jean-Marc Moura (Dir.). *Littératures postcoloniales et Francophonie. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*. Paris : Honoré Champion, 2001.

---. *Littératures postcoloniales et représentation de l'ailleurs. Afrique- Caraïbes-Canada*. Paris : Champion, 1999.

---. *Littératures postcoloniales et Francophonie. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*. Paris : Honoré Champion, 2001 : 169-195.

Bisanswa, Justin Kalulu. *Roman africain contemporain : fictions sur la fiction de la modernité et du réalisme*. Paris : Champion ; Genève : Diffusion hors France Slatkine, 2009.

Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Littérature : migrant metaphors*. Oxford, New York : 1995.

---. « Écriture postcoloniale et terreur. » *Littérature* 154. 2 (2009) : 82-90.

Boisvert, Yves. *Le postmodernisme*. Montréal : Boréal, 1995.

Bonn, Charles, Xavier Garnier et Jacques Lecarme. (Dir.). *Littérature francophone. I. Roman*. Paris : L'Harmattan, 1998.

Boris Diop, Boubacar. « Génocide et devoir d'imaginaire. » *Revue d'Histoire de la Shoah* 190. 1 (2009) : 365-381.

Boucaud, Pascale. « La nomination dans le droit compare. » In Joël Clerget (dir.) *Le Nom et la Nomination: Source, sens et pouvoirs*. Toulpouse, Erès (1990) : 149-156

- Bouraoui, Hedi. *Transpoétique. Éloge du nomadisme*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2005.
- Boutros-Ghali, Boutros. *Mes années à la maison de verre*. Paris : Fayard, 1999.
- Buchi, Éva et Aude Wirth. «De la description définie au nom propre de personne: sur un apport possible de l'anthroponymie historique à la théorie du nom propre modifié.» *Langue française* 146 (2005): 23–38.
- Budagwa, Assumani. *Noirs-Blancs, Métis. La Belgique et la ségrégation des Métis du Congo belge et du Ruanda-Urundi (1908-1960)*. Préface de Colette Braeckman. Belgique: Assumani Budagwa, 2014.
- Capanema, Silvia. *Du transfert culturel au métissage : concepts, acteurs, pratiques*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Carlsson, Ingvar et al. *Report of the Independent Inquiry into the actions of the United Nations during the 1994 genocide in Rwanda*. Disponible sur < chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/POC%20S19991257.pdf > Consulté le 10 août 2022.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999.
- . *Figures du pensable*. Paris : Éditions du Seuil, 2009, c1999.
- Certeau, Michel de. *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- . *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 2007.
- . « L'invention du quotidien. » *Arts de faire* V1. Paris : Gallimard, 1990.
- . « On the Oppositional Practices of Everyday Life». *Social Text* 3 (1980) : 3-43.
- Cesaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine, 1955.

- Cesaire, Aimé et Françoise Vergès. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Paris : Albin Michel, 2005.
- Chambers, Ross. *Room for maneuver: reading (the) oppositional (in) narrative*. Chicago : University of Chicago Press, 1991.
- Chanson, Philippe. « Du son à la scription, la trace indélébile du nom : À propos d'une blessure héritée de l'esclavage aux Antilles-Guyane ». *Sens-Dessous* 10. 1 (2012): 4-14.
- . *La blessure du nom : une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2019.
- Chevrier, Jacques. *Littératures francophones d'Afrique noire*. Paris : ÉDISUD, 2006.
- . (textes réunis et présentés par). *Tierno Monénembo*. Lecce : Alliance française, 2006.
- Chitour, Marie-Françoise. « L'enfant colonial ... dans le roman post-colonial ». *Mots pluriels* 22. Septembre 2002. Disponible sur <<https://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2202mfc.html>>
- Clastres, Pierre. «Liberté, Malencontre, Innommable». *Le Discours de la servitude volontaire. Etienne de La Boétie*. Texte établi par Pierre Léonard. Paris: Payot (1976): 229-246.
- Coquio, Catherine. *Rwanda : le réel et les récits*. Paris: Belin, 2004.
- Costantini, Dino. *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*. Paris: La Découverte, 2008.
- Coté, Isabel. «La lesboparentalité: subversion ou reproduction des normes ? » *Recherches Féministes* 22.2 (2009): 25–38.
- Coulibaly, Adama. *Des techniques aux stratégies narratives narratives dans l'œuvre romanesque de Tierno Monénembo*. Préface de Pierre N'da. Paris: L'Harmattan, 2010.

- . « Métafiction historiographique ou le discours postmoderne de Peuls de Tierno Monénembo ». Chevrier, Jacques (textes réunis et présentés par). *Tierno Monénembo*. Lecce: Alliance française, 2006: 169-181.
- . « Mobilité des objets culturels, intertextualité et postmodernisme littéraire dans le roman africain ». *En-Quête* 17 (2007): 45-65.
- Crowley, Patrick. « The Etat Civil: Post/Colonial Identities and Genre. » *French Forum* 29. 3 (2004): 79–94. JSTOR, www.jstor.org/stable/40552578. Consulté le 19 July 2021.
- Daunais, Isabelle. *Frontière du roman : le personnage réaliste et ses fictions*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal ; Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 2002.
- Davis, Geoffrey V. et al. *Towards a transcultural future: literature and society in a 'post'-colonial world*. Amsterdam ; New York: Rodopi, 2004.
- De Gaujelac, Vincent. « L'impératif généalogique. » *Enfances, Familles, Générations* automne 7 (2007): 1-10. Disponible sur < <https://doi.org/10.7202/017783ar> >
- Decottignies, Jean. *L'écriture de la fiction. Situation idéologique du roman*. Paris: PUF, 1979.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- . *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- Diallo, Boubacar. « La fiction identitaire dans l'écriture migrante de Tierno Monénembo ». Dir. Bernard De Meyer Bernard et Papa Samba Diop. *Tierno Monénembo et le roman. Histoire, exil, écriture*. LIT Verlag: Berlin, 2014, 99-114.

Diallo, Elisa. « Enfances postcoloniales : Cinéma ». *Tierno Monénembo. Une écriture migrante*. Karthala, 2012, 159-201.

Diatkine, Gilbert. « Dans les traces du prénom de Juan Eduardo Tesone ». *Revue française de psychanalyse* 76.3 (2012): 881-884.

DIANA BRYDON, Diana et Helen Tiffin. *Decolonizing fictions*. Sydney, N.S.W.: Dangaroo Press, 1993.

Diop, Boubacar Boris. « Génocide et devoir d'imaginaire ». *Revue d'Histoire de la Shoah* 190.1 (2009): 365-381.

Durand, Guillaume et Kinvi Logossah. *Les noms de familles d'origines africaine de la population martiniquaise d'ascendance servile et autres survivances africaines en Martinique*. Préface de Lucien-René Abenon. Paris: L'Harmattan, 2021.

Durif-Varembont, Jean-Pierre. « Du pronom au visage, l'appel du nom ». *Spirale* 19.3 (2001): 133-141.

Edwin, Shirin. *L'islam mis en relation: le roman francophone de l'Afrique de l'Ouest*. Paris: Editions Kimé, 2009.

Eiguer, Alberto. « La parenté déboussolée et la violence de la non-reconnaissance ». Nicolò, Anna Maria and Alberto Eiguer. (Ed.) *La violence dans la famille et dans le couple*. Paris: In press, 2012.

Faivre, Agnes. « Tierno Monenembo: J'ai eu envie de raconter l'histoire de la Guinée indépendante ». *Le Point Culture*. Le 27 déc. 2017. Disponible sur <
https://www.lepoint.fr/culture/tierno-monenembo-j-ai-eu-envie-de-raconter-l-histoire-de-la-guinee-independante-page-4-27-12-2017-2182624_3.php#xtatc=INT-500>

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre ; Préface de Alice Cherki ; et postface de Mohammed Harbi. Paris: Découverte/Poche, 2002.

- . *Peau noire, masques blancs*. Préface (1952) et postface (1965) de Francis Jeanson. Paris : Editions du Seuil, 1965.
- FIDH. *Rwanda L'espace démocratique, otage du Front patriotique rwandais (FPR) Violations des droits humains en 2022*. Disponible sur <
https://www.scribd.com/document/585682214/FIDH-Rwanda-L-espace-democratique-otage-du-Front-patriotique-rwandais-FPR-Violations-des-droits-humains-en-2022#download&from_embed>
- Fonkoua, Romouald. *Essai sur une mesure du monde au XX^e siècle: Édouard Glissant*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2002.
- Fredy, Jacques. « Le nom, c'est l'homme. Données africaines d'anthroponymie ». *L'Homme* 191. 3 (2009): 77-106.
- French, Howard W. and Jeffrey Gettleman. « Dispute Over U.N. Report Evokes Rwandan Déjà Vu ». *New York Times*. September 30, 2010.
- Fromm, Erich. *La Passion de détruire: anatomie de la destructivité humaine*. Traduit del 'américain par Théo Carlier. Paris : Laffont, 1975.
- . *De la désobéissance et autres essais*. Traduit de l'américain par Théo Carlier. Paris : Robert Laffont, 1983
- Gafaïti, Hafid, Patricia M.E. Lorcin et David Troyansky. (Dir.) *Migrances, diasporas et transculturalités francophones : littératures et cultures d'Afrique, des Caraïbes, d'Europe et du Québec*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Gahima, Gerald et Claude Dusaidi. « Statement by the Political Bureau of the Rwandese Patriotic Front on the proposed Deployment of a U. N. Intervention Force in Rwanda ». *Front Patriotique Rwanda / Rwandese Patriotic Front*. New York, April 30, 1994. Disponible sur <
<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB117/Rw29.pdf>>

- Gandhi, Leela. *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Gbanou, Sélom K. « Tierno Monénembo : la lettre et l'exil. » *Tangence* 71 (2003) : 41–61.
- Gérard-Segers, Marie-Jeanne. « Psychanalyse, culture, éthique ». *Variations sur l'éthique : hommage à Jacques Dabin*. Dir. Dabin, Jacques, and Hélène Ackermans. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.
- Glissant, Édouard. *Le Quatrième siècle*. Paris: Gallimard, 1997.
- Glissant, Edouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Les affinités électives*. Préface de Michel Tournier. Paris: Gallimard, 1980.
- Gohard-Radenkovic, Aline. « Pourquoi l'analyse de 'l'altérité et des identités' dans les littératures en français? ». *Altérité et identités dans les littératures de langue française*. Dir. Aline Gohard-Radenkovic. Paris: Clé International, 2004. 6-13.
- Grégoire, Henri. *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*. Grenoble : Jérôme Million, 2002 (c1826).
- Grenouilleau, Olivier. *Esclaves : une humanité en sursis*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. Paris : Fayard, 1999.
- Guehenno, Jean. *Caliban et Prospero. Suivi d'autres essais*. Paris : Gallimard, 1969.
- Guillermond, Etienne. « Sur les traces d'Addi Bâ, héros vosgien d'origine guinéenne. » *Hommes et Migrations* 1247 (2004): 60-66.

- Hall, Stuart. « Old and New Identities, Old and New Ethnicities ». In Anthony D. King (ed.). *Culture, Globalization, and the World system*. London: Macmillan, 1991.
- . « The local and the global: globalization and ethnicity ». In Anthony D. King (ed.) *Culture, Globalization, and the World system*. London: Macmillan, 1991a.
- . « Cultural Identity and Diaspora ». In *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams et Laura Christman. New York: Columbia University Press, 1994: 392-394.
- . « Minimal Selves ». *Black British cultural studies: A Reader*. Houston A. Baker, Jr., Manthia Diawara, et Ruth H. Lindeborg (éds). Chicago: University of Chicago Press, 1996: 114-119.
- Hardt, Michael et Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Harding, Andrew. « The loyalty oath keeping Rwandans abroad in check ». *BBC*, 18 November 2020. Disponible sur < <https://www.bbc.com/news/world-africa-54801979> > Consulté le 26 novembre 2021.
- Harrow, Kennet W. « Monè, outrages et défis: Translating, Intrepreting, Truth and Lies: Traveling along the Mobius Strip ». *Research in African Literatures* 22.2 (1991) : 225-230.
- Havercroft, Barbara. « Quand écrire, c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans Journal pour mémoire de France Théoret ». *Dalhousie French Studies* 47 (1999): 93-113
- Hazael-Massieux, Marie-Christine, et Didier de Robillard (éds). *Contacts de langues. Contacts de cultures. Créolisation*. Paris : Harmattan, 1997.
- HCDH. « République démocratique du Congo 1993-2003 - Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République démocratique du Congo ». *Rapport du projet mapping*

de l'ONU. Août 2010. Disponible sur
 <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Countries/CD/DRC_MAPPING_REPORT_FINAL_FR.pdf>

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The philosophy of history*. Prefaces by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, and a new introd. by C.J. Friedrich. New York: Dover Publications, 1956.

Herman, Edwards S. et David Peterson. *Enduring Lies: The Rwandan Genocide in the Propaganda System, 20 Years Later*. The Real News Book, 2014.

Herman, Edward S. and David Peterson. *The politics of genocide*, New ed. Ed. New York: Monthly Review Press, 2011.

Hilker, Lyndsay McLean. « Rwanda's 'Hutsi': intersections of ethnicity and violence in the lives of youth of 'mixed' heritage, Identities ». *Global Studies in Culture and Power* 19.2 (2012): 229-247.

Hitchcott, Nicki. « A Global African Commemoration – Rwanda : Écrire Par Devoir de Mémoire ». *Forum for Modern Language Studies* 45.2 (2009): 151–61.

Jacques, Francis. *Différence et subjectivité : anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris: Aubier Montaigne, 1982.

Jefferess, David. *Postcolonial resistance: culture, liberation, and transformation*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

Jolivet, Régis. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*. Paris: Éditions de Fontenelle, 1948.

Joyal, Renée. « Parenté, parentalité et filiation. Des questions cruciales pour l'avenir de nos enfants et de nos sociétés. » *Enfances, Familles, Générations* 5 (2006): 1-16.

Juminer, Bertène. *Les Bâtards*. Bergame : Club africain du livre, 1973.

- Juvin, Hervé et Gilles Lipovetsky. *L'Occident mondialisé : controverse sur la culture planétaire*. Paris : Grasset, 2010.
- Kaburahe, Antoine. *Hutsi : Au nom de tous les sangs*. Paris : Éditions Iwacu, 2019.
- Kane, Mohamadou. *Roman africain et tradition*. Dakar : Les nouvelles Éditions Africaines, 1983.
- Kane, Oumar. *La première hégémonie peule. Le Fuuta Tooro de Koli Teñella à Almaami Abdul*. Paris : Karthala, 2004.
- Kemp, Peter. *Théorie de l'engagement : 2. Poétique de l'engagement*. Paris : Editions du Seuil, 1973.
- Kesteloot, Lilyan. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Karthala, 2001.
- Korman, Rémi. « Itsembatsemba ». *Témoigner. Entre histoire et mémoire* 121 (2015): 173-174.
- . « L'État rwandais et la mémoire du génocide. Commémorer sur les ruines (1994-1996) ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 122.2 (2014) : 87-98.
- Kraidy, Marwan M. *Hybridity, or the Cultural Logic of Globalization*. Pennsylvania: Temple University Press, 2005.
- La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire: suivie du Mémoire touchant l'édit de janvier 1562 [inédit] et d'une lettre de M. le conseiller de Montaigne*. Paris: Bossard, 1922.
- Lamizet, Bernard. *L'aliénité*. Milan: Éditions Mimésis, 2015.
- . *Politique et identité*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2002.
- Laplantine, François et Alexis Nouss. *Le Metissage. Exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*. Paris: Flammarion, 1997.

Lazarus, Neil. (Dir.) *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Traduit de l'anglais par Marianne Groulez, Christophe Jaquet et Hélène Quiniou. Paris:   ditions Amsterdam, 2006.

Legendre, Pierre. *L'Inestimable objet de la transmission.   tude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard, 1985.

Lipovetsky, Gilles et Jean Serroy. *La culture-monde: réponse à une société désorientée*. Paris: Odile Jacob, 2008.

Lönnrot, Elias. *Le Kalevala :   pop  e populaire finlandaise*. Paris: Stock, 1978.

Loum, Daouda. « Métis et Métissages : L'éclairage littéraire en miroir ». *French Colonial History* 9 (2008) :79-102.

Louviot, Myriam. *Poétique de l'hybridité dans les littératures postcoloniales*. Thèse de doctorat. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2010.

L  sebrink, Hans-Jürgen, and Katharina St  dtler. *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité :   tat des lieux et perspectives de la recherche*. Athena : Aufl. Oberhausen, 2004.

Lyotard, Jean-François. « Sur la force des faibles ». *L'Arc* 64 (1976) : 4-12.

---. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris :   ditions de Minuit, 1979.

Maingueneau, Dominique. *Nouvelles tendances en analyses du discours*. Paris:Hachette, 1988.

---. *Le contexte de l'œuvre littéraire : Énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunond, 1993.

Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, 2001.

- Mangeon, Anthony. « Les parentés narratives dans l'œuvre de Tierno Monénembo ». *Études littéraires africaines* 49 (2020) : 47–65.
- Mannoni, Octave. *Prospero et Caliban: psychologie de la colonisation*. Paris : Editions universitaires, 1984.
- Mattoso, Kátia M de Queirós, Denis Rolland & Idelette Fonseca dos Santos. *Le noir et la culture africaine au Brésil*. Paris : Harmattan, 2003.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2010.
- Mbindi Ngoute, Lucien. *Visages littéraires du Peul dans les romans de Tierno Monenembo*.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé ; précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre ; suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés ?* Montréal: L'Étincelle, 1972.
- Mengel, David J. « Access to United States Government Records at the U. S. National Archives and Records Administration ». *Japan-U. S. Archives Seminar*, May 207. Disponible sur https://www.archivists.org/publications/proceedings/accesstoarchives/07_David_MENGEL.pdf
- Meyer Bernard de, and Papa Samba Diop. *Tierno Monénembo et le roman : histoire, exil, écriture*. Berlin: Lit, 2014.
- . Éd. *Tierno Monénembo et le roman. Histoire, exil, écriture*. Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT-Verlag, coll. Frankophone Literatures und Kulturen außerhalb Europas / Littératures et cultures
- Miller, Madeleine Sweeny et John Lane Miller. « Jewish naming customs in Biblical Times ». *Harpers Encyclopedia of Bible*. New York: Life Harper & Row Publishers, 1978.

- Mitera, Ewelina. « Le Portrait Du Tsar Russe Pierre Le Grand Fait Par Le Duc De Saint-Simon Dans Le Contexte Des Remarques Générales Sur Le Portrait Littéraire." *Synergies Pologne* 15 (2018): 13-21,132.
- Monenembo, Tierno, et Taïna Tervonen. « L'Afrique au Brésil, c'est comme l'air que l'on respire". *Africultures* 67.2 (2006): 120-123.
- . « La raillerie comme procédé rhétorique, de construction et de solidarité". Dir. Jacques Chevrier. *Tierno Monénembo, Interculturel Francophonies* 9, 2006.
- . « Aucune rhétorique ne peut masquer la cruauté du Colonialisme". *Propos recueillis par Mariem Nour du journal Le Soir d'Algérie*. Jeudi 25 juin 2009.
- Monod, Jacques, and Bernardino Fantini. *Pour une éthique de la connaissance*. Paris: La Découverte, 1988.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial life-writing: culture, politics, and self- representation*. London; New York: Routledge, 2009.
- . *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London; New York: Verso, 1997.
- Moudileno, Lydie. « Héritage de Caliban. Fantaisies de nomination et dérives du nom". *Francofonie* 31.61 (2011): 141–150.
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- . « Francophonie et critique postcoloniale". *Revue de littérature comparée* 281 (1997): 59-87.
- Mudimbé, V. Y. *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence africaine, c1982.
- Mudimbe-Boyi, Elisabeth. *Essais sur les cultures en contact : Afrique, Amériques, Europe*. Paris: Karthala, 2006.

- Nagy, Veronika. « L'adultère, miroir du mariage. Les trois niveaux du devoir de fidélité ». *Informations sociales* 122.2 (2005): 76-83.
- Nancy, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Gallilée, 1996.
- Naud, Julien. *Une philosophie de l'imagination*. Tournai: Desclée. Montréal: Bellarmin, 1979.
- Ndanyuzwe, Noël. *La guerre mondiale africaine : la conspiration anglo-américaine pour un génocide au Rwanda : enquête dans les archives secrètes de l'armée nationale ougandaise*. Lille: Sources du Nil, 2014.
- Ndiaye, Christiane et Josias Semujanga. (Dir.) *De paroles en figures: essais sur les littératures africaines et antillaises*. Montréal: Harmattan, 1996.
- Ndiaye, Christiane. (Dir.). *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- Neirinck, Claire. « De la parenté à la parentalité. » Alain Bruel (éd.). *De la parenté à la parentalité*. Toulouse : Érès, 2001 : 15-28.
- Ngal, Georges (avec la collaboration de Jean Ntchile). "*Lire...*" *le discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire*. Paris : Présence africaine, 1994.
- Ngandu Nkashama, Pius. *Mémoire et écriture de l'histoire dans Les écailles du ciel de Tierno Monénembo*. Paris-Montréal: L'Harmattan, 1999.
- N'Gbanda Nzambo-ko-Atumba, Honoré. *Crimes organisés en Afrique centrale : révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*. Paris : Dubois, 2004.
- Offroy, Jean-Gabriel. « Prénom et identité sociale. Du projet social et familial au projet parental. » *Spirale* 19.3 (2001) : 83-99.
- Onana, Charles and Déo, Mushayidi. *Les secrets du génocide rwandais : enquête sur les mystères d'un président*. Paris: Dubois, 2002

- Onana, Charles. *Rwanda, la vérité sur l'Opération Turquoise*. Paris: L'Artilleur, 2019.
- Østenstad, Inger. « Quelle importance a le nom de l'auteur? » *Argumentation & Analyse du discours* 3. 3 (2009). Disponible sur < <https://doi.org/10.4000/aad.665> >
- Ouattara, Azoumana. « L'entre-deux de l'interprète colonial : Le jeu ambigu de l'altérité et de l'identité culturelle. » *En-Quête* 17 (2007): 174-191
- Panaïte, Oana. « Filiations Postcoloniales. » *Cahiers ERTA*, 20 (2019) : 69–84.
- Parry, Benita. *Postcolonial Studies. A Materialistic Critique*. London; New York: Routledge, 2004.
- Paravy Florence. «Enfance et contestation: le parcours romanesque de Tierno Monenembo. » Disponible sur <https://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP2202fp.html>
- . *L'espace dans le roman africain (1970-1990)*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Partenariat-Intwari. *Mémoire du Partenariat-Intwari adressé au Conseil de sécurité de l'ONU (Février 2008)*. Disponible sur < <https://1-hora.org/fr/memorandum-du-partenariat-intwari-adresse-au-conseil-de-securite-de-lonu-fevrier-2008/> >
- Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1982.
- Payan, Paul. « Paternité de Joseph et la filiation du Christ. Variations autour d'un cas-limite (XIV^e – début XV^e siècle). » Carole Avignon (Dir.). *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne*. Rennes: PUR, 2016: 383-392.
- Power, Samantha. « *A problem from hell* »: *America and the age of genocide*. New York : Basic Books, 2002.
- Prignitz, Gisèle. « Table ronde du 27 mai 1998. » *Francophonie et identités culturelles*. Christiane Albert (Dir.) Paris : Editions Karthala, 1999 : 315-334.

Proust, Jacques. *L'objet et le texte: pour une poétique de la prose française du XVIIIe siècle*. Genève: Droz, 1980.

Purdeková, Andrea, and David Mwambari. « Post-Genocide Identity Politics and Colonial Durabilities in Rwanda. » *Critical African Studies*. Routledge.1–19.

Quayson, Ato. *Postcolonialism: Theory, practice, or process?* Cambridge, U.K.: Polity Press; Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000.

Renan, Ernest. *La Réforme intellectuelle et morale et autres écrits. Textes choisis et commentés par Alain de Benoist*. Paris : Albatros/Valmonde, 1982.

Republic of Rwanda. National Commission for the Fight Against Genocide.
«Particularité du génocide contre les Tutsi au Rwanda. » Disponible sur
<https://www.cnlg.gov.rw/index.php?id=80&L=2>

Reuter Yves. « L'importance du personnage. » *Pratiques : linguistique, littérature, didactique* 60.1 (Le personnage) : (1988) : 3-22.

Rever, Judi. *In Praise of Blood: The Crimes of the Rwandan Patriotic Front*. Toronto : Random House Canada, 2018.

---. *Rwanda : l'éloge du sang*. Paris : Max Milo, 2020.

Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2003.

Rivers, Christopher. *Face Value: Physiognomical Thought and the Legible Body in Marivaux, Lavater, Balzac, Gautier, and Zola*. Wisconsin : University of Wisconsin Press, 1994.

Romaine, Alain. *Les noms de la honte: stigmates de l'esclavage à Maurice: pour une restauration de la mémoire*. Port Louis: Editions Marye-pike, 2006.

Saada, Emmanuelle. *Les enfants de la colonie: les métis de l'empire français entre sujétion et citoyenneté*. Paris: Découverte, 2007.

- Said, Edward W. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- . *Culture et impérialisme. Traduit de l'anglais par Paul Chemla*. Paris : Fayard, Le Monde diplomatique, 2000.
- Saillant, Francine. « Abdias Nascimento: Esclavage, post-abolition et émancipation. » *Anthropologie et sociétés* 41.1(2017) : 221–37.
- Salinero, Grégoire et Isabel Testón Núñez (éd.) « Un juego de engaños. » Casa de Velázquez (2007) : 17-19
- Sandkühler, Hans Jörg, et Hong-Bin Lim (éds). *Transculturality: epistemology, ethics, and politics*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. « Orphée Noir.» *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Léopold Sédar Senghor. Paris : Quadrige/Puf, 1992(c1948) : IX-XLIV.
- Saur, Léon. « Hutu » et « Tutsi » : des mots pour quoi dire ? » *Histoire, monde et cultures religieuses* 30. 2 (2014) : 119-138.
- Sausurre, Léopold de. *Psychologie de la colonisation française*. Paris : Alcan, 1899.
- Schopenhauer, Arthur. *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Traduit en Français par A. Burdeau. Nouvelle édition revue et corrigée par Richard Roos. Paris : PUF, 1984, c1966.
- Schuerkens, Ulrike. *La colonisation dans la littérature africaine*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- Semujanga, Josias et Alexie Tcheuyap. (Dir.) « Ahmadou Kourouma ou l'écriture comme mémoire du temps présent ». *Études françaises* 42.3 (2006): 5-155.
- . *Dynamique des genres dans le roman africain. Éléments de poétique transculturelle*. Paris: L'Harmattan, 1999.

- . « La Littérature africaine et ses critiques. » *Études françaises* 37.2 (2001): 7-202.
- . « De l'africanité à la transculturalité : éléments d'une critique littéraire dépolitisée du roman » *Études françaises* 37. 2 (2001):133-156.
- . *Le génocide, sujet de fiction ? : Analyse des récits du massacre des Tutsi dans la littérature africaine*. Québec: Éditions Nota bene, 2008.
- . « Les méandres du récit du génocide dans L'ainé des orphelins ». *Études littéraires* 35.1 (2003): 101-115.
- Senghor, Léopold Sédar, and Jean-Paul Sartre. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses universitaires de France, 1948.
- Sérieys, Daniel. « Comment tu t'appelles ? » Dir. Joël Clerget. *Le nom et la nomination. Source, sens et pouvoirs*. Toulouse : Éditions Erès. 1990 : 179-188.
- Seydou, Christiane. « Réflexions sur les structures narratives du texte épique : L'exemple Des Épopées Peule Et Bambara. » *L'Homme* 23. 3 (1983) : 41–54. JSTOR, www.jstor.org/stable/40589790. Accessed 4 Aug. 2021.
- . « L'épopée chez les Peuls du Massina (Mali) ». *Cahiers d'études Africaines* 217 (2015). Consulté le 04 août 2021. Disponible sur <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17990>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge : Harvard University Press, 1999.
- Steinberg, Sylvie. *Une tache au front : la bâtardise aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Albin Michel, 2016.
- Straus, Scott, and Lars, Waldorf. *Remaking Rwanda: State Building and Human Rights after Mass Violence*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.
- Sundaram, Anjan. *Bad News: Last Journalists in a Dictatorship*. Toronto: Random House Canada, 2016.

- Tassin, Guy. « La Tradition du nom selon la littérature islandaise des XIIe et XIIIe siècles. » *L'Homme* 21. 4 (1981) : 63-86.
- Tesone, Juan Eduardo. *Dans les traces du prénom. Ce que les autres inscrivent en nous.* Linselles: Sobook, 2019.
- Tidjani-Serpos, Noureini. *Aspects de la critique africaine I.* Paris, Lomé: Silex, Halo, 1987.
- Todorov, Tzvetan. « Le croisement des cultures ». *Communications* 43 (1986) : 5-26.
- Tshiala, Lay. *La dynamique des anthroponymes chez les ding de la République Démocratique du Congo (1885 – 1960).* Thèse présentée à la Faculté des Lettres et Sciences humaines. Institut d'ethnologie. Université de Neuchâtel. Pour l'obtention du grade de docteur ès lettre. Soutenue le 21 février 2011.
- U.S. Department of State. « Secretary Antony J. Blinken and Rwandan Foreign Minister Vincent Biruta at a Joint Press Availability Remarks. » Disponible sur < <https://www.state.gov/secretary-antony-j-blinken-and-rwandan-foreign-minister-vincent-biruta-at-a-joint-press-availability/>>. Publié le 11 août, 2022.
- Verdier, Pierre. « Le nom de famille remplace le nom patronymique ». *Journal du droit des jeunes*, 221.1 (2003). 11-110.
- Verges, Françoise. « Une lecture postcoloniale de Césaire ». *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès.* Aimé Césaire. Paris: Albin Michel, 2005: 71-136.
- . « Approches postcoloniales de l'esclavage et de la colonisation. » *Mouvements* 51.3 (2007): 102-110.
- Vignonde, Jean-Norbert. *Le discours critique négro-africain de langue française.* Yaoundé; Ivry: Ed. Silex; Ed. Nouvelles du Sud, 1995.
- Wrinkle, Margaret. *Wash.* Boston: Atlantic Monthly Press, 2013.

Wrong, Michela. *Do Not Disturb: The Story of a Political Murder and an African Regime Gone Bad*. New York: Public Affairs, 2021.

Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London : Routledge, 1995.

Ziegler, Jean, and Uwe, Mühlhoff. *Les seigneurs du crime : les nouvelles mafias contre la démocratie*. Paris: Seuil, 1998.

Zonabend, Françoise. « Le Nom de personne. » *L'Homme* 20. 4 (1980): 7-23.

---. « Prénom, temps, identité ». *Spirale* 19. 3(2001): 41-49.

Vaillancourt, Daniel. *Les urbanités parisiennes au XVIIe siècle. Le livre du trottoir*. Québec: PUL, 2009.

Villiers, Gerard de. *Enquête sur un génocide (roman policier)*. Paris: Malko Productions, 2000.

Curriculum Vitae

Noms : Antoine Marie Zacharie HABUMUKIZA

Études post-Secondaire Et diplômes : National University of Rwanda:
2001-2006 BA (Langue et Littérature françaises)

Queen's University
 Kingston, Ontario, Canada
2008-2009 M.A (Études françaises)

Seneca College
 Toronto, Ontario Canada
2015-2016 Diploma (Social Service Worker-Immigrants & Refugees)

Ryerson University
 Toronto, Ontario, Canada
2016-2017 MA (Immigration and Settlement Studies)

Herzing College
 Toronto, Ontario, Canada
2020-2021 Diplôme (Programme de Consultant Accrédité en Immigration)

Western University
 London, Ontario, Canada
2009-2015; 2017-2022 PhD (Études françaises)

Related Work Experience Teaching Assistant
 The University of Western Ontario
2009-2015

Community worker
 Centre francophone de Toronto,
 Toronto, Ontario
2016 -2018

French as a Second Language Teacher
 Graybridge Malkam,
 Ottawa, Ontario
June 2022 – September 2022