

Pour une poétique de l'opacité: Ahmadou Kourouma, Edouard Glissant et l'espace de la Relation francophone

Le roman d'Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, raconte l'errance et la mort de Fama, le dernier prince légitime des Doumbouya, perdu en Côte des Ebènes décolonisée, nation fictive qui, à bien des égards, rappelle la Côte d'Ivoire, pays d'origine de l'auteur.¹ Pour Fama, hors la tradition tout n'est que "bâtardisation," ainsi qu'il le répète sans cesse, et son périple désespéré à travers un pays en plein bouleversement culturel, politique et économique ne fera qu'entériner l'évidence: un vieux monde est bien mort et la quête d'une pureté mythique originelle n'était qu'une illusion, voire même une fiction. De plus, comme le couple qu'il forme avec Salimata est stérile, la lignée s'arrêtera donc avec lui. Pourtant, le destin tragique du personnage, son sacrifice si l'on veut, permet au roman de Kourouma d'ouvrir des horizons nouveaux où les notions de racines et d'identité recouvrent autre chose que l'idéal disparu de Fama. L'inévitable bâtardeisation engendrée par la colonisation et les indépendances pourrait alors s'avérer être une chance, pour peu qu'on l'accepte. En ce sens, la mise en contact du texte de Kourouma et des écrits théoriques d'Edouard Glissant permet de faire ressortir de multiples possibilités discursives et identitaires, en plaçant la littérature francophone dans une dynamique relationnelle qui la dépasse et la renforce.

Comme l'indique le titre de cet essai, c'est bien d'une poétique qu'il s'agit. Cette Relation, à laquelle Glissant nous invite depuis *Le discours antillais* et plus récemment dans *Poétique de la Relation*, *Introduction à une poétique du divers* puis *Traité du Tout-Monde*, jamais elle ne se présente ou ne se dévoile dans la réconfortante linéarité d'une pensée-système. Elle ménage ses zones d'ombres et

ses profondeurs et de là surprend son monde. Ou si l'on veut: elle pose problème. Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement dès lors que Glissant n'expose jamais "la théorie de la Relation," théorie normative qui ne serait plus qu'un dogme ou une doctrine prescriptive élaborée a priori – une grammaire géopolitique. Au contraire, la Relation n'existe que dans sa pratique (poétique) et elle s'invente à mesure. C'est en ce sens que bien des termes utilisés par Glissant, s'ils nous semblent familiers, ne se laissent pas appréhender aussi facilement qu'on le voudrait. Cette "totalité" qu'il appelle de ses vœux n'est plus celle que l'on avait appris à détester comme la plus complète négation de toute spécificité culturelle, nationale, sociale, au profit d'une bien suspecte fraternité humaine dont on sait à qui elle a toujours profité. Ce "métissage" n'est plus l'apologie du gris généralisé d'un melting pot qui aurait réussi ou d'une hypothétique intégration républicaine à la française. La "déterritorialisation" ne signifie pas l'abandon de l'identité (disons) nationale mais sa nécessaire redéfinition. Enfin, dans la "transcendance" fondamentale, selon Glissant, de l'ontologie occidentale, on avait pourtant vu la trace d'un mouvement véritablement désintéressé vers une altérité respectée en tant que telle. Mais Glissant pose problème: il s'approprie les mots de la pensée occidentale et les éclaire – les assombrit, devrait-on dire – depuis un ailleurs géographique; ce faisant il relativise les transparentes certitudes qu'ils recouvraient et court-circuite leur puissance hégémonique. Ce processus de détournement et réinscription de la terminologie témoigne donc déjà d'une pratique de la Relation en un de ses aspects les plus importants: poser problème.

Et le premier problème qui se pose dans le cadre de cette lecture parallèle de Glissant et de Kourouma est le suivant: dans quelle mesure peut-on lire ensemble un texte africain et des théories élaborées dans un contexte géopolitique différent – en l'occurrence celui des Antilles? Or la réponse se trouve chez Glissant. Limiter la portée de ses idées à la région caraïbe, même au sens élargi que celui-ci lui donne, serait en nier les principes. En effet, la pensée "archipélique" qu'est la créolisation se définit justement par sa pluralité: origine locale et dimension globale, fragmentation et diffraction. Pour Glissant, c'est bien la reconnaissance du lien local, redéfini en termes de diversité, qui permet d'être au monde. Ainsi qu'il l'écrit dans *Traité du Tout-Monde*:

sans aucunement renoncer au refus et au combat que tu dois mener dans ton lieu particulier, prolongeons au loin l'imaginaire, par un infini éclatement et une répétition à l'infini des thèmes du métissage, du multilinguisme, de la créolisation. (18)

La créolisation, c'est ce qui nous fait voir "la misère du monde, celles des forêts du Rwanda et des rues de New York, celle des ateliers clandestins d'Asie où les enfants ne grandissent pas et celles des hauteurs silencieuses des Andes" (Ibid., 17). Mettre ainsi en contact les textes de Glissant et de Kourouma déborde même

1 Tout en évitant une simple équation entre la Côte des Ebènes et la Côte d'Ivoire, Christopher L. Miller souligne néanmoins le grand nombre de convergences entre les deux pays. On peut ajouter que ce qui rend ce fictionnement particulièrement intéressant est le fait qu'il contamine et déstabilise l'original qui, du coup, apparaît comme une fiction.

la trace du lien historique entre les Antilles et l'Afrique – c'est-à-dire la Traite et sa mémoire. La créolisation est donc, par nature, globalisante.

Plus précisément peut-être, c'est l'idée de bâtardeur qui nous permet de faire le lien. Pour Fama, ce terme signifie avant tout la dégradation inéluctable des coutumes ancestrales, ce déclin des traditions entamé par la colonisation puis entériné par l'indépendance. Comme on le verra, si le jugement de Fama est sans appel contre la bâtardeur de la culture c'est qu'il n'en saisit pas le potentiel qui s'ouvre alors, c'est-à-dire la culture de la bâtardeur. Fama ne conçoit l'identité qu'homogène et pure. Assumer la bâtardeur serait, au contraire, s'ouvrir à une ontologie de la différence et du changement; ce serait reconnaître la valeur fondatrice de l'altérité. Voilà précisément où nous amène cette archipélisation généralisée que Glissant nomme créolisation.

Ceci dit, la tâche qui consisterait à isoler quelques textes littéraires et à les étudier comme des illustrations des thèses de Glissant, relève d'une gageure. En effet, ce qu'il faudrait extraire des *Soleils des indépendances*, ce serait justement ce qui ne relève jamais de l'Un, de son essence et de son principe d'identité à soi. Ainsi, dans les termes de Glissant:

La véritable compréhension porterait sur la texture de cette trame et non pas sur la nature des composantes. Renoncer, pour un temps peut-être, à cette vieille hantise de surprendre le fond des natures. Il y aurait grandeur et générosité à inaugurer un tel mouvement, dont le référent ne serait pas l'Humanité mais la divergence exultante des humanités.²

Il ne peut donc y avoir d'illustration de la Relation. Comment pourrait-elle (se) poser pour un portrait quand elle n'est que mouvements hors de soi, enchaînements multiples et changeants? Ce qu'il faudrait peut-être lire dans ces textes ce serait alors leur **altération**: ce qui en eux tient du rapport aux autres et les empêche de se clore sur l'illusoire pureté d'un système auto-référentiel, de se figer en natures mortes. Lire (dans) la Relation reviendrait alors à envisager des textes dans leur "être-dans-le-monde." Ainsi, l'usage de la langue française dans des textes africains ("bâtardeur", dirait le personnage de Fama), s'il est nécessairement problématique dès le départ, appelle à la Relation et, pour peu qu'on l'assume, impose cette irruption du Divers dont parle Glissant. De fait, *Les soleils des indépendances* entretiennent un rapport particulier à la langue française et à son corpus littéraire et culturel. Sa textualité reflète une appropriation et un dépassement d'une langue imposée et peut commencer d'apporter des éléments de réponses à l'incontournable question de la francophonie: peut-on écrire en

français sans récrire la France? Ainsi que l'écrit Maryse Condé dans le contexte des Antilles, il faut:

Continuer d'utiliser, sans nostalgie ni mauvaise conscience, des langues qui nous avaient été imposées, données, qu'importe à présent? Pourtant si dans le passé, elles avaient été traitées avec révérence comme les signes d'une promotion miraculeuse, nous devions, quant à nous, remplacer amour par désinvolture, admiration servile par irrespect. Nous ressouvenir des langues africaines de nos ancêtres. Mais surtout redécouvrir la parole de nos peuples. Français, anglais, langues de colonisation colonisées à leur tour. (36)

Chez Kourouma l'effort est évident de ramener la langue française dans le camp africain, en quelque sorte, et de la retourner contre la pensée universalisante et assimilatrice dont elle se veut le fer de lance. La pensée de l'Un se verrait ainsi confrontée par une poétique qui ne définirait pas son être (qui ne remplacerait pas une ontologie par une autre), mais qui dirait son "être-dans-le-monde," ou mieux encore, serait toujours en train de le dire, de l'altérer, par l'emploi même d'une langue venue d'ailleurs. L'exemple de ce texte s'inscrirait alors dans cette horizontalité que propose Glissant ("l'entour," "l'être-dans-le-monde") et laisserait entrevoir la possibilité d'une pratique littéraire faite de contextualité ou, si l'on veut, d'intertextualité horizontale qui relaterait le mouvement diachronique du temps – le recours littéraire au mythe – pour établir une dynamique synchronique dans l'espace ouvert de la Relation.

Cet espace, ouvert à toutes sortes de croisements et de contaminations, c'est justement ce que le personnage de Fama ne peut accepter. Là est la cause "de l'abâtardissement des Malinkés et de la dépravation des coutumes" (15). De fait, pour Fama la colonisation et les indépendances ont violemment interrompu la chaîne de transmission héréditaire des cultures africaines. Quand Fama se met à "penser à l'histoire de la dynastie pour interpréter les choses, faire l'exégèse des dires" (99), il se rabat sur une grille de déchiffrement tombée en désuétude avec la structure sociale qui l'a produite. Pour lui, n'est légitime que ce qui s'inscrit verticalement dans une lignée, et c'est même à cela qu'il détermine le bien-fondé (terme qui, pour Fama, n'a de sens que littéral) de ce qui l'entoure. Le reste est bâtardeur car il n'est fait que d'interactions et d'intersections planes et immédiates. Le fil du temps qui expliquait tout et justifiait tout semble avoir été tranché au profit de l'espace et de nouveaux découpages du sens selon de multiples lignes de fuites. Sans repères, Fama se retrouve perdu:

dans une ville où le soleil ne se couche pas (les lampes électriques éclairant toute la nuit dans la capitale), où les fils d'esclaves et les bâtardeurs commandent, triomphent, en liant les provinces par des fils (le téléphone!), des bandes (les routes!) et le vent (les discours et la radio!). (102)

2 Poétique de la Relation, 204; pour le reste de cet essai, j'utiliserai l'abréviation PR pour Poétique de la Relation, et DA pour Le discours antillais.

Au bout du compte – et du conte – Fama mourra en essayant de passer une frontière, nouvelle donc illégitime, qui coupe en deux le territoire ancestral de sa tribu.

Symbole de cette interruption du temps, Fama reste sans enfants. La lignée s'arrêtera avec lui. De fait, la reproduction de l'ancien ordre social, basé sur l'idée de transmission de génération en génération, dépend avant tout de la reproduction biologique de ceux qui le défendent. Autrefois, "maîtresse des terres, des choses et des vivants du Horodougou, la dynastie accoucha de guerriers virils et intelligents" (103) tandis qu'aujourd'hui "l'espèce malinké, les tribus, la terre, la civilisation se meurent, percluses, sourdes et aveugles... et stériles" (21). Les accusations de "bâtardisation" proférées par Fama à l'encontre du monde moderne indiquent bien qu'aujourd'hui il ne s'agit plus à ses yeux que d'une filiation entachée d'illégitimité. Pour lui, tous les maux proviennent d'une déviation dans le processus vertical et linéaire de la reproduction: si l'on ne se reproduit pas comme il faut, l'ordre social ne peut, lui non plus, être reproduit intact. Fama se lamente: "La colonisation, les commandants, les réquisitions, les épidémies, les sécheresses, les Indépendances, le parti unique et la révolution *sont exactement des enfants de la même couche, des étrangers*" (137; je souligne). Fama, pourtant (parce que?) sans descendance, ne manque pas une occasion de vanter sa virilité "pour persuader tous les dégénérés de bâtards qu'encore sur cette terre vivait un homme viril et d'honneur" (18); et ce jusqu'au moment de mourir: "Fama, l'Unique! Le grand! Le fort! Le viril! Le seul possédant du rigide entre les jambes!" (204). A l'ordre ancien, légitime c'est-à-dire mâle, s'oppose celui de l'Afrique d'aujourd'hui: "Bâtardise! Vraiment les soleils des Indépendances sont impropres aux grandes choses; ils n'ont pas seulement dévirilisé mais aussi démystifié l'Afrique" (149).

Mais cette tradition virile était-elle aussi pure que Fama le prétend? En fait, la démystification – ou démythification – est déjà entreprise par Salimata, la femme de Fama. Si l'homme est le gardien du mythe, c'est la femme qui démythifie. Son récit vient ramener à la surface tous les secrets enfouis: la violence de l'excision et la brutalité du viol. La cérémonie de l'excision, dont le souvenir douloureux ne peut s'effacer de la mémoire de Salimata, est bien un acte de violence perpétré contre les femmes et permettant de transmettre la loi de l'homme.³ On explique alors à l'enfant:

3 Et ce bien que la cérémonie soit menée par des femmes. Avec toutes les précautions qui s'appliquent au contexte spécifique de l'Afrique francophone, Miller qualifie le livre de Kourouma de pré-féministe (225). Notons que le cas de Salimata est assez atypique puisqu'elle perd connaissance pendant l'excision, ce que les jeunes filles, justement, ne doivent pas faire. Selon Cheron: "Certe opération, qui dure une bonne minute, est très douloureuse, néanmoins il est indispensable que celle qui la subit demeure impassible" (301). C'est dans cet évanouissement que l'on peut lire la première révolte de Salimata contre une certaine tradition.

Tu verras, ma fille: pendant un mois tu vivras en recluse avec d'autres excisées et, au milieu des chants, on vous enseignera tous les tabous de la tribu. L'excision est la rupture, elle démarque, elle met fin aux années d'équivoque, d'impureté de jeune fille, et après elle vient la vie de femme. (32-3)

Il faut donc "trancher le clitoris considéré comme l'impureté, la confusion, l'imperfection" (34). Pourtant, quand on lui dit qu'il s'agit d'"un grand événement ayant une grande signification," Salimata ne peut s'empêcher de se demander: "Mais quelle grande signification?" (32). En ce qu'elle constitue une expulsion rituelle de l'impur et du désordonné, l'excision fonde un ordre. Mais quel ordre? Et aux dépens de qui? Car à la violence de l'excision succède aussitôt celle du viol qui lui fait écho et, bientôt, celle du mariage monogame. Alors qu'elle tente de récupérer de sa mutilation, Salimata, à peine consciente, est violée par Tiécoura dont l'image et l'odeur la hanteront tant et si bien qu'elle se refusera à Baffi, son premier mari, "qui puait un Tiécoura séjourné et réchauffé" (39). Comme Tiécoura, Baffi la viole:

Baffi entra, s'approcha, tenta, elle se ramassa, se serra, se refusa, les matrones accoururent et la maîtrisèrent et il a désiré forcer et violer; elle a crié! Elle a crié comme la nuit de son excision et la peur et l'horreur de Tiécoura remontèrent dans son nez et sa gorge... On recommença et tenta une autre nuit de noces et des nuits de nocés, en vain. Il montait, elle hurlait. (40)

Tiécoura est un féticheur, "fils et petit-fils de féticheur né et nourri dans les sacrifices et les adorations" (Ibid.). Comme Baffi le mari, il incarne une tradition transmise, et c'est cette tradition qui viole Salimata après l'avoir mutilée. Bien plus tard, violence et tradition se recouperont de nouveau alors que Salimata va consulter un marabout. Le sang d'un coq sacrifié ne revêt pas la même signification pour les deux personnages: excitation sexuelle pour l'homme, mais pour la femme rappel de la violence de l'ordre masculin:

Le sang avait giclé, mais un sang n'ayant pas pour l'un et l'autre la même couleur, le même fumet. Pour lui, couleur de douceur et fumet du désir d'une peau fine, des fesses rondes et des dents blanches. Pour elle, couleur de l'excision et du lever du jour, fumet de la crispation et de la frayeur. (77)

Là encore, le marabout, représentant de la tradition légitime, tente de la violer:

Elle regardait et du fond de son intérieur montèrent comme un appel lointain les vapeurs de l'excision et du viol, et tout changea; les yeux du marabout tournèrent,

4 Voir Douglas pour une discussion de la saléité comme désordre.

et sortirent les feux de la sauvagerie de Tiécoura; les narines s'aplatirent et atteignirent à l'horreur des narines de Tiécoura. (78)

Salimata se défend à l'aide du couteau du sacrifice, qu'elle retourne contre l'homme:

Le couteau à tête recourbée traînait; elle s'en arma, le poursuivit et l'accula entre le lit et les valises. Dans les yeux de Salimata éclatèrent le viol, le sang et Tiécoura, et sa poitrine se gonfla de la colère de la vengeance. Et la lame recourbée frappa dans l'épaule gauche. L'homme à son tour hurla le fauve, gronda le tonnerre. (79)

Enfin, jetant le coq sacrifié dans un torrent: "Elle pensa que son giron venait de couler de tous les enfants rêvés, recherchés, et que le coq en sang les emportait définitivement. Elle avait le destin de mourir stérile" (80). Féticheur, mari, marabout: dans les trois cas, le viol révèle la face cachée d'un ordre essentiellement masculin que (dans lequel) Salimata refuse de (se) reproduire.

Ces récits de viol, qui dévoilent les violences commises par les dépositaires de la tradition mais perpétrées comme en retrait – dans un champs isolé pour l'excision, dans l'obscurité d'une case pour les viols – Fama ne pouvait les raconter puisqu'ils remettent en question le bien-fondé (toujours au sens littéral) de cette tradition. C'est par un autre type de récits, performatifs, que Fama va tenter d'établir sa légitimité. Pour lui, seuls quelques rares palabres conduits dans le respect des traditions les plus anciennes, "dans l'ombre d'une nuit africaine non bâtarisée (Fama le constatait avec joie)" (97), témoignent encore du vieux monde. Ces palabres consistent le plus souvent en récits historiques, dynastiques, c'est-à-dire structurés selon le schéma vertical de la re-production, porteur et créateur d'homogénéité et d'une identité intacte. Le but de tels récits est justement le maintien et la transmission de l'ordre et de la tradition. Mais là encore Fama ne peut que constater la faillite du discours: "Bâtard de griot! Plus de vrai griot; les réels sont morts avec les grands maîtres de guerre d'avant la conquête des Toubabs" (12). A leur place s'élèvent d'autres voix, s'élèvent d'autres récits, forcément bâtarisés puisque écrits – et parfois même en français qui plus est. *Les soleils des indépendances* en est un exemple.

Dans la pratique textuelle du roman de Kourouma, il est au moins deux "mouvements" dont la dynamique semble résister à cette clôture ontologique dont nous parlions plus haut: un rapport dynamique à l'oralité dans un premier temps, à l'opacité dans un second; deux composantes de la Relation selon Glissant. En effet, tant dans *Le discours antillais* que dans *Poétique de la Relation*, l'oralité est pressentie comme l'expression privilégiée du Divers, l'écriture comme celle du Même. Il ne s'agit pas ici, bien évidemment, de séparer les deux selon un modèle manichéen archaïque et pour l'écrivain issu d'une culture à forte tradition orale d'abandonner la pratique écrite de la littérature. Quand Glissant parle d'"irriguer [l'écrit] aux sources de l'oral" (DA, 193), il propose l'éventualité

d'une pratique littéraire résistante, remédiant dans l'immédiat d'une poétique d'urgence à la rupture du devenir africain (ou autre) provoquée par le colonialisme. Là où l'expression littéraire écrite a été imposée par la violence, s'y soumettre sans résistance reviendrait à s'aliéner irrémédiablement pour se perdre dans les mots de l'autre. Au contraire, y ajouter une dynamique interne inverse – l'esquisse d'un retour aux "sources" – doit pouvoir en dévier la pensée même, en lui apportant, écrit Glissant, les "vivacités surprenantes du Divers" (Ibid). En effet, agitée de la dynamique de deux exigences contraires, une telle expression littéraire se revendiquerait de l'ambiguïté, de l'inachèvement, et ne pourrait se clore en une pensée spéculaire ou ovoïde, c'est-à-dire impérialiste.

Sans s'attarder sur les utilisations thématiques ou structurelles de l'oralité traditionnelle africaine dans le roman de Kourouma,⁵ ce qui déroute le plus, et partant attire le plus, c'est une certaine appropriation de la langue française et son piratage. En effet, tel un pirate, le texte de Kourouma⁶ déroute le lecteur (quel lecteur? on y reviendra) au sens presque propre où il l'écarte de sa route et interrompt le cheminement confortable et sûr de soi de sa pensée: le texte **aborde** le lecteur et non l'inverse. La technique n'est pas ici celle surréaliste d'un Césaire, par exemple, qui forgeait ses propres néologismes. Kourouma, lui, y a très peu recours et préfère bouleverser l'agencement des mots plutôt que les mots eux-mêmes. Sans passer en revue toutes les techniques utilisées, notons que quand le texte tord et force les signes du français, c'est le plus souvent pour leur faire recouvrir certaines pratiques sociales que, par définition, aucune langue autre que malinké ne saurait pleinement signifier; ainsi ces métonymies: "marcher un mauvais voyage" (152), "Nakou tue le sacrifice" (171) ou "Le repas s'asseyait autour des calebasses communes" (130). En s'attaquant de la sorte à ce qu'il a appelé les "fortifications grammaticales du français" (Badday, 7), en décontextualisant et recontextualisant ses mots, l'auteur en altère leurs fonctions à la fois dénominative et connotative. Bâtardisaient là encore: au mot juste, Kourouma préfère la phrase injuste.

Mais plus encore que dans sa pratique rhétorique, c'est surtout par l'apport du rythme malinké que le roman s'irrigue aux sources de l'oral, selon l'expression de Glissant. Si le langage des *Soleils* se déploie en une pratique non aliénante et résistante de et dans la langue française, c'est que s'y incorpore la

5 Les articles de Schikora, Derive, Soubias et d'autres ont très bien montré comment Kourouma, évitant tous les clichés et tous les écueils d'une technique maintenant classique, incorpore l'oralité d'une manière tout à fait nouvelle et déstabilisante.

6 J'écris bien "le texte de Kourouma" et non "Kourouma" car les intentions avouées de celui-ci semblent faire peu de cas de la réception de son roman hors d'Afrique (entendre: en Europe), comme l'indique cet extrait d'entretien: "Je sais que mon livre, *Les soleils des indépendances*, a dérouter le lecteur français. Ça ne me gêne pas parce que ce n'est pas à lui qu'il s'adresse. Les impératifs de l'édition ont voulu qu'il soit édité en France. Ce livre s'adresse à l'Africain" (Badday, 7).

langue malinké de façon active et productrice. Kourouma décrit ainsi sa démarche:

Qu'avais-je donc fait? Simplement donné libre court à mon tempérament en distordant une langue classique trop rigide pour que ma pensée s'y meuve. J'ai donc traduit le malinké en français en cassant le français pour trouver et restituer le rythme africain. (Badday, 7)

Le français ici au travail n'est déjà plus le français, "le français de France, le français du français, le français français," pour reprendre le mot de Léon-Gontran Damas, mais bien un français; celui des *Soleils* d'abord mais aussi et surtout celui de la culture orale mandingue dont l'espace-temps (au sens de Glissant), loin de s'aliéner à l'usage d'une langue autre (altérante), peut y trouver au contraire la condition de sa survie, c'est-à-dire la possibilité de son dépassement sans coupure, de son *relai* par une expression écrite. "Bâtardisation" pour Fama, cette altération inévitable n'est pourtant pas fatale. Ce qui l'est en effet c'est bien sa quête illusoire et tragique d'une pureté qui n'a jamais existé que dans les mythes fondateurs de la communauté. Mais dans le texte de Kourouma, à l'intérieur même de la langue-système se trouve un corps étranger vivace qui empêche le système de se clore, c'est-à-dire de fonctionner comme système avec tout ce que cela implique de totalitarisme, et lui oppose la coexistence dynamique et ouverte d'exigences dissemblables: la "bâtardisation," la Relation.

Élément indispensable à cette dynamique relationnelle: le lecteur ou, dans une acception plus large, le receptrice d'une telle pratique langagière.⁷ En effet, pensé en malinké et écrit en français, le texte de Kourouma non seulement ne résonnera (raisonnera) pas de la même manière selon l'espace culturel où il est reçu – c'est bien évidemment le cas pour n'importe quel texte – mais il présente à tous un certain degré d'opacité. Faudrait-il alors le décoder pas à pas pour en extraire le(s) sens? ou bien en faire au contraire une étude purement formelle? Probablement ni l'un ni l'autre s'il on admet avec Glissant que l'opacité, acceptée comme telle, brouille le message universaliste de l'Occident et enraye la mécanique réductrice de sa pensée. Ainsi, pour Glissant, c'est par la transparence que la pensée du Même entend fonder sa légitimité, et par le besoin d'y ramener et d'y réduire le Divers qu'elle justifie son projet conquérant. Bien qu'elle ne soient pas explicitement nommées, c'est bien aux thèses de Senghor que celles-ci s'opposent. Si "la lingua franca... est toujours apotérique" (PR, 126) et si "le texte littéraire est par fonction... producteur d'opacité" (PR, 129), c'est tout un certain projet francophone qui tombe ainsi en désuétude:

Ni la fonction d'humanisation, la fameuse universalité porteuse d'humanisme, ni l'harmonieuse prédestination à la clarté, à la rationalité jouvissive, ne résistent à l'examen. Il n'y a pas de vocation des langues. C'est pourtant contre de telles inepties savamment distribuées que nous avons à nous battre... L'observateur attentif repère, chez le discuteur, la volonté inquiète de s'en tenir à la fausse transparence du monde qu'on dirigeait, de ne pas entrer dans la pénétrable opacité d'un monde où tout simplement on est, ou accepte d'être, avec d'autres et parmi eux. (PR, 128)

Contre la transparence généralisante du Même, Glissant propose donc l'opacité consentie du Divers, garante des singularités de chacun et laissant entrevoir une dynamique productrice. Là où la clarté supposée de la langue française permettrait à Senghor de jeter les bases théoriques d'un grand dialogue francophone, Glissant et Kourouma résistent à une telle notion qui implique le partage d'un système commun de signes linguistiques – sans lequel il n'est de dialogue possible – mais aussi, nécessairement, celui d'un système culturel commun. S'il y a Relation, elle ne se fera que du respect de l'opacité des autres.

La part d'opacité des *Soleils des indépendances* se traduit là encore dans la pratique textuelle ou si l'on préfère, langagière. Le texte laisse des zones d'ombres, presque au sens littéral: certains termes, certains tropes, n'éveillent aucune image évidente, n'éclairent pas le lecteur qui n'aurait pas eu accès à la culture et à la langue mandingues. Si le texte "parle" au lecteur, c'est souvent sans référent et même sans signifié – au sens strict de concept, d'image mentale que le receptrice ne possède pas. Bien évidemment, cela pourrait aussi bien s'appliquer à tout texte émis d'une culture donnée et reçu dans une autre. Ce qui distingue celui-ci, pourtant, c'est l'évidence de la démarche. Tout dans le texte semble afficher cette volonté d'opacité et ce refus de prêter le flanc à l'assimilation. Mais le texte est écrit en français, ce qui est, qu'on le veuille ou non, une invite à sa réception multiple, y compris française. De ce double mouvement, de cette dynamique, il résulte dès lors – et c'est la force de ce texte – soit un refus pur et simple de lire, soit une lecture non réductrice, non assimilatrice, non colonialiste. Considérons par exemple le passage suivant:

Tout cela était aussi clair que la paume de la grenouille. On l'avait bien prévenu. Les gens de l'indépendance ne connaissent ni la vérité, ni l'honneur, ils sont capables de tout, même de fermer l'oeil sur une abeille. On lui avait dit que là où les graterons percent la coque des oeufs de pintade, ce n'est pas un lieu où le mouton à laine peut aller. (175)

Ces images peuvent rebuter dans un premier temps, elles n'en recèlent pas moins la possibilité productrice d'une lecture plurielle, processus de misreading consenti qui ouvre un espace relationnel inédit pour peu que le receptrice respecte la part d'opacité du texte et ne tente pas de le réifier en l'intégrant dans l'espace réduit de son connu.

7 Je préfère en effet le terme de "receptrice," dégagé de toute intentionnalité préalable, à celui de "destinataire" qui pour Kourouma ne s'appliquerait qu'au public africain (cf. note 6).

Ainsi, dans son vocabulaire, le roman de Kourouma innove en ce sens qu'il échappe à ce que Jacques Howlett a appelé chez certains écrivains africains "des rapports fétichistes avec la langue française" (233). Kourouma dira également: "La langue française est entourée d'une grande dévotion. Objet d'une sorte de fétichisme stérile."⁸ On trouve dans le roman une extrême précision du vocabulaire, en particulier en ce qui concerne la faune, la flore et les saisons d'une part, la vie sociale et rituelle du village de l'autre. Mais ce qui résiste ici à la folklorisation et à l'exotisme, c'est le rapport dynamique et non plus fétichiste que cette précision dans la nomination entretient avec l'exigence d'opacité.

En effet, il semble que plus les mots spécifient le détail, plus l'ensemble s'assombrit. Le paradoxe est le même dans tous les exemples que nous avons cités: chaque élément lexical d'une phrase donnée peut paraître familier à qui connaît la langue française, leur agencement syntaxique, par contre, est déjà beaucoup moins transparent. En couvrant tout l'espace de mots, le texte semble taire à mesure qu'il signifie. En d'autres termes, le langage opaque des *Soleils*, dans la richesse de son vocabulaire, ne se donne jamais dans l'évidente clarté d'une langue-système, ne donne aucun "être-africain" en pâture à une lecture assimilatrice néo-colonialiste. Quand Glissant parlait de "renoncer, pour un temps peut-être, à cette vieille hantise de surprendre le fonds des natures" (PR, 204), c'est exactement à cette lecture-là qu'un tel texte **force à consentir** – ou si l'on veut: que le lecteur **consent à être forcé**. (Le paradoxe est là: on a toujours le choix, nous l'avons vu, de ne pas lire mais si on consent à lire, alors on est forcé d'abandonner, de renoncer à une partie de soi; et pas à une partie insignifiante mais au contraire à la partie la plus littéralement significative qui soit puisqu'on met ici en jeu cet élément fondamental de la pensée par lequel on définit et représente autrui, c'est-à-dire par lequel on s'identifie soi-même; pratiquement, il faudrait pouvoir lire en acceptant de ne pas comprendre ["prendre ensemble"], de ne pas réduire à l'unicité du Même: "Il ne m'est pas nécessaire que je le 'comprenne'... Il ne m'est pas nécessaire de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le 'faire' à mon image" [PR, 207].) Une lecture, donc, réellement **altruiste** chez un recepateur qui donne et s'abandonne? La générosité dont parlait Glissant dans le même passage tient sûrement de cela.

On dira que la Relation doit être réciproque. Elle l'est. L'altruisme du recepateur qui se donne ne fait que répondre à cet abandon de soi, autrement plus violent, que représente toujours l'usage africain du français. Mais un tel rapport ne contient-il pas le risque d'une perte d'identité, d'une dilution de soi dans l'autre? Le risque est grand puisqu'il en résulterait, comme toujours, un

renforcement du plus fort (économiquement et technologiquement) dans sa position hégémonique. Le lecteur occidental aurait donc rusé et feint la générosité à des fins stratégiques, un peu à la manière d'une certaine coopération économique ou de ces douteux étalages de charité internationale à la "We Are the World." Pourtant, la "bâtardisation" est toujours déjà là, elle est même la condition de survie de toute langue et de toute culture⁹ – c'est la quête d'une illusoire pureté qui tue Fama, le dernier Doumbouya; accepter cette bâtardisation requiert, nous l'avons montré, un certain courage philosophique; pas parce qu'elle est renoncement complet à soi mais parce qu'elle remet en question le **procédé** d'identification qui nous a toujours servi, et en annonce un autre: c'est l'immobilisme universalisant relayé par le mouvement du Divers. Glissant écrit ainsi:

L'étant demeure, d'autant que l'être se dissipe. La Relation, qui s'écarte de l'être, affirme le sujet. Le sujet est à lui-même une nuée de connaissance. C'est pourquoi la Relation désassemble aussi la pensée du non-être. (PR, 200)

La Relation ne voit donc pas la fin de toute subjectivité mais bien une redéfinition de celle-ci hors du modèle monolithique et statique d'une pensée hégémonique, hors du principe cognitif qui toujours incorpore et annule l'Autre dans le savoir du Même: "une nuée de connaissance," atomisation de l'épistème occidental. L'infinitif ("être") est remplacé par le participe présent ("étant"), forme dynamique de l'action: littéralement participer au présent.

L'étant africain est donc en mouvement dans les *Soleils*, ou plutôt: en mouvements. Le voyage-destin de Fama, premier mouvement, illustre ces coups de sonde culturels d'une Afrique à la reconquête de son histoire mais en même temps lui assigne le statut du mythe. Si la mort tragique (et annoncée) de Fama a un "sens" c'est bien d'enclorre et de sceller définitivement la pureté mythique de l'histoire, seul moyen peut-être de lui conserver son pouvoir unificateur. Parallèlement, l'histoire (plus de destin ici) de Salimata, second mouvement, tend **simultanément** à désacraliser, en exposant sa part de violence, cette même tradition à laquelle s'accroche désespérément Fama. Par cette dynamique, le texte de Kourouma, pensé en malinké, écrit en français, s'affirme africain en même

9 La conservation écrite de nombreuses langues orales dont Glissant souligne la dramatique urgence (cf. "Beyond Babel") est un cas parmi d'autres de bâtardisation. Dans une optique plus fondamentale encore, Mémel-Forté remarque que "la bâtardisation contre laquelle la classe seigneuriale a jeté l'anathème a constitué un principe de développement pour les sociétés qui la niaient. C'est que la bâtardisation est un principe de développement pour toutes les sociétés historiques" (65).

10 "Premier" et "second" ne se réfèrent bien sûr à aucune chronologie, Fama ne "précédant" en rien Salimata. Disons simplement que la conduite du roman donne à celui-ci une position privilégiée dans le récit.

8 Badday, 6. Dans le contexte de la parution du roman, ce n'est bien sûr pas un hasard si Kourouma emploie le terme "stérile" pour décrire, cette fois, une certaine utilisation de la langue française. Ce qui est stérile c'est la revendication d'une culture ou d'une langue pure de toute altérité.

temps qu'il s'ouvre à la Relation: il est à la fois ici et ailleurs ("Beyond Babel" 561). Se voient ainsi écartés et le danger de perte d'identité et la tentation d'une identification centrée sur le Même. *Les soleils des indépendances* semble avoir répondu d'avance aux exigences de Glissant concernant l'émergence aujourd'hui de littératures nationales et la fonction du texte littéraire:

Il a fonction de désacralisation, fonction d'hérésie, d'analyse intellectuelle, qui est de démonter les rouages d'un système donné, de mettre à nu les mécanismes cachés, de démythifier. Il a aussi une fonction de sacralisation, fonction de rassemblement de la communauté autour de ses mythes, de ses croyances, de son imaginaire ou de son idéologie. . . . Le problème contemporain des littératures nationales. . . est qu'elles doivent allier ce mythe à cette démythification. . . . Il leur faut tout assumer tout d'un coup. . . les dépassements et les entêtements. (DA, 192)

L'étape diachronique (temporelle, verticale) est ainsi continuellement simultanément relayée par un dépassement synchronique (géographique, horizontal) décentralisé, comme ce rhizome dont parlent Deleuze et Guattari et que Glissant s'approprie.¹¹ Dans le domaine des littératures en langue française, la première conséquence de ce décentrage est bien sûr la remise en question de la France elle-même, qui du coup cesse de fonctionner comme pivot, comme racine, comme référent ultime et incontournable du texte francophone. Le rapport intertextuel malinké/français qui dynamise les *Soleils* n'est plus celui de la soumission à une pseudo langue-mère et à son lecteur supposé idéal. Comme l'écrivent Deleuze et Guattari: "Il n'y a pas de locuteur-auditeur idéal, pas plus que de communauté linguistique homogène. . . . Il n'y a pas de langue-mère, mais prise de pouvoir par une langue dominante dans une multiplicité politique" (*Rhizome* 20). Ce que nous avons dans le roman de Kourouma c'est la mise en relation (conflictuelle et résistante) de deux exigences différentes, reconnues comme telles, mais qui doivent coexister. Une telle mise à l'horizontale de ce qui devient un véritable rapport, annule le principe hiérarchique langue/langage et situe le texte littéraire dans l'espace du Divers, le contexte immédiat où se joue la Relation: "Comme le Même s'élève. . . le Divers se répand," écrit Glissant (DA, 190; nous soulignons). La francophonie y serait aujourd'hui l'espace des langages francophones.

11 Sans entrer dans les détails du lien philosophique qui rapproche Glissant de Deleuze et Guattari, rappelons ce passage de *Rhizome*: "Tout rhizome comprend des lignes de segmentarité d'après lesquelles il est stratifié, territorialisé, organisé, signifié, attribué, etc.; mais aussi des lignes de déterritorialisation par lesquelles il fuit sans cesse" (27-28). Si on voulait lire le personnage des *Soleils* à travers Deleuze et Guattari et sans passer par Glissant, on pourrait dire que Fama, dans son désir de re-produire intact un certain système social, cherche à reterritorialiser ceux qu'ils nomment "dégénérés de bâtards," refusant ainsi la "promenade du schizophrène" à laquelle la Relation de Glissant nous invite peut-être. (Voir *L'anti-Oedipe*.)

Par ses multiples dynamiques internes, telles que cet essai a tenté de les dégager, *Les soleils des indépendances* propose la pratique résistante et productrice d'un langage émancipé du poids tutélaire et des visées hégémoniques d'une langue imposée par les structures coloniales et maintenue par tout le non-dit néo-colonialiste d'une certaine francophonie. Plus encore, le texte élabore un langage opaque, chaotique (avec toutes les connotations positives que Glissant donne à ce terme), un langage dont les signifiés n'ont pas été conçus ou figurés dans la même langue que ses signifiants, c'est-à-dire dont la référentialité casse les limites du système langue-pensée-culture du français; et partant, il refuse de se mouvoir dans une certaine pensée ontologique, centrée sur le Même. Dans et malgré l'emploi du français, on voit se dessiner l'affirmation d'une exigence culturelle autre. En cela *Les soleils* bouleverse, dans tous les sens du terme. Produit d'un dépassement et d'un certain abandon de soi, un tel texte requiert la même chose de son lecteur. Et si la lecture en est aussi exaltante et douloureuse, gageons qu'il en a été de même pour l'écriture. Plus ici de ces lectures où le receveur, même actif, n'est justement que cela. Recevoir dans la Relation, c'est toujours donner, et réciproquement; c'est, de part et d'autre, opposer à la pensée re-productrice de l'Un, la résistance productrice et dynamique du Divers.

The University of Michigan

I would like to thank Frieda Ekotto and Jarrod Hayes for their critical readings of this essay.

Ouvrages consultés

- Badday, Moncef S. "Ahmadou Kourouma écrivain africain." *L'Afrique littéraire et artistique* 10 (1970): 2-8.
- Cheron, Georges. "La circoncision et l'excision chez les Malinké." *Journal de la société des africanistes* 3 (1933): 297-303.
- Condé, Maryse. "Au-delà des langues et des couleurs." *La Quinzaine littéraire* 436 (1985): 36.
- Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix. *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit, 1972.
- . *Rhizome: introduction*. Paris: Ed. de Minuit, 1976.
- Derive, Jean. "L'utilisation de la parole orale traditionnelle dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma." *L'Afrique littéraire et artistique* 27 (1973): 103-10.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger*. New York: Praeger, 1970.
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Ed. du Seuil, 1981.
- . "Beyond Babel." *World Literature Today* 63 (1989): 561-63.
- . *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.
- . *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- Howlett, Jacques. "L'identité culturelle en question et les langues maternelles ou la parole volée." *Présence africaine* 99/100 (1976): 224-39.
- Kourouma, Ahmadou. *Les soleils des indépendances*. Paris: Seuil, 1970.
- Memel-Foté, Harris. "Bâtardise." M'lanhoro 65.
- Miller, Christopher L. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- M'lanhoro, Joseph, ed. *Essai sur Les soleils des indépendances*. Abidjan: Nouvelles éditions africaines, 1977: 53-65.
- Schikora, Rosemary G. "Narrative Voice in Kourouma's *Les soleils des indépendances*." *The French Review* 55 (1980): 811-17.
- Soubias, Pierre. "Deux langues pour un texte: problèmes de style chez Ahmadou Kourouma." *Champ du signe: sémantique, poétique, rhétorique* 5 (1995): 209-22.

CAROL R. MOTTA

Fin de Siècle Rio de Janeiro: Life As Grand Opera in *Dom Casmurro*

The great Brazilian novel of 1900, *Dom Casmurro* by Machado de Assis, unravels on the theory that life is a grand opera, *a vida é uma ópera, uma grande ópera*. References throughout the narrative point to *Otello* as the grand opera model, explicitly by Dom Casmurro reaching a critical decision after attending the opera *Otello*, and implicitly in his self-destruction by the worm of jealousy. However, other "jealousy operas" were imported to Rio in the 1880 and 1890s, during the time Machado was writing this novel. Indeed Verdi's last opera, *Falstaff*, is mentioned as a cultural view of Rio. Machado delighted in deceiving his readers, at the same time he ironically laid bare the sycophantic modes of Rio's upper crust. This essay starts from the premise that Machado's purpose was to demask the masquerade and expose the dirtiness of Cariocan life. He uses the themes and structures of grand opera, a new art form which was revolutionary in Europe. Grand opera sets modern man in all his dissolution and anti-heroic stance outside his own culture, a self-enforced alienation. The modern man's rupture with convention is often due to the force of a woman, a *femme fatale* or a woman refusing the traditional submissiveness to a man. In this line of thought, the novel *Dom Casmurro* most closely resembles the grand opera *Carmen*. A comparative study between the novel of Machado and the new European model of grand opera arrives at the thesis that Machado, by modeling *Dom Casmurro* on grand opera, brings the revolution of modernism to Brazil.

Dom Casmurro, the great Brazilian novel of Machado de Assis, written between 1896 and 1899, unravels on the theory that life is a grand opera, "*a vida é uma ópera, uma grande ópera*."¹ This statement is made by Marcolini, a retired Italian operatic tenor, to the narrator-protagonist, Bento Santiago/Dom Casmurro, at the beginning of the novel. The theory, or hypothesis, is both the kickoff for this paper and for the novel itself. It leads to a collision between

1 Machado de Assis. *Dom Casmurro*, edition *Obra Completa*, Vol.1, edited by Afrânio Coutinho. (Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1994) 806-944, Chapter IX, 817-819. Henceforth, all references to *Obra Completa* are designated by OC.