

8-28-2012

VERS UNE ECOCRITIQUE
POSTCOLONIALE AFRICAINE:
L'ENVIRONNEMENT DANS LES
LITTERATURES AFRICAINES DE LANGUE
FRANÇAISE

Marie Chantale Mofin Noussi

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/fl_etds

 Part of the [Comparative Literature Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [German Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Mofin Noussi, Marie Chantale. "VERS UNE ECOCRITIQUE POSTCOLONIALE AFRICAINE: L'ENVIRONNEMENT DANS LES LITTERATURES AFRICAINES DE LANGUE FRANÇAISE." (2012). https://digitalrepository.unm.edu/fl_etds/3

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Foreign Languages & Literatures ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

Marie Chantale Mofin Noussi

Candidate

Foreign Languages and Literatures

Department

This dissertation is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

Approved by the Dissertation Committee:

Walter Putnam, Co-Chairperson

Stephen Bishop, Co-Chairperson

Pamela Cheek

Eliza Ferguson

VERS UNE ÉCOCRITIQUE POSTCOLONIALE AFRICAINE:
L'ENVIRONNEMENT DANS LES LITTÉRATURES
AFRICAINES DE LANGUE FRANÇAISE

By

Marie Chantale Mofin Noussi

B.A., African Literature, The University of Yaoundé 1, Cameroon, 2001
M.A., African Literature, The University of Yaoundé 1, Cameroon, 2006

DISSERTATION

Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of

**Doctor of Philosophy
French Studies**

The University of New Mexico
Albuquerque, New Mexico

July 2012

©2012, Marie Chantale Mofin Noussi

Dedication

To all the rural girls and women in Africa whose work and courage sustain the continent.

I hope these misfortunes without a mouth find one through this work.

Acknowledgements

First of all I would like to thank my supervisors, Professor Walter Putnam and Professor Stephen Bishop for believing in this project. I am also grateful for all the advice and support they have provided me throughout this journey. The culmination of this work was also possible with the help of Professor Pamela Cheek who advised and encouraged me ever since I entered the doctoral program. I am indebted to Professor Eliza Ferguson for her help and attention.

Thanks to the generosity of Ms. Carol Raymond, this work has benefited from a considerable progress from the fellowship I received in the Spring 2010 and Fall 2011. I seize this opportunity to present my gratitude to the generous benefactor and to French Program of the University of New Mexico for making it possible.

This dissertation is also the result of the participation of Professor Rajeswari Vallury and Professor Marina Peters-Newell who have been involved in every step of this process through the courses they taught, their advice and constant availability.

I would like to express my gratitude to the Department of Foreign Languages and Literature in its entirety, for hosting and guiding me. I think particularly of the administrative staff including Ms. Evelyn Harris, Ms. Jacqueline Ochoa, Ms. Jean Aragon and Mr. Brant Heaton.

I would like to thank the writer Angèle Kingué for her availability and the opportunity she offered me during the interviews I conducted with her. Her generosity truly inspired me.

I cannot forget my colleagues, Lucie Ceylon, Anne Sabine Nicolas, Rijasoa Andriamanana, Rosalind Hutchinson, Christian Wood, and Patricia Hell and Ariane Ngabeu

for their invaluable help and constant encouragement. I would like to thank all my other colleagues and friends whose names are not mentioned here, but who will be forever dear to me.

This work would not have been possible without the support of my family. My husband Bruno Fohom has always believed in me and helped me realize this dream at the price of enormous sacrifices. My brother Hubert Noussi has always been present to encourage me and lead me to discover my potential. I think of my parents Anne and Joseph Noussi who spared no effort in supporting me before and during these years of research. My brother Théophraste Noussi always found the right words of inspiration to participate in his own way in the development of this work.

To all, I am deeply grateful.

**VERS UNE ÉCOCRITIQUE POSTCOLONIALE AFRICAINE:
L'ENVIRONNEMENT DANS LES LITTÉRATURES
AFRICAINES DE LANGUE FRANÇAISE**

By

Marie Chantale Mofin Noussi

B.A., African Literature, The University of Yaoundé 1, Cameroon, 2001
M.A., African Literature, The University of Yaoundé 1, Cameroon, 2006
Ph.D., French Studies, University of New Mexico, 2012

Abstract

This work was motivated by two major facts: the African environment is at the heart of the continent's relationships with colonialism, neocolonialism and globalization; but there is not enough literary emphasis on this environmental centrality. This work contributes in bridging the gap between African Francophone Literatures and the environmental discourses. This dissertation is the literary analysis of the representation, the transformation, and the exploitation of the African environment in the operating policies of colonial, neocolonial and global power structures. These environmental policies in the colonial and current global world tend to mold the African environment in a way that the local populations become alienated from their own land. This work shows how the African environment is subject to the consequences of global power structures, which most often disregard local realities.

This study is informed by an interdisciplinary theoretical framework, which includes postcolonialism and ecocriticism. Postcolonial theory is used as a tool to analyze the power relationships between Africa and global actors, especially in the questions of representation

of the African environment by the former colonizers, and the resistance of the African people against Western hegemony. This research is built on various ecocritical concepts involving postcolonial realities, for instance “slow violence” and “the environmentalism of the poor” theorized by Rob Nixon, to show the effects (sometimes invisible and yet perceptible) of environmental degradation and in particular of ecological colonialism on the African environment and the local populations. The work also draws on Vandana Shiva’s concept of “monoculture of the mind” to study the colonial project of monoculture as a corollary of the policy of standardization, also known as assimilation. Even though some concepts are borrowed from Western ecocriticism, new notions are defined and developed such as “eco-ubuntu,” which is grounded in African ecological philosophy and translates the interdependency between the members of the planet. Through the analysis of six texts from the Maghreb and Sub-Saharan Africa, this work also aims at highlighting some traits of an African postcolonial ecocriticism.

Table of Contents

Introduction.....	1
Chapitre 1: Café toxique: éco-colonialisme et monoculture dans <i>La terre du café</i> de	
Patrice Nganang.....	14
Impérialisme écologique et éco-colonialisme: subjuguier et homogénéiser la terre ...	17
Le bio-colonialisme ou le viol des corps à travers le viol de la terre.....	24
Mémoire, histoire et terre: lorsque écocide rime avec génocide	28
Figures et marques de résistance à l'éco-colonialisme	37
Quel(s) lien (s) entre un pyromane et un traducteur?	37
L'écologie de l'écriture.....	39
Chapitre 2: Un éco-féminisme africain: centralité de la femme et valorisation de la	
nature dans <i>Vénus de Khalakanti</i> d'Angèle Kingué et <i>Douceurs du bercail</i>	
d'Aminata Sow Fall	48
Le Pastoralisme revisité	51
La Reconstitution du Paradis Perdu	65
La femme africaine et la nature: une sororité en osmose.....	73
Khalakanti et <i>Naatangué</i> ou la formation d'une communauté glocale et bio-régionale	
.....	80
Chapitre 3: Pétrocritique: les réactions africaines à l'industrie pétrolière sur le	
continent.....	93
Pétrole et (néo) colonisation	97
Histoire et colonisation pétrolière.....	98
L'omniprésence du pétrole	102

La Pétrocratie à l’africaine.....	107
Etude du temps pétrolier	122
Le temps de l’Avent pétrolier	123
L’Après pétrole ou le temps du bilan.....	128
Chapitre 4: Le (sous)développement durable en Afrique dans <i>Les marchands du</i>	
<i>développement durable de Assitou Ndinga</i>	146
Qu’est-ce donc le développement durable?	149
Développement durable, société et politique	151
Développement durable et environnement	165
Les Alternatives au développement durable	170
Conclusion	175
Bibliographie	179

Introduction

Certaines questions majeures qui ont affecté les activités de l'humanité dans une grande mesure sont l'esclavage, l'impérialisme, la colonisation, le racisme, l'inégalité des sexes, les problèmes relatifs à l'identité et la mondialisation. Ces questions sont reliées dans le sens où elles traitent toutes des rapports humains et parfois au détriment des autres éléments de la nature. Les êtres humains ont eu tendance à négliger ou à oublier le monde dans lequel ils vivent. Cependant les catastrophes naturelles¹ à travers le monde attirent l'attention même des plus sceptiques d'entre nous à telle enseigne que les questions sur l'environnement humain font de plus en plus couler d'encre et de salive dans de nombreux aspects de notre vie quotidienne, y compris la politique, et surtout les sciences et la technologie. Cette mobilisation autour de l'écologie commence à rentrer progressivement dans le discours littéraire.

Dédier des textes entiers à la nature n'est pas une œuvre nouvelle en littérature. En effet, la littérature occidentale s'y est consacrée pendant longtemps. Certains des auteurs les plus reconnus dans le domaine sont Henry David Thoreau, John Muir, D.H Lawrence, Milton, Rachel Carson et Aldo Leopold. Des auteurs tels Wordsworth et Jean Jacques Rousseau ont dénoncé les impacts négatifs de la révolution industrielle sur la nature. La tradition de « nature writing » dans laquelle ces auteurs et bien d'autres s'inscrivent est ancrée dans les cultures occidentales et a influencé la vie politique, sociale et environnementale de leurs régions et même du monde. L'on peut citer à titre d'exemple l'impact américain et mondial de *Silent Spring* de Rachel Carson qui grâce à ses travaux sur les effets des DDT² sur l'homme et environnement, a été à l'origine de l'interdiction de l'utilisation de ce produit chimique à grande toxicité en Amérique et dans certaines parties du monde.

L'Afrique quant à elle, n'a pas de courant assimilable à celui de « nature writing ». Cela ne signifie pas que les thèmes environnementaux sont absents des littératures africaines orale et écrite. Dans son essai intitulé *Réalisme Africain, Le Roman Africain en Afrique Subsaharienne*, Claire Dehon donne une partie de réponse à cette manière particulière qu'ont les auteurs africains de traiter de l'environnement. Elle affirme que « [les romanciers africains] ne semblent sentir ni le besoin, ni la nécessité de s'attarder à décrire la nature, à peindre un tableau, à donner une image panoramique ou photographique » (90). Même si cette assertion reste discutable, elle précède l'argumentation valable selon laquelle les auteurs africains sont inspirés par le genre oral où le conteur ne s'étend pas sur la peinture de l'environnement, étant donné qu'il s'adresse à un auditoire qui sait autant que lui la composition de cet espace.

La relation entre l'Africain et la nature apparaît tant dans les écrits des Africains eux-mêmes qu'à travers les récits de voyages et les textes ethnologiques des Européens pendant la période coloniale. La critique de l'environnement africain telle que présentée par les littératures francophones sub-sahariennes reste encore à un stade embryonnaire. Certains se sont penchés sur le sujet comme pour ouvrir une brèche dans le domaine.

C'est le cas de Jean-Godefroy Bidima. Dans « La Nature en Afrique : Trajets et Projets », Bidima fait des propositions sur d'éventuelles pistes d'analyse de la nature en Afrique. Il part d'un proverbe mozambicain³ pour montrer que la considération de la nature en Afrique n'est pas exclusivement spirituelle comme l'ont préconisé les ethnologues africanistes. Bidima remarque que l'Africain pense la nature à la fois en tant que matérialité et spiritualité. C'est dire que pour l'Africain, la nature est cette entité qui « compose » avec l'homme. Ils entretiennent une relation d'échanges qui ne peut se réduire ni à des

superstitions, ni à une relation spirituelle. Bidima déplore que le traitement de la Nature en Afrique soit malheureusement très souvent basé sur le passé. Cette démarche consiste très habituellement à établir l'Africain comme « un homme de Nature ». C'est d'ailleurs de cette façon que le président de la République française a considéré l'Africain lors de son allocution⁴ à Dakar en 2007:

Je suis venu vous dire que l'homme moderne qui éprouve le besoin de se réconcilier avec la nature a beaucoup à apprendre de l'homme africain qui vit en symbiose avec la nature depuis des millénaires [...] Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable ou tout semble être écrit d'avance.

Sans revenir sur les nombreuses critiques qui ont été faites sur ce discours insultant et aux allures hégéliennes, Sarkozy n'a que proclamé tout haut ce que nombre de personnes et surtout non africaines pensent malheureusement. Or comme le relève Bidima, cette façon de penser court inéluctablement le risque de mal représenter le rapport entre l'Africain et son environnement en le plaçant dans une sphère mythique ou tout serait parfait entre eux. La réalité est très loin d'être idyllique.

Bidima regrette également que la Nature en Afrique ne soit réduite qu'à la flore et la faune. Pour cette raison, il propose d'enrichir le débat sur la Nature en analysant par exemple les questions relatives à l'espace et en s'intéressant aussi à la relation entre l'Africain et le sous-sol. Dans le même ordre d'idées, Pius Ngandu Kashama dans « De la métaphore à l'image mythique: aspects sacrés de l'environnement » condamne les considérations qui excluent toute rationalité à la façon dont les Africains pensent et représentent la nature. Le point commun de ces recherches sur la question de la nature en Afrique réside dans la dénonciation de l'extraction de toute culture dans la projection de la nature. Ces auteurs s'entendent aussi sur le fait que « la nature africaine » ne doit pas être réduite à des émotions.

Pour contribuer à frayer un chemin en ce qui concerne le domaine de l'environnement et de la littérature francophone africaine, je me propose de me pencher dans ce travail sur le sujet suivant : « vers une écocritique postcoloniale africaine : l'environnement dans les littératures africaines de langue française ». L'entreprise de cette recherche a plus d'un objectif. La filière de l'écocritique en plein expansion de nos jours comporte encore des points d'ombre. Elle a germé et a pris racines sur un terreau essentiellement euro-centré, blanc et anglo-saxon. Se démocratisant, la filière a commencé à s'intéresser à l'Afrique, mais principalement à l'Afrique anglophone. Le monde francophone, hormis les Caraïbes françaises, continue de briller par son absence dans la sphère écocritique. Ce constat est partagé par William Slaymaker dans son article « Echoing the Other(s): The Call of Global Green and Black African Responses » lorsqu'il affirme:

Black African critics and writers have traditionally embraced nature writing, land issues, and landscape themes that are pertinent to national and local

cultural claims [...] But there is no rush by African literary and cultural critics to adopt ecocriticism or the literature of the environment as they are promulgated from many of the world's metropolitan centers [...] it appears as one more hegemonic discourse from the metropolitan West. (132)

C'est donc dans cette perspective que s'intègre ce travail de recherche pour contribuer à combler ce vide qui empêche l'Afrique francophone d'apporter sa pierre à la construction du discours littéraire et artistique sur l'environnement. La question centrale de cette recherche est la suivante : quel rôle l'environnement africain joue-t-il dans les relations entre l'Afrique et l'Occident ? En d'autres termes. Quelle est la part environnementale des relations Afrique/Occident qui se veulent exclusivement culturelles, politiques et économiques ? Afin de mieux répondre à cette problématique, d'autres interrogations seront nécessaires à étayer : comment est-ce que l'environnement africain est (re)présenté dans les textes analysés ? Quelle est la place de l'environnement africain dans les systèmes tels le colonialisme, le néocolonialisme, la Françafrique et la mondialisation ? Quelles sont les stratégies stylistiques développées par les auteurs soit pour représenter la situation environnementale africaine, soit pour restaurer l'environnement ? Ce sont ces questions qui guideront l'analyse au cours de ce travail.

Je postule dans ce travail que l'environnement africain est sujet aux effets des systèmes qui le représentent, le transforment et l'exploitent sans tenir compte des réalités locales. En considérant la peinture des textes analysés, l'environnement africain représente aux yeux des systèmes globaux et organismes internationaux, une pâte à modeler qui se plierait à toute forme que l'on souhaite lui donner. Par cette pratique de contrôle de l'environnement africain, les tissus social, politique, économique, humain et bien sûr

écologique sont déniés et affectés. Par ailleurs, ce désir d'asservissement contribue à la dissémination d'une culture dominante et universelle, ayant son point d'ancrage en Occident et qui se propage dans toutes les régions du monde.

L'objectif principal de ce travail est de mettre en relief la centralité de l'environnement africain dans les relations entre l'Occident et l'Afrique et comment les idéologies et les structures globales de pouvoir comme le colonialisme, le néocolonialisme, la mondialisation et même la Françafrique influencent, représentent, transforment et exploitent l'environnement africain sans toujours prendre en considération les réalités africaines. Pendant des millénaires, l'Africain a entretenu avec son environnement des relations comme n'importe quel peuple du monde, c'est-à-dire à la fois harmonieux et conflictuels. Mais depuis l'installation des colonisateurs en Afrique et suivant leurs visions différentes de l'environnement - considérée principalement comme ressource - l'environnement africain a subi de considérables changements (urbanisation, exploitation abusive et industrialisée des ressources). Ces transformations sont énoncées par la littérature africaine, mais pas assez en tant que sujet central. Or que ce soit pendant la période coloniale ou de nos jours où la mondialisation est le leitmotiv, l'environnement de l'Afrique demeure capital dans les relations Afrique-Occident. Pourquoi cette relation fondée sur l'environnement reste-t-elle encore moins explorée sur le plan littéraire ?

Pour élucider ces questions, six textes d'écrivains africains ont été choisis. Les textes du corpus sont : *La terre du café, lettre à mon grand-père à propos de la France qui ment* (2006) du Camerounais Patrice Nganang, *Vénus de Khalakanti* (2005) de la Camerounaise Angèle Kingué, *Douceurs du bercail* (1998) de la Sénégalaise Aminata Sow Fall, *Pétroleum* (2004) de la Gabonaise Bessora, *Du pétrole et des outardes* (2011) du Marocain Ahmed

Tahzi et *Les marchands du développement durable* (2006) du Congolais Assitou Ndinga. Le choix de ce corpus est le résultat de plusieurs facteurs : le caractère récent de ces textes a été l'un des plus déterminants. Ces textes contemporains, publiés dans les quinze dernières années, reflètent plus fidèlement l'évolution des questions environnementales en Afrique. De plus, ces textes sont unis par le fait qu'ils sont tous centrés autour d'une question écologique précise et par ce fait même, révèlent les différentes facettes de ce problème. Un des résultats de cette manière de procéder est la présentation incitative du problème qui est posé, vue l'urgence des thèmes traités par les auteurs. Les romans abordent par ailleurs de sujets variés comme la monoculture, la déforestation et le reboisement, le commerce équitable, le développement durable, l'exploitation pétrolière et le rôle des femmes dans la restauration de la nature. La diversité des thèmes abordés permet d'analyser les différentes sphères de l'environnement. Il ne s'agit donc pas d'un travail centré sur un écosystème particulier, mais une étude panoramique de notre rapport à ce qui nous entoure.

En lisant de très près les textes du corpus et en remarquant les allusions plus ou moins importantes que chacun fait par rapport au passé colonial de l'Afrique et de son impact sur l'environnement actuel du continent, il était crucial de lier les questions environnementales africaines au contexte postcolonial. Il est fascinant de remarquer dans les textes du corpus que la situation écologique de l'Afrique contemporaine est fortement liée aux relations de l'Afrique avec l'Occident. C'est pour cette raison que la mise en dialogue entre l'écocritique et la théorie postcoloniale s'est imposée comme cadre critique approprié pour clarifier les problèmes abordés.

Pour une meilleure compréhension du travail, il est important de définir ces concepts. L'écocritique est une théorie (et un mouvement littéraire, philosophique et activiste)

relativement récente qui a vu son développement prendre forme dans les années 1990, principalement dans la littérature américaine. Le terme « ecocriticism » serait apparu pour la première fois en 1978 dans l'essai de William Rueckert intitulé «Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism». Si le terme « écocritique » semble le plus répandu de nos jours, d'autres expressions équivalentes sont également usitées. C'est le cas de « la critique littéraire environnementale », de « green criticism⁵ » et d'écopoétique qui renvoient toutes à la relation entre la littérature et l'environnement.

Cheryll Glotfelty et Harold Fromm définissent l'écocritique dans leur introduction à *The Ecocriticism Reader* comme suit:

Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment. Just as feminist criticism and Marxist criticism bring an awareness of modes of production and economic class to its reading of texts, ecocriticism takes an earth-centered approach to literary studies.

(xviii)

L'écocritique est alors selon ces auteurs une étude des relations entre l'art en général la littérature en particulier et la nature.

Pour Greg Garrard, faire de l'écocritique revient à “to keep an eye on the ways in which ‘nature’ is always in some ways culturally constructed, and the other on the fact that nature really exists, both the object and, albeit distantly, the origin of our discourse” (10). Cette critique se penche donc sur l'étude de la dépendance réciproque qui existe entre la nature et la culture car comme le stipule la première loi de l'écologie, « toutes les parties d'un écosystème sont interdépendantes ».

La filière de l'écocritique évoluant, plusieurs se sont mis d'accord sur la nécessité d'intégrer les autres régions du monde – en dehors de l'Occident - et aussi d'incorporer la situation postcoloniale à la lecture de l'environnement. C'est à cet effet que les deux dernières années ont vu fleurir des travaux conciliant postcolonialisme et écocritique, une manière de corriger l'eurocentrisme du mouvement. Ainsi, ont été publiés *Postcolonial Ecocriticism* (2010) de Graham Huggan et Helen Tiffin, *Postcolonial Green* (2011) de Bonnie Roos et Alex Hunt, *Postcolonial Ecologies* (2011) d'Elizabeth DeLoughrey et George Gandley et *Environment at the Margins* (2011) de Byron Caminero-Santangelo et Garth Myers. Mais malgré leur volonté d'intégrer les régions anciennement colonisées, ces textes sont tous limités par l'absence d'analyse d'œuvre d'Afrique francophone.

Tous ces textes mentionnent l'article de Rob Nixon, «Environmentalism and Postcolonialism» (2005) comme étant le premier travail à faire ressortir des éléments provocateurs quant à la conciliation entre le postcolonialisme et l'écocritique. Rob Nixon en effet, montre en quatre points les niveaux d'exclusion entre les deux théories en ces termes : «Postcolonialists emphasize hybridity, while ecocritics emphasize Purity ; postcolonialist study displacement, ecocritics focus on place ; postcolonialists tend toward cosmopolitanism, ecocritics toward nationalism ; postcolonialists work to recover history, ecocritics seek to sublimate or transcend history» (235). Malgré les points de divergence qui semblent définitivement séparer les deux méthodologies, l'écocritique et le postcolonialisme parviennent à se trouver des ponts de raccordement. C'est du moins ce que font les auteurs des livres récemment publiés sur l'écocritique postcoloniale.

Suivant les idées de Huggan et Tiffin, Roos et Hunt estime le point de convergence principal entre les deux méthodologies c'est le concept de justice : « In our view, it is the term « Justice » that provides a space for theoretical work bridging and merging ecocriticism and postcolonialism» (3). A cette affirmation, l'on pourrait ajouter que l'écocritique et le postcolonialisme se relie au niveau de leur position de marginalité. Sans reproduire le schéma de domination qu'elles dénoncent, le postcolonialisme et l'écocritique s'attèlent à remettre respectivement au centre les cultures opprimées et la nature dominée. Bonnie Roos et Alex Hunt réconcilient les deux méthodologies en leur attribuant des objectifs communs. Ils affirment:

As we see it, postcolonial green scholarship must define itself not as a narrow theoretical discourse but as a relatively inclusive methodological framework that is responsive to ongoing political and ecological problems and to diverse kinds of texts. No particular approach or methodology can fit all cultural contexts or geographies, but any text, we suggest, can profitably be read from a postcolonial green perspective. Our goal is not to suggest a universalizing approach through some magical half-way, in between “common ground”, but rather to grapple with the issues that each of the various writers presented here [in the book] offers us. (9)

Tout en relevant le caractère interdisciplinaire de l'écocritique postcoloniale, Roos et Hunt soulignent aussi la propriété inclusive de cette nouvelle discipline qui déconstruit les politiques d'exclusion des cultures anciennement colonisées et de la nature par rapport à la culture. Grace à cette intégration, les différentes régions du monde peuvent participer au

discours environnemental en apportant leurs spécificités. C'est ce que Roos et Hunt expliquent en disant:

In our view, scholars certainly must account for the fact that it means to be « postcolonial » or « green » varies radically in different geographies. But it is our contention in this collection that difference should not unduly hamper our ability to listen and to learn from each other. Scholars must be able to draw comparisons in order to further a theoretical, postcolonial, green project - in order to learn methods of resisting injustice in its various forms. (7)

C'est en prenant en compte la singularité de l'Afrique, et de l'Afrique francophone⁶ en particulier que je propose dans ce travail une lecture de l'environnement qui soient enracinée dans le contexte africain et qui sied aux réalités du continent.

Les concepts théoriques qui seront développés et appliqués dans ce travail appartiennent à la fois à l'écocritique et à la théorie postcoloniale pour répondre à l'interdépendance entre le culturel et le naturel. Ainsi, l'impérialisme culturel théorisé par Edward Said dans *Culture and Imperialism*, permet de voir comment est-ce que l'impérialisme a marqué l'environnement africain et les populations locales. L'impérialisme culturel a par ailleurs favorisé l'uniformisation, l'homogénéisation de la culture et l'environnement des Africains. Ceci amène à penser à la politique d'assimilation française qui a contribué à détruire à la fois la diversité culturelle et écologique dans les colonies par l'instauration de la monoculture, discutée par l'activiste et éco-féministe indienne Vandana Shiva dans *Monocultures of the Mind*.

Le concept de littérature de résistance développé par Barbara Harlow dans *Resistance Literature* inspirera également ce travail dans l'étude des procédés mis en place par les

auteurs pour faire face aux agressions environnementales. Lorsque Patrice Nganang contrecarre l'uniformisation culturelle et environnementale par une écriture que je qualifie d'écologique, Angèle Kingué et Aminata Sow Fall, reconstituent à travers leurs héroïnes, une sorte de jardin d'Eden dans lequel elles redonnent à la nature ses droits en la recréant et ceci participe à la prise de pouvoir de la femme. Kingué et Sow Fall établissent aussi la place centrale de la femme africaine dans la protection de l'environnement, conception largement partagée par le Prix Nobel de la Paix 2004 Wangari Maathai dans *Unbowed: A Memoir* (2006) et sur le plan pratique dans le Green Belt Movement, organisation qu'elle a fondée et dirigée jusqu'à sa mort en septembre 2011.

Une partie de cette recherche se construit autour de l'idée de « slow violence » développée par Rob Nixon dans *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (2011). J'utilise ce concept pour montrer les effets différés de la destruction environnementale. Lorsque l'environnement est dégradé, il y a des conséquences qui ne sont pas directement perceptibles. J'emprunte cette idée dans le but d'analyser les effets de la détérioration de l'environnement, à l'instar de la pollution, de déformation topographique, l'empoisonnement des sols et des nappes phréatiques.

Ce travail est divisé en quatre chapitres. Le premier examine les mécanismes et les conséquences de l'éco-colonialisme et de la monoculture du café dans la nouvelle de Patrice Nganang *La terre du café*. Il s'agit d'étudier l'introduction de la monoculture du café comme un aspect de la colonisation écologique dans la région de l'ouest Cameroun. Le chapitre deux est une étude de *Vénus de Khalakanti* d'Angèle Kingué et de *Douceurs du Bercaïl* d'Aminata Sow Fall en tant que romans éco-féministes. Dans cette partie, l'emphase est mise sur le rôle central de la femme africaine dans la restauration de l'environnement dégradé. C'est

également une occasion de poser des jalons d'un éco-féminisme africain ancré dans les réalités des femmes africaines. Le troisième chapitre est une critique de l'exploitation pétrolière sur le continent africain par les coalitions entre les occidentaux et les dirigeants du continent à travers *Petroleum* de Bessora et *Du pétrole et des outardes* d'Ahmed Tahzi. Ce chapitre souligne particulièrement le rôle primordial du pétrole dans la Françafrique. Le quatrième chapitre quant à lui est une étude du texte *Les marchands du développement durable* d'Assitou Ndinga. Cette partie du travail décrypte les contradictions, les ambivalences des projets de développement durables pensés et appliqués en Afrique par les organismes internationaux. Les chapitres permettent de faire un va-et-vient constant entre les périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale pour montrer l'évolution des interactions entre l'homme (Africain et/ou Occidental) avec l'environnement africain.

¹ Le tsunami dans l'océan indien, sur la côte indonésienne (décembre 2004), le tremblement de terre et le tsunami au Japon en 2011 qui ont entraîné l'endommagement de réacteurs nucléaires; Le naufrage du pétrolier Erika en France en 1999 ; la marée noire de 2010 au large de la Louisiane, sur la plate-forme de la firme pétrolière British Petroleum, etc.

² Le dichlorodiphényltrichloroéthane

³ « Lechi nga hamba tilo na misaba hi ntchini ? Ntoubouloukou ! » Traduction: « Qu'est-ce qui fait le ciel et la terre? La nature. »

⁴ Discours de Dakar au Sénégal, prononcé lors de sa première visite en Afrique Sub-Saharienne le 26 juillet 2007.

⁵ Cette expression comme bien d'autres en écocritique s'avère intraduisible en français. Ce qui, une fois de plus est signe de l'hégémonie de l'anglais dans la filière.

⁶ L'histoire environnementale de l'Afrique francophone n'est pas très différente de celles de l'Afrique anglophone, lusophone ou hispanophone. Mais des aspects de la colonisation comme la politique d'assimilation en vigueur dans les colonies françaises peuvent faire la différence.

Chapitre 1: Café toxique: éco-colonialisme et monoculture dans *La terre du café* de Patrice Nganang

Colonization is an agricultural act. It is also an agricultural idea

-Frieda Knobloch, *The Culture of Wilderness:
Agriculture as Colonization in the American West*

Monocultures first inhabit the mind, and are then transferred to the ground

-Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind:
Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*

La littérature écrite d'Afrique naît dans le conflit de la rencontre avec l'Occident. Cette littérature s'est consacrée en grande majorité aux questions liées à la libération culturelle et politique des peuples du continent. Ainsi, les écrivains ont eu pour tâche de valoriser les cultures africaines et de dénoncer les pratiques colonialistes qui visaient à l'assimilation culturelle de populations africaines. Cependant, il y a un domaine de la vie des colonisés qui a autant souffert de la domination coloniale que les cultures africaines : il s'agit de la terre.

La colonisation de la terre est très souvent évoquée par les écrivains comme manifestation de la domination occidentale dans les anciennes colonies. Il existe un dicton qui traduit en quelques mots la centralité de la terre dans le système colonial : « Before the white man came, we had the land and they had the Bible. Now we have the Bible and they have the land ». L'auteur de cette pensée est inconnu mais il viendrait du peuple africain ou amérindien. Cette adage, bien qu'humoristique, traduit clairement les visées de conquêtes de la terre par les impérialistes, même ceux qui semblaient bien déguisés comme les missionnaires : conquérir le plus grand nombre de terre possible, tel était un but majeur des

impérialistes car la possession des terres est une base indéniable de l'assise du pouvoir. Posséder la terre, signifie être maître des lieux et avoir le pouvoir sur tout ce qui s'y trouve. Malheureusement, cet impérialisme « foncier » est parfois négligé par la critique qui se consacre plus aux questions plus directement liées aux cultures. Karla Armbruster et Kathleen Wallace remarquent la primauté dans la critique de la culture sur la nature : « culture is the main purview of literary studies, while nature is, if present at all, merely a backdrop of human drama » (4). Notons que la question de la colonisation de la terre est étroitement liée aux cultures dans la mesure où l'environnement et les cultures humaines s'influencent mutuellement comme l'expliquent Armbruster et Wallace. Pour elles, il est important de comprendre « nature and culture as interwoven rather than separate sides of a dualistic construct » (4). Reléguer donc la question de la nature au second plan en ce qui concerne la colonisation revient donc à avoir laissé une importante partie de l'histoire coloniale inexplorée.

Dans la nouvelle intitulée *La terre du café* tirée du recueil *Dernières nouvelles du colonialisme*, le Camerounais Patrice Nganang met en dialogue la critique de la situation coloniale et l'état de violences écologiques qu'ont subit les terres de l'ouest du Cameroun et leurs habitants. *La terre du café* c'est une lettre d'un petit-fils habitant en Occident à son grand-père décédé. En évoquant ses souvenirs de son grand-père, le petit-fils narrateur revient sur les méfaits de la colonisation dans l'ouest du Cameroun qui ont donné lieu à un important bouleversement socio-écologique dans la région. La nouvelle identifie la monoculture du café comme étant le maillon central de la chaîne de destruction coloniale.

Comment se manifeste l'impérialisme écologique dans la nouvelle ? Quelles sont les relations entre la mémoire, l'histoire et la terre ? Quelles sont les stratégies rhétoriques

utilisées par l'auteur pour contribuer à résister contre la destruction de la diversité et par conséquent de la vie ? Telles sont les questions charnières de ce chapitre. L'étude est fondée sur la thèse selon laquelle le traitement ou mal traitement de l'environnement par les colonisateurs français au Cameroun est étroitement lié à la politique française dans les colonies. En d'autres termes, le projet colonial concernant la monoculture est un corollaire de la politique d'uniformisation autrement nommée assimilation. L'assimilation dans les colonies française est très souvent abordée sur le plan culturel et linguistique en particulier pour montrer la volonté des colonisateurs d'imposer le Français comme langue unique dans les territoires conquis. Or la langue, étant un véhicule puissant de la culture permet aux colonisateurs français d'imposer leur culture dans les colonies. L'assimilation écologique qu'engendre la monoculture peut facilement être sous-estimée, ceci en grande partie parce que les liens entre l'écologique et le culturel ne sont pas parfois perceptibles au premier regard. Pourtant, la monoculture est capable à elle seule de perturber tout le système politique, économique, social et culturel d'une région. *Monocultures of the Mind*, le titre de l'essai de Vandana Shiva, est révélateur à ce sujet. En rapprochant monoculture et esprit, l'éco-féministe établit implicitement le lien et les potentielles influences mutuelles entre la monoculture et la manière de penser. La nouvelle *La terre du café*, présente justement cette imbrication entre culturel et le naturel, tant dans les idées qu'elle révèle que sur le plan du style. Cette cross-pollinisation entre la nature et la culture donne l'impression que le texte de Nganang est un site où « the networks of language and culture » rencontrent « [the] networks of the land¹ ».

L'objectif de ce chapitre est de montrer que l'éco-colonialisme, par l'introduction de la monoculture dans les colonies, sonne le glas de la diversité sur le territoire colonisé. La

monoculture inaugure la fin progressive, mais sure de toute vie. L'éco-colonialisme est un phénomène injuste à la fois pour la terre que pour les hommes ; dans le sens où il favorise le déni complet du colonisé. La culture de celui-ci, son savoir-faire et les moyens de son rapport à son environnement sont totalement mis en question.

Le chapitre comporte quatre articulations : la première est consacrée à l'impérialisme écologique et l'éco-colonialisme dans les hauts plateaux de l'ouest-Cameroun pendant la colonisation française. Cette partie analyse l'impérialisme et la colonisation sous l'angle de la conquête de la terre. Cette section du chapitre est aussi le cadre d'examen des dégâts de la monoculture. La deuxième partie du chapitre évoque quant à elle les mécanismes et les effets du bio-colonialisme, entendu comme conséquence indirecte de l'éco-colonialisme sur les corps colonisés. La troisième articulation du chapitre est une étude des relations qui ne sont pas habituellement perçues entre la mémoire, l'histoire et la terre. La dernière partie étudie les figures et les marques de résistance à l'éco-colonialisme : il s'agit du pyromane et du traducteur. Mais en général la résistance contre la destruction écologique s'effectue dans la nouvelle par une écriture écologique qui promeut l'interconnexion entre les éléments.

Impérialisme écologique et éco-colonialisme: subjuguier et homogénéiser la terre

L'impérialisme est la politique d'extension de l'influence et de l'empire d'un pays. L'expansion de l'empire vise à établir et à maintenir une domination politique, économique, culturelle et géographique entre l'empire et les zones conquises. En tant que conquête de terre, l'impérialisme a pour but d'étendre l'espace géographique de l'empire. Ceci permet de comprendre que l'impérialisme est une entreprise politique qui se sert de la géographie en général pour atteindre ses objectifs. Dans *Imperial Landscape*, W.J.T. Mitchell définit le paysage (*landscape*, entendu comme espace géographique) en ces termes: [l]andscape is a

medium of exchange between the human and the natural, the self and the other. As such, it is like money: good for nothing in itself, but expressive of a potentially limitless reserve of value” (5). L’on peut ajouter que l’espace géographique est aussi un moyen de communication entre les êtres humains car la conquête et la transformation du paysage peuvent constituer des sources d’asservissement de l’Autre “as a symbol of alienation from the land” (7). En présentant l’espace géographique en relation avec la colonisation, Eric Wagner déclare que le paysage est “the physical place on which the conflict between the colonizers and the colonized is enacted” (573). En situation de colonisation, l’espace géographique représente un terrain de discorde où les forces de l’assimilation et celles de la résistance se rencontrent et s’affrontent. Or l’espace géographique est l’un des invariants de l’impérialisme écologique.

L’expression « impérialisme écologique » a été utilisée pour la première fois par Alfred Crosby dans son livre intitulé *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Selon Crosby, l’impérialisme écologique renvoie à l’introduction d’objets ou de pratiques écologiques étrangères dans les territoires sous contrôle impérialiste. En se référant à Crosby, Edward Said affirme dans *Culture and Imperialism*:

Crosby says that wherever they went, Europeans immediately began to change the local habitat; [...] this process was never-ending, a huge number of plants, animals, and crops as well as building methods gradually turned the colony into a new place, complete with new diseases, environmental imbalances and traumatic dislocations for the overpowered natives. A changed ecology also introduced a changed political system. (225)

Crosby explique que l'objectif de l'impérialisme ne se limitait pas uniquement à la "mission civilisatrice" tel que les conquérants voulaient le faire croire. Il s'agit plutôt, selon Crosby de transformer les territoires nouvellement conquis en introduisant de nouveaux éléments naturels tels les plantes, les animaux et même les maladies. L'objectif de cette section est de montrer comment les colonisateurs ont utilisé la terre des colonisés et leur environnement en général pour construire leur hégémonie. Dans ce sens, la terre devient un agent de la conquête coloniale.

Patrice Nganang évoque dans son texte l'assimilation culturelle subie par les Camerounais. L'une des marques de cette aliénation culturelle est l'uniformisation linguistique. En effet, à l'arrivée des Occidentaux, la région de l'ouest- Cameroun dont il est particulièrement question dans *La terre du café* comptait une multitude de langues. Les personnes, les membres des familles pouvaient ainsi communiquer entre eux. Mais les Français, à travers leur politique d'assimilation, ont essayé de bannir toutes les langues autochtones au profit du français. L'un des effets directs encore perceptibles dans la société camerounaise contemporaine est que les jeunes, éduqués à l'école française, le plus souvent ne savent plus parler leurs langues maternelles et toute communication avec ceux qu'on nomme « illettrés » est rompue. Le narrateur plaint cette politique française qui vise l'uniformisation:

Non, je le sais: c'était la culture française qui éteignait la multitude de nos cultures sous le manteau ennuyeux de son assimilation jacobine [...] C'était surtout la langue française qui éteignait le riche grenier de nos langues, la dizaine de langues Bamiléké par exemple, pour lui imposer sa rébarbative singularité. (16)

Le constat est donc que le système colonial français vise l'uniformisation, et par conséquent détruit toute idée de diversité. Ce procédé d'homogénéisation, malheureusement ne se limitera pas à la seule sphère culturelle, elle s'étendra aussi au domaine environnemental et agricole en particulier. Avant l'arrivée des Français, la région des hauts plateaux de l'ouest- Cameroun ressemble à un jardin d'Eden par sa luxuriance et sa diversité de plantes dont se nourrissaient les populations : « [il y avait] des champs de maïs, de macabo, d'igname, de taro, de patate douce, de banane poyo, de plantain » (19). La terre des Bamiléké était constituée de vastes collines vertes, de « jardins de jouvence ». C'est sous un ton à la fois nostalgique et amer que le narrateur aborde ce passé environnemental glorieux. Une période pendant laquelle les Bamiléké pouvaient manger à leur faim grâce à la générosité de leur terre, leur abnégation au travail, ajoutés à leurs techniques agricoles qui prônaient la diversité. Ce conte de ce passé fabuleux participe du projet de vénération du narrateur envers sa terre natale. Son admiration pour sa terre est aussi profonde que l'amertume qu'il montre à l'égard du viol subi par son pays natal.

La lettre du petit-fils arbore les traits distinctifs d'une rhétorique épideictique. La rhétorique épideictique est définie comme le discours de l'éloge ou du blâme. D'une part, *La terre du café* fait la critique acerbe des colonisateurs et de certains natifs vis-à-vis de la terre et des populations locales. D'autre part, la lettre est une célébration de la terre natale à travers la vie et l'expérience du grand-père. Walter Beale définit la rhétorique épideictique comme : « the unified act of rhetoric which does not merely say, argue, or allege something about the world of social action, but which constitutes (in a way usually determined by the conventions or customs of a community) a significant action in itself » (141). L'action d'écrire sur des

tabous de la colonisation constitue en elle-même une contribution à l'élaboration d'une mémoire collective en faveur de laquelle le narrateur lance un appel.

La critique de la monoculture est au centre de la nouvelle de Nganang. Celui-ci décrit la violence de la colonisation « foncière » : « Et comme une vague violente qui couvre la terre vive de l'eau de son tsunami, je voyais soudain notre village se vider de ses couleurs chatoyantes, de son million de bourgeons miraculeux, de son infini de variétés de vie, pour ne laisser place qu'à l'infini monotone de collines couvertes de champs de café » (15). C'est la violence du bouleversement écologique qui est soulignée ici par le narrateur. La monoculture est comparée à un tsunami, un rouleau compresseur écologique qui n'épargne rien sur son passage pour ne laisser au final que la tristesse de ses marques. L'agressivité et la monotonie de la monoculture est décriée par Shiva : « Monocultures are in fact a source of scarcity and poverty, both because they destroy diversity and alternatives and also because they destroy decentralised control on production and consumption systems » (6).

Les caractéristiques de l'assimilation amènent à la confondre à la monoculture car les deux systèmes fonctionnent selon le même mécanisme. En effet, la politique française d'assimilation et la monoculture sont des machines qui attribuent leur succès à leur capacité de phagocyter toutes les autres cultures (entendues comme mode de vie ou culture sur le plan agraire) pour en faire triompher une seule. On se retrouve ainsi dans le règne de l'anti altérité décriée par Claude Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*:

[L]a civilisation n'est plus cette fleur fragile qu'on préservait, qu'on développait à grand-peine dans quelques coins abrités d'un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute par leur vivacité, mais permettaient aussi de varier et de revigorer les semis. L'humanité s'installe dans la

monoculture; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que ce plat. (38-39)

Lévi-Strauss utilise ici le vocable « monoculture » dans son double sens « civilisationnel » et « agricole » pour non seulement montrer le rapport entre l'assimilation culturelle et la monoculture agricole, mais surtout les dangers de la promotion d'une culture unique, quelle qu'elle soit.

Les colonisateurs ont persuadé les autochtones de transformer leurs champs en plantations de café. Les conséquences de cette conversion sont nombreuses et les principales sont la destruction de la diversité écologique et la dépendance des natifs par rapport aux colonisateurs.

Les plantations de café ont remplacé les champs de divers produits locaux servant dans l'alimentation des populations. Or le café est une plante qui est complètement étrangère et aliénante pour les locaux : ils ne consomment pas le café. Paradoxalement, le café occupe désormais le point central de leur vie :

C'est qu'il sera entré dans nos vies, le café, avec la brutalité du colon, aura réorganisé nos foyers, restructuré nos villages, redéfini nos priorités, et mis dans nos rêves, la seule révélation de sa plante verte, à qui seule nous avons donné la liberté de pousser sur nos terres. (18)

Le narrateur explique comment la colonisation écologique a été très puissante. Une seule plante, tel un envahisseur, a réussi à démanteler tout le système d'un groupe social. Ce qui est le plus marquant c'est que le colonisé ou l'ancien colonisé ne joue qu'un rôle infime dans la filière du café. Dans son article « Cultivating Famine: In Search of the Miracle Seed » Azucena Cruz analyse les dérapages d'une agriculture qui cherche à se défaire de son rôle

premier de production de nourriture pour assouvir les besoins vitaux de l'homme. Cruz estime qu'une telle agriculture court inéluctablement le risque d'anéantir les populations locales et leur environnement:

it is when we begin to see agriculture as something that is more than just a natural resource that fulfills our most fundamental needs – more specifically, when it becomes an issue of productivity and income or when the food we eat become politicized- that it becomes a tool of power. The power that it creates is the power to control the landscape, to decide what kind of crops are harvested, in what way and in what quantity; the power to control who receives the benefits (in the broadest sense of the term) of the food produced and the income accumulated from crop sales; and, lastly, the power to shape and reshape cultures and nations in a multitude of ways. (43-44)

Cruz relève les caractéristiques aliénantes de la monoculture intensive. Celle-ci transforme l'environnement et rend les populations locales étrangères sur leurs propres terres qu'elles ont du mal à reconnaître. De plus, ces locaux, pourtant à la base de la filière caféière sont complètement exclus du système. Le produit de leur labeur est entièrement destiné à l'exportation, ce qui signifie que sur le plan local, il ne contribue pas à l'alimentation. De plus, les prix de vente du café sont fixés encore par les Autres. Le narrateur constate : « [...] tout le pays Bamiléké était devenu un pays du café. [...] c'est toute l'Afrique qui avec la colonisation avait limité l'étendue de ses rêves à la dimension d'une tasse au petit-déjeuner des Français » (30).

Le viol de la terre des Bamiléké l'a transformée en une espèce de *pharmakon* différé, c'est-à-dire que la terre n'a jamais possédé simultanément les attributs de remède et poison.

La caractéristique thérapeutique de la terre s'est mutée en toxine après sa transformation. Racontant les actes de son grand père, le petit-fils montre le côté palliatif de la terre : « Je Te vois mettre la terre dans Ta bouche et m'en donner à manger, tandis que Ton regard me dit que la terre n'empoisonne pas, mais guérit » (10). La terre est sacralisée car elle est présentée comme panacée aux maux de l'homme. Mais plus loin dans le texte, on comprend que par le café, la terre tuait ses fils à petit feu. Le petit-fils déclare à ce propos: « Je comprenais que c'était la richesse de notre terre qui faisait notre damnation » (14). Le décryptage de l'emploi du vocabulaire somatique dans le texte est important pour comprendre la valeur de la terre sur la vie (celle de la terre elle-même et des hommes).

Le bio-colonialisme ou le viol des corps à travers le viol de la terre

Il serait réducteur de parler de l'éco-colonialisme sans faire allusion au bio-colonialisme, car les deux manœuvres sont étroitement liées. Le bio-colonialisme est un néologisme qui désigne l'utilisation des corps humains dans le processus de contrôle et de domination des peuples. Dans son ouvrage *The Global Genome* publié en 2005, Eugene Thacker définit le bio-colonialisme comme suit: « a term that has been used frequently in describing the practice of sampling genetic material for potential genes of value » (134). En effet, la controverse autour du projet² financé par le gouvernement américain sur la constitution d'une base de données génétique de certains groupes ethniques a favorisé l'expansion de la notion de bio-colonialisme. Les peuples indigènes de par le monde, les Amérindiens et les Aborigènes en particulier, ont considéré un tel projet comme le bio-colonialisme. Ces communautés, déjà affaiblies par la colonisation qui les a dépouillés de leurs terres et leurs cultures, se sont résolues à combattre ce système qui souhaite s'infiltrer au cœur de leur vie en s'accaparant leurs gènes. Disposer des données génétiques d'un

peuple dans une base de données signifie posséder la vie de ce peuple, d'où la possibilité de la contrôler.

L'éco-colonialisme et le bio-colonialisme sont les branches d'un même arbre. Ce sont des tendances du colonialisme qui, chacune à son niveau, tente d'asseoir l'idéologie dominante. L'éco-colonialisme vise particulièrement l'environnement humain, et dans le cadre de la nouvelle *La terre du café*, il se concentre essentiellement sur l'agriculture. Or le principal but de l'agriculture est de sous-tendre la vie des hommes. Le bio-colonialisme peut prendre plusieurs formes et passer par différents biais. Il peut par exemple se servir de l'éco-colonialisme pour atteindre ses objectifs. C'est pour cette raison que le bio-colonialisme tel que abordé dans ce travail a une connotation indirecte. Il n'est pas question d'actions directes sur les corps de colonisés comme dans le cas des peuples indigènes dont les gènes sont prélevés et analysés. Les préjudices subis par les corps colonisés viennent en partie de la monoculture et de ses conséquences.

Le bio-colonialisme, faisant partie de la politique coloniale française dans les colonies a influencé toutes les formes de vie. On a l'impression que les colonisateurs ont à un moment donné, conféré leur pouvoir à une seule plante. Celle-ci s'est chargée de pénétrer jusque dans la peau des colonisés. A ce niveau, il est possible d'entrevoir une forme de biopouvoir analysé par Michel Foucault. Dans *l'Histoire de la Sexualité I*, Foucault présente le biopouvoir comme

centered on the body as a machine: its disciplining, the optimization of its capabilities, the extorsion of its forces, the parallel increase of its usefulness and its docility, its integration into systems of efficient and economic controls,

all this was ensured by the procedures of power that characterized the disciplines: an anatomo-politics of the human body. (139)

La vie, (*bios*) est au cœur du biopouvoir. La colonisation, par sa politique, a le pouvoir sur la vie: pouvoir de donner ou d'ôter la vie. L'assimilation française ôta la vie (environnementale et humaine) dans la colonie pour soutenir la vie en métropole. La colonisation française chez les Bamiléké a fabriqué une nouvelle génération d'hommes : les hommes de café. Le café est désormais cette autorité impersonnelle qui régit la vie et les corps des natifs.

Le grand-père du narrateur comme ses contemporains est devenu « esclave » d'une plante qu'il ne mange pas. Une fois affamés par la monoculture, les populations sont devenues vulnérables. Comme le dit l'adage, « un homme qui a faim n'est pas libre ». Le corps du grand-père est la preuve visible des effets du biopouvoir écologique:

Tes mains traversées par Ta longue vie a creusé des trous dans le sol; Ton regard transformé par la dureté de la nature; Ton corps déchiré par le café; Tes pieds aux orteils écarquillés à force de s'enfoncer dans le sol dur- pour témoigner de la violence de la vie sous la coloniale. (11)

Le café a marqué le corps du colonisé comme des maîtres qui marquaient leurs esclaves au fer chaud. Le narrateur donne une image de l'intrusion de la plante dans toutes les parties du corps du colonisé: « Et la plante, je sais, poussa ses bourgeons dans la tête de chacun. Elle transforma des mains en feuilles vertes livrés au vent. Elle transforma les corps en caféiers au tronc rassis. Elle s'incrusta dans des colonnes vertébrales et tordit des corps. Elle fit des pieds s'enfoncer au sol avec la dureté des racines caféières » (18).

Certains auteurs africains ont utilisé la métaphore de la colonisation par les plantes pour montrer les méfaits du colonialisme sur l'environnement des colonisés. C'est le cas de Zakes Mda et Ngugi Wa Thiong'o dont les textes respectifs *The Heart of Redness* et *Petals of Blood* montrent comment les colonisateurs ont introduit de nouvelles plantes en terres colonisées pour détruire les variétés autochtones déjà présentes. Dans son analyse de *The Heart of Redness et de Petals of Blood*, Laura Wright conclut que «the destruction of indigenous plants and their displacement by alien species can be read on a very literal level as indicative of the decrease of biodiversity that results from the introduction of nonnative species, but such an instance can be read as a cultural metaphor» (22). Le Sud-Africain Zakes Mda utilise l'image de la plante colonisatrice dans son roman *The Whale Caller*. La tulipe, introduite par les Hollandais en Afrique du Sud supplante les colonisateurs eux-mêmes. Elle règne en maîtresse absolue dans les jardins, au détriment des plantes natives. Le narrateur décrit:

Tulips flower in spring, but these have developed erratic habits. They blossom any season they feel like blossoming, and they do it all at the same time, upstaging every other plant in the wild garden. And when they have decided to bloom, sometimes after hibernating for three years without a peep of colour from them, they are relentless. They spread all over the garden and are not deterred by the wild shrubs and grasses and the prickly pear and other cacti that otherwise reign supreme in the garden. (105)

Ce passage symbolise le pouvoir suprême des tulipes sur les autres plantes. L'on peut aussi noter l'idée que le colonialisme est un système qui a une propension au déguisement car il continue d'être à l'œuvre quand bien même il donne l'impression d'être mort comme

les tulipes en hibernation. Cette tactique de camouflage cache mal l'hypocrisie d'un système caractérisé par l'ambivalence et la duplicité.

Dans *La terre du café*, le caféier devient la métaphore même de la colonisation qui, à la façon d'un rhizome, occupe du terrain, circule partout, enlace les éléments sur sa voie sans rien épargner. Le phénomène d'incrustation du café dans la chair du colonisé que décrit le narrateur ressemble à ce qui est appelé en terme médical la xénogreffe³. Généralement, la xénogreffe se solde par le rejet de l'organe transplanté. Cependant, la greffe de la plante dans le colonisé est une union qui dure et qui conduit à la mort lente du colonisé par asphyxie. C'est un meurtre masqué en suicide. La greffe de la plante dans le colonisé est la métaphore de la colonisation des corps et des esprits des colonisés. Désormais, le colonisé porte en lui le « germe » de la colonisation. Le pouvoir colonial est transféré au colonisé qui va devenir son propre bourreau. C'est à ce niveau que Frantz Fanon et Ngugi Wa Thiong'o entre autres anticolonialistes, appellent à la décolonisation de l'esprit du colonisé.

Mémoire, histoire et terre: lorsque écocide rime avec génocide

Patrice Nganang s'illustre comme un écrivain produit de son temps. *La terre du café* s'inscrit dans le mouvement postcolonial de dénonciation de la colonisation et de reconstitution de l'histoire coloniale, capitale pour la construction des colonisés ou ex-colonisés. L'auteur camerounais opte dans cette nouvelle pour une écriture anamnétique, qui permettrait d'exhumer la mémoire collective du peuple camerounais. *La terre du café*, sous-titré *Lettre à mon grand-père à propos de la France qui ment* s'érige en restituteur de la vérité. Ce rétablissement de la vérité passe forcément par un retour dans le passé, une occasion de mettre à plat l'Histoire que l'histoire coloniale ne révèle pas.

Dans *Le Discours antillais*, Edouard Glissant explique la nature intermittente de l'histoire du peuple antillais qui a subi plusieurs ruptures à partir de la Traite Négrière. C'est l'ensemble de ces dislocations au cours de l'histoire qui selon l'écrivain antillais, est à l'origine du manque de « sédimentation » de son peuple. Glissant condense sa pensée dans cette phrase : « Ce discontinu dans le continu, et l'impossibilité pour la conscience collective d'en faire le tour caractérisent ce que j'appelle une nonhistoire » (130-1). Il est vrai que Glissant fait allusion tant aux désagréments géographiques qu'historiques. Mais son concept de nonhistoire pourrait très bien s'appliquer à la situation postcoloniale africaine, notamment aux trous de mémoire que Patrice Nganang entend combler. Le continent africain a vécu des atrocités durant la période coloniale. Cependant, nombre de ces cruautés sont intentionnellement rangées dans les oubliettes et les parties visibles de l'iceberg colonial que les anciennes puissances coloniales préfèrent exhiber se résument dans la « mission civilisatrice », cette pseudo gigantesque œuvre «humanisante » et humanitaire en faveur des peuples colonisés. La nonhistoire pour le narrateur de *La terre du café* renvoie à l'amnésie des colonisateurs et des colonisés eux-mêmes, aux moments de l'histoire coloniale que les hommes ont décidé d'enfuir dans la pénombre du passé.

L'histoire, telle que fabriquée par les hommes et notamment les colons a été falsifiée. La nouvelle aborde l'histoire du génocide des Bamiléké perpétrée par les Français et certains Camerounais pendant la colonisation et juste après les indépendances. Pourtant, les livres d'histoire n'en font pas mention. En France, comme au Cameroun, l'histoire est totalement tue, rayée de la mémoire. Le petit-fils écrit : « La France a décidé de souiller les morts de nos pays de sa mémoire sélective, alors que ce sont leurs enfants qui aujourd'hui encore lui donnent le squelette qui fait d'elle une voix écoutée » (8). La France fait donc preuve

d'ingratitude et de mépris par rapport à ses anciennes colonies. Comment peut-on taire ce qui a été l'un des premiers génocides en Afrique avant celui très médiatisé du Rwanda ? C'est une question que l'on peut se poser en lisant *La terre du café*.

Les documents « officiels » de l'histoire sont instrumentalisés car ils servent à donner aux personnes auxquelles ils sont adressés une vision des choses qui y est volontairement inscrite. C'est cette manipulation que Jimmie Killingsworth et Jacqueline Palmer expliquent dans *Ecospeak* :

Documents motivated by instrumental rationality have as their sole purpose the control of the documents' readers. These writings may take the *appearance* of traditional scientific papers, whose purpose is to persuade readers to accept an interpretation, usually amounting to a change of direction in a research program. But instrumental documents are not really interested in interpretation, or in persuasion; they attempt to create for the purpose of maintaining a system, a narrow path of action that has been chosen or created in advance of the document's production by hierarchically arranged powers.

(166)

Les livres d'histoires que les Français ou Camerounais lisent à l'école présentent une période coloniale enjolivée, dénuée de certaines vérités. C'est parce qu'au départ, ils ont été pensés pour revêtir un caractère moins horrible, plutôt agréable. Loin de mentionner et d'expliquer les tueries et autres désastres écologiques vécus dans les colonies et particulièrement à l'ouest du Cameroun, les livres d'histoires préfèrent simplement les ignorer. L'histoire conventionnelle contribue à enfermer les anciens colonisés dans une ignorance de leur passé et de leur être.

Comment les Africains pourraient-ils se (re)construire, ou se « sédimer » comme l'aurait dit Glissant, avec tous ces interrompus dans leur propre histoire ? Bien qu'étant œuvre du passé, la mémoire est tournée vers le présent et l'avenir. L'une des propriétés de la mémoire est de servir de pilier pour la vie présente et la construction de l'avenir. L'importance de la mémoire dans la poursuite de l'Histoire lui donne une valeur capitale : la mémoire devient un devoir, un impératif. Jean Halpérin explique que « l'injonction de se souvenir doit susciter un processus dynamique et créatif qui enrichisse le présent et l'avenir » (10).

Le devoir de mémoire est déterminant dans le processus d'affirmation et d'autonomisation d'un peuple, mais également pour tirer des leçons du passé afin de bâtir l'avenir. Odile Cazenave et Patricia Célérier constatent que « In some respect, memory epitomized francophone African literature at the turn of the twenty first century just as "denunciation" epitomized that of the earlier generations » (58). Pour l'éco féministe Charlene Spretnak dans l'ouvrage *Blood, Bread and Poetry*, escaver la mémoire devient nécessaire et utile pour la construction d'un peuple: « To draw strength: memory is a nutriment, and seeds stored for centuries can still germinate » (146). Analyser les trous de mémoire et accentuer le rôle de la mémoire sans l'histoire de l'Afrique devient un des objectifs des écrivains africains francophones. L'exemple très célèbre du Rwanda est édifiant à ce sujet. Lorsque le génocide rwandais a commencé en 1994, le monde entier, à travers les médias internationaux s'est emparé de l'histoire. Chacun racontait le génocide de son point de vue. Face à cette « extériorisation » médiatique, certains Africains entendent donner leur (s) version (s) des faits et faire résonner l'écho de leurs voix à travers le monde entier. C'est à cet effet qu'est né le projet Fest' Africa « Rwanda : écrire par devoir de violence ». Il réunit

une dizaine d'écrivains Africains vivant en Afrique et hors du continent. Leur première mission est commémorative. Après un séjour de deux mois passés au Rwanda pour mieux s'imprégner des réalités du milieu, ces écrivains devaient rendre compte à leurs manières du génocide rwandais. Plusieurs œuvres littéraires naissent de ce projet et la mémoire est le fil conducteur qui les lie. L'on peut se demander quels sont les enjeux d'une écriture par devoir de mémoire ou simplement du devoir de mémoire ?

Dans le cadre du projet « Rwanda : écrire par devoir de mémoire », la mémoire est le point de départ de plusieurs objectifs. Le premier est d'essayer de mettre des mots sur l'indicible, l'horreur du génocide. Ensuite, les personnes ayant été sur la scène du génocide méritent de rester dans les pensées. Les morts doivent être commémorés et les vivants, recevoir des salutations par rapport à leur courage et être accompagnés dans leur construction. Il est crucial enfin de fixer cet événement dans le temps pour qu'ils deviennent un repère historique ou temporel, afin que l'histoire le retienne et l'humanité s'engage à ne plus reproduire une telle monstruosité. Se souvenir, tirer des leçons et avancer, telles semblent être les actions au cœur du processus d'anamnèse. La mémoire ne doit donc pas être un regard contemplatif et passif du passé. Le narrateur de *La terre du café* s'inspire abondamment du passé pour dire le présent et penser l'avenir. Il lance un appel pour un devoir de mémoire collective. Adrienne Rich dans «Resisting Amnesia» insiste sur la place de la mémoire dans la vie d'un peuple:

It is nothing new to say that history is the version of events told by the conqueror. What has more feelingly and pragmatically been said by people of color, by white women, by lesbians and gay men, by people with roots in the industrial or rural working class is that without our own history we are unable

to imagine a future because we are deprived of the precious resource of knowing where we come from: the valor and the waverings, the visions and defeat of those who went before us. (141)

Notons que la nouvelle *La terre du café* est publiée dans la même période que *Le Manifeste pour une nouvelle littérature africaine* de Patrice Nganang. Dans cet essai, l'auteur camerounais s'attarde longuement sur le génocide rwandais et fait la remarque selon laquelle le génocide rwandais marque un tournant dans la littérature africaine et qu'il devrait permettre aux écrivains africains de considérer le texte littéraire comme la continuité d'une vie. Même si Nganang ne semble pas adhérer à l'initiative de Fest' Africa par rapport au Rwanda⁴, son écriture s'inscrit manifestement dans la logique de la mémoire, et particulièrement de celle du génocide, qu'il soit camerounais ou rwandais.

Dans sa lettre au grand-père, le petit-fils mentionne le « génocide commis en plein Cameroun » (13) par la France. Dans cette partie de la lettre, le narrateur expose son incompréhension face au silence complet qui cerne le génocide Bamiléké au Cameroun. Aborder le génocide Bamiléké, ne serait-ce que dans une lettre, est déjà pour le petit-fils une façon de contrecarrer le désir de rayer cette partie de l'histoire du Cameroun et de la France, en inscrivant sur du papier et dans le cœur des hommes une des vérités occultées du colonialisme français.

Le génocide Bamiléké s'est étalé de 1956 à 1970. Pendant cette période de décolonisation, le peuple Bamiléké, opposant une résistance farouche au colon français, s'est vu littéralement traqué. A cette époque du « Maquis », nom attribué à la période des luttes nationalistes, plusieurs Bamiléké ont trouvé la mort sous les balles françaises ou suites aux nombreuses méthodes de tortures réalisées par les Français et leurs complices locaux.

Malheureusement, on déplore jusqu'aujourd'hui l'insuffisance de documents sur le sujet. Ce moment de l'histoire demeure encore un trou noir dans la mémoire de la colonisation française au Cameroun.

Dans la lettre du petit-fils, il est possible de desceller une attache implicite, mais logique entre la dévastation de la diversité écologique dans les hauts plateaux de l'ouest-Cameroun et le génocide des Bamiléké. L'introduction du café dans le pays Bamiléké était déjà le début du génocide. La phrase du grand-père « Et nous ne mangeons pas le café » qui revient plusieurs fois dans le texte traduit un sentiment de désolation et de trahison face à cette plante d'une « rachitique promesse » qui a transformé une région de vie et d'abondance en lieu de pauvreté. Il « aura appauvri nos corps et livré notre terre à l'incertain », s'indigne le petit-fils devant cette destruction de l'environnement qui a directement affecté la vie des populations locales. Il ajoute : « Le café aura pris nos meilleures terres, laissé la culture de cela dont nous nous nourrissons aux femmes seules, et aux bras les plus faibles, livré notre corps à la malnutrition » (17). Aussi, est-il essentiel de mentionner que la culture du café dans la région de l'ouest-Cameroun était considérée comme une activité masculine et donc virile. Cela ne signifie pas que l'entretien des champs et la cueillette du café incombaient aux seuls hommes. Aidés par les membres de la famille, les hommes étaient les propriétaires des plantations de café et s'y consacraient entièrement. Par conséquent, la culture des vivres destinés à l'alimentation des familles étaient du ressort des femmes. C'est malheureusement encore le cas aujourd'hui. Démunies, surchargées par de nombreuses fonctions, les femmes à elles-seules ne sauraient produire les quantités de nourritures nécessaires pour subvenir aux besoins des personnes dont elles ont la charge, c'est-à-dire toute la communauté. Leurs faibles productions sont également dues au fait que leur agriculture, marginale, est faite sur

des terres moins fertiles. L'un des résultats de cette réforme agraire est la famine que le narrateur décrit et qui a émacié la population. Comme l'a si bien formulé Andy Smith, « colonization and not overpopulation is the cause of poverty in the Third World. Land which formerly supported local subsistence has been appropriated by imperialist countries to produce export crops for the First World rather than crops to meet local needs for people in the Third World » (27).

Le génocide des Bamiléké apparaît (tout au moins en partie) comme une conséquence de l'écocide sur la terre des Bamiléké. Le narrateur, comme son grand-père, attribuent la couleur rouge de la terre des Bamiléké au sang de ceux qui ont payé de leur vie l'opposition aux injustices coloniales ou par souci de protéger les plantations de café.

Par ailleurs, le narrateur évoque une chute d'eau comme lieu de mémoire. Pierre Nora définit les lieux de mémoire comme des « lieux mixtes, hybrides et mutants, intimement noués de vie et de mort, de temps et d'éternité ; dans une spirale du collectif et de l'individuel, du prosaïque et du sacré, de l'immuable et du mobile » (xxxv). La nature dynamique de la mémoire explique la nécessité de son entretien constant par un groupe. La mémoire doit être cristallisée, écrite, pour être perpétuellement vécue. Cette mémoire doit dépasser le stade de l'oralité (mais emprunter le caractère vivant de l'oralité) pour passer par les canaux modernes de la matérialisation de l'histoire. L'histoire réprimée du génocide est restée au niveau de « la parole chuchotée ». Dans ce pays, jadis « société-mémoire » où le verbe permettait de forger les facultés de mnémotechniques et d'enraciner la mémoire dans l'histoire, l'arrivée de l'école occidentale a créé un bouleversement. La nouvelle situation impose donc une nouvelle façon de commémoration. C'est ce que Nora explique : « moins la mémoire est vécue de l'intérieur, plus elle a besoin de supports extérieurs et de repères

tangibles d'une existence qui ne vit plus qu'à travers eux » (xxvi). La baisse d'influence de l'oralité, l'ignorance des nouvelles générations et l'évolution de la société sont des raisons qui obligent à trouver de nouveaux supports de la mémoire collective en plus de la seule oralité.

La chute d'eau est devenue un lieu de pèlerinage pour le peuple qui commémore leurs frères, résistants de la colonisation française, qui y ont été exécutés. Le narrateur se souvient aussi des rescapés des camps d'internement (13) dont le témoignage doit être relayé par toute la population dans une commémoration collective. Il a une explication à tous ces cortèges de morts. Le petit-fils le traduit dans ce constat amer : « Je comprenais que c'était la richesse de notre terre qui faisait notre damnation » (13). La fertilité des sols du pays Bamiléké a attiré la convoitise du colon français. Celui-ci, pour s'imposer, a décimé la diversité de vies présentes sur le terrain. Ceci a entraîné le dépérissement des habitants plus ou moins dociles et le meurtre des dissidents. Plus troublant encore, après toute cette période de confusion, le pouvoir colonial a entretenu une mémoire sélective qui ment par omission. Cependant, l'histoire que raconte le petit-fils dévoile qu'il existe une entité mnémonique qui transcende toutes les manigances humaines.

L'amnésie volontaire des hommes a un puissant rival : la terre. « [L]a terre se souvient, même lorsque les hommes oublient. Et aujourd'hui encore, quand après une pluie la terre élève son odeur, quand elle colle à mes pas et m'empêche de marcher, je T'entends me dire que c'est ainsi que la terre se souvient » (7), déclare le petit-fils à son grand-père. Le sang des résistants Bamiléqués tués pendant le génocide a rougi la terre. La vérité de la terre finit par triompher même si les hommes décident de la taire. Patrice Nganang attribue à la

terre des caractéristiques à la fois sensibles et intelligibles. La terre peut être perçue par les sens et le texte la présente comme une entité ayant un esprit, une intelligence, une mémoire.

Les nouveaux « hommes-café » sortent tout droit du moule de la machinerie de discipline coloniale. Cependant, la docilité des colonisés ne s'est pas faite sans résistance à la politique coloniale. Au contraire, elle a été violente et même sanglante.

Figures et marques de résistance à l'éco-colonialisme

La colonisation ou la domination en général demeure un invariant de la littérature de résistance. Dans *Resistance Literature*, Barbara Harlow explique: «resistance literature calls attention to itself and to literature in general, as a political and politicized activity. The literature of resistance sees itself immediately, and is furthermore directly involved in a struggle against ascending or dominant forms of ideological and cultural production» (28-29). La littérature de résistance se revendique donc du collectif d'opposition à toute forme d'oppression. En tant que partie intégrante du mouvement de révolte, elle a ses propres acteurs, ses idées et son esthétique, c'est-à-dire son plan d'action qui s'insère de manière cohérente dans le grand ensemble. Dans *La terre du café*, les figures de la résistance sont le pyromane et le traducteur, dont les stratégies de résistance à l'occupation coloniale s'allient convenablement avec la poétique de la résistance contre l'uniformité et l'isolement analysée dans l'écriture de Patrice Nganang.

Quel(s) lien (s) entre un pyromane et un traducteur?

Dans *Ville cruelle* de Mongo Beti, le cacao de Banda est confisqué et destiné à être mis au feu par les commerçants grecs. La récolte de Banda est brûlée parce que, selon la version officielle des Grecs, elle serait de mauvaise qualité. Cependant la véritable raison de cette sanction résulte du comportement rebelle du jeune homme. Banda qui rêvait constituer

la dot pour son mariage avec l'argent des deux cent kilogrammes de cacao est puni par les colons. Dans *La terre du café* par ailleurs, les populations locales ont mis le feu aux plantations de café pour résister contre cette forme d'envahissement et de domination qui empêche l'existence et l'épanouissement de toute autre vie. La pyromanie, mode d'opération de l'écocide est un outil d'oppression dans *Ville Cruelle*, mais il sert d'arme de résistance dans *La terre du café*. Le pyromane dans la nouvelle reste une personne anonyme. Le grand-père qui a raconté l'histoire, n'a pas révélé son identité. Était-ce par oubli ou par ignorance ? S'interroge le petit-fils qui finit par être suspicieux de son aïeul : « « Qui a mis le feu aux champs ? » Parfois je me mets à rêver que c'était toi, Pa Tagni, qui dans un acte de courage, avais traversé la nuit pour suspendre la livrée du village; pour suspendre la livrée de notre terre et de notre future en un acte pyromane » (21). L'écocide dans ce cas, loin de porter les intentions d'un acte destructeur, apparaît plutôt en tant qu'initiative salutaire.

Le visage salvateur que présentaient les plantations de café n'était qu'un leurre. Les populations locales ont été appâtées par l'hypocrisie d'une plante qui leur promettait le bonheur. Les ingénieurs amenés par les colonisateurs avaient une formule véreuse pour expliquer aux locaux les apports du café : « Plantez le café, disaient simplement les ingénieurs et vous serez riches ! » (19) La narratrice de *Pour que ton ombre murmure encore...* d'Angèle Kingué compare les avantages des plantations de café à un mirage. Dans l'histoire de la vie de son père, elle revient sur les projections que tout le village se faisait par rapport à la culture du café :

« Ces graines de café sont notre seule ressource, notre seule voie de sortie ! »
disais-tu souvent. Ces graines de café miraculeuse qui tireraient notre petit
village de l'oubli ! Tu t'étais fait le chantre de la révolution verte. Tu avais toi

aussi cru au mirage. La chute du cours du café sur les marchés internationaux t'avait interloquée [...] Pas plus que les planteurs, tu ne comprenais pas pourquoi tant d'heure de labeur se soldaient en tant d'heure de malheur. (149)

La « révolution verte » du café, portant mal son nom, est en fait une chimère visant à faire régresser, ou mieux faire stagner une population qui souhaite âprement faire évoluer sa situation. Cette campagne d'aliénation laisse impuissantes et spectatrices des personnes qui observent leur avenir se jouer entre les mains des étrangers.

L'autre atout de la révolution unicolore du café était de « nourrir indirectement » les locaux comme le prétendent les colonisateurs. Cependant, le traducteur⁵, seul à pouvoir comprendre et manier le français et la langue locale, exploite sa position privilégiée pour avertir plutôt son peuple des dangers que représentent les plantations de café. Il persuade ironiquement ses frères : « Le Blanc dit que si vous mangez le café, c'est votre frère qui sera rassasié ». Le traducteur, résistant à la « parole caféière » (19), use des mêmes stratégies que le colonisateur pour démonter son système. Il utilise les jeux de mots pour déconstruire la boutade lancée par le colonisateur. Ne dit-on pas que traduire c'est trahir ? Pour le traducteur, traduire, c'est garder sa dignité. Il choisit de ne pas trahir son peuple en le mettant en garde par rapport aux dommages d'une plante dont la culture profite à autrui et non au planteur. A ces deux personnages, figures marquantes de la résistance coloniale et éco-coloniale, Nganang adjoint l'analogie entre la plante et l'écriture pour participer à son projet de résistance.

L'écologie de l'écriture

L'écologie de l'écriture est un domaine assez développé dans les départements d'Anglais à travers le concept d'« éco-composition ». Marilyn M. Cooper fut l'une des

premières personnes à promouvoir l'écologie de l'écriture dans un article du même nom dans lequel elle propose une nouvelle vision et approche de l'écriture. La suggestion de Cooper part du fait que l'acte d'écriture est parfois perçu comme solitaire et par conséquent, cette perception influence l'écrivain qui à son tour considérerait moins son rôle comme ayant une fonction sociale. Ce constat de Cooper concerne en général les cours d'écriture dispensés dans les universités. Cooper resume sa proposition ainsi : «What I would like to propose is an ecological model of writing, whose fundamental tenet is that writing is an activity through which a person is continually engaged with a variety of socially constituted systems » (367). Loin d'être un acte solitaire, l'écriture doit entretenir avec la société des relations multiples qui s'inscrivent dans la durée.

Marilyn Cooper reconnaît que l'importance des relations dans l'acte d'écriture avait déjà avant elle préoccupé certains théoriciens comme Kenneth Burke qui, dans le concept de modèle conceptuel («conceptual mode»), entrevoit des relations purement internes entre les éléments produits par l'écriture. Il fait allusion par exemples aux éléments grammaticaux. Cependant, Cooper trouve des limites dans le raisonnement de Burke, dans ce sens où les éléments entretiennent des relations statiques. Sa suggestion d'écriture écologique souligne le caractère dynamique entre les éléments. Elle considère particulièrement la structure écrivain-lecteur comme capitale. Dans le cadre d'une classe, les étudiants, constituant la communauté d'écrivains ont la possibilité de se lire et d'échanger de point de vue. C'est cette relation active que Cooper qualifie d'écologique. De plus, elle estime que l'auditoire est capital et doit toujours être anticipé par l'écrivain dans l'acte d'écriture. L'écrivain, produit de son environnement, agit sur le monde en imaginant ou en fabriquant son auditoire.

Il y a trois notions à retenir de l'analyse de Cooper : communauté, relations et action. Ces trois éléments se retrouvent tout au long de la nouvelle de Nganang où l'histoire individuelle se transforme en histoire collective et plus encore, où la nature rencontre la culture.

La résistance à la domination dans *La terre du café* commence par la forme de la nouvelle. Nganang choisit le style épistolaire pour sa nouvelle. Le choix de la lettre laisse présager que le contenu résulte d'un épanchement du cœur, d'une confession profonde de l'être qui écrit. L'auteur de la lettre est un petit-fils qui écrit à son grand-père pour trouver des solutions à ses questionnements. C'est pour cette raison que le texte est truffé d'interrogations. Cependant, l'utilisation de la lettre peut laisser entendre qu'il s'agit d'une communication intimiste qui serait interdite à d'autres personnes. Certes, il s'agit d'un cadre familial, donc privé, mais l'émetteur de la lettre représente enfin de compte la jeune génération camerounaise ou africaine en général qui essaie de comprendre son histoire. Le texte est aussi une lettre publique destinée aux Africains, « à la France qui ment » et à la postérité, comme une bouteille à la mer que chacun pourrait retrouver et lire.

La lettre devient de point de rencontre entre une histoire et l'Histoire. L'histoire du petit-fils et de son grand-père n'est pas celle d'individus isolés, mais celle de tout un peuple. La dimension communautaire et relationnelle, étant l'un des points importants de l'écologie, est soulignée dans cette nouvelle épistolaire. L'écologie en tant que science met l'accent sur les relations entre différents éléments. Elle prône l'entretien de l'interdépendance entre ces éléments et par conséquent le respect de chacun de ces éléments pour une meilleure vie de tout le système.

Le style de *La terre du café* s'apparente par ailleurs à celui de la Bible avec l'emploi des majuscules. Dans la Bible, les mots commencent par une lettre majuscule lorsqu'ils sont directement liés à Dieu ou à Jésus-Christ. L'auteur camerounais récupère cette technique pour son propre compte. Il est possible de lire ici une subversion et appropriation des techniques d'écritures occidentales. Le grand-père est divinisé par l'utilisation des majuscules. Il devient l'être suprême vers qui le petit-fils se retourne pour trouver des solutions à ses problèmes. Le petit-fils affirme à ce sujet : « Quand devant mes pas le chemin se retord, c'est à toi que je viens demander la suite de mes pas » (6). De plus, le grand-père dont le corps est enterré dans le sol du village en devient même le symbole. A ce niveau, on peut lire une révérence de la terre à travers la personne du grand-père. La terre prend une dimension sacrée. Notons que dans les langues Bamiléké, les mots Dieu » et « terre » sont des homonymes. Les deux renvoient au terme « Si ». Ceci pourrait permettre de mieux comprendre la personne du grand-père dans le texte qui représente Dieu et la terre.

L'auteur s'étend considérablement sur l'assimilation culturelle dont les colonisés ont fait l'objet. La France a imposé le Français dans les territoires sous domination, à telle enseigne que les jeunes ne savent plus se servir de leurs langues locales. Comme conséquence, ils ne peuvent plus communiquer avec leurs grands-parents qui eux, ne parlent pas le français. Mais dans la nouvelle, le narrateur ne prend pas ce déracinement comme une fatalité. La langue française qui désormais est sienne est un outil dont il se sert pour combattre toute forme d'oppression. Le silence des Français et des Africains sur les bavures coloniales est contrasté dans le texte par l'acte d'écriture de l'émetteur de la lettre. Par ailleurs, le choix du narrateur, probablement un jeune⁶ adulte qui revient sur son enfance est aussi une manière de renforcer le désir de restitution de la vérité.

D'autre part, le narrateur dissout toute barrière entre la nature et la culture en rapprochant la terre et l'écriture. L'élément naturel représenté par la terre et le culturel qui est l'écriture possèdent de modes d'expressions similaires : l'écriture ou la terre « crie en silence » (24). La fusion des deux éléments se concrétise dans cette formule du narrateur : « La terre est meilleur écrivain » (14). Cependant, il faut noter que la terre, tout comme l'écriture peut être soit des antidotes, soit des substances toxiques, cela dépend de l'usage que l'homme en fait. Le petit-fils entend redonner à la terre et à l'écriture leurs attributs vivificateurs. La terre donne la vie aux plantes, aux animaux, aux hommes, tandis que l'écriture fait vivre des idées. Dans le cadre de la colonisation décrite par le petit-fils, la terre et l'écriture sont devenues meurtrières. L'écriture coloniale sélective et donc mensongère, tue une fois de plus tout un peuple et son histoire par l'omission choisie. Par ailleurs, la terre de la colonie, jadis mère nourricière a été transformée en mère qui commet l'infanticide.

La nouvelle traite aussi d'une association intéressante: celle de la terre et du sang des hommes. Le petit-fils se remémore les conséquences meurtrières engendrées par les plantations de café. Ainsi, les victimes qui voulaient sauver les plantations de café contre les actes pyromanes, y ont laissé leur vie en « rougi[ssant] de leur sang la terre du café » (22). Désormais, la couleur rouge de la terre des Bamiléké rappelle la mort de leurs fils. De cette fusion entre la terre et le sang, il est ressort plus d'une explication. D'une part, la terre, mélangée au sang des fils de la région est un pacte qui scelle l'attachement⁷ entre les Bamiléké et leur terre. D'autre part, le sang qui entre dans la terre du café est une marque que le caféier est une plante vampire qui se nourrit du sang humain. En dépit de ces différentes

interprétations, il n'en demeure pas moins que l'alliance entre la terre et le sang est un signe de la dissolution des lignes de démarcation entre l'homme et la nature.

Dans sa lettre, le petit-fils mentionne que la communication a été interrompue entre lui et son grand-père, du fait que l'un et l'autre utilise des moyens de communication différents. Ajoutée à cette différence linguistique et de mode de communication, la lettre est adressée à un défunt. A quoi servira cette lettre qui semble un objet de dialogue de sourds ?

Le narrateur donne la réponse à question à la fin de sa correspondance :

Voilà pourquoi cette lettre que je T'écris, je viendrai la planter sur Ta tombe, la prochaine fois où je retournerai au Cameroun. Pas afin qu'elle jaillisse de terre, pousse, emplisse l'univers de ma rage, car à la différence des plantes, le papier se décompose sous la pluie ; pas afin qu'elle parle, crie, hurle, habille l'univers de mon courroux, car à la différence des hommes, l'écriture crie en silence : afin que dans le silence des racines de la terre du café, elle dissémine mes mots avec l'eau qui pénètre jusqu'au cœur de la vie, donc dans la largeur éparpille de la chair du monde, elle inscrive la volonté de la France de se rebiffer devant ses crimes coloniaux ; afin qu'elle marque dans les veines de notre sol notre conscience de l'appauvrissement de notre vie que fut et sera toujours la colonisation. Afin donc que lors des prochaines pluies, notre terre réveille mes mots Tiens avec son parfum pour dire la violente vérité de ce que Tu as vécu, et colle en boue aux pieds de tous les passants la mémoire de notre douleur Tienne. (24)

Dans ce paragraphe dense, il ressort plusieurs idées capitales. La nouvelle se mue en une sorte de *Phèdre*⁸ où le narrateur fait ressortir les différences entre le papier et la plante,

mais aussi entre les hommes et l'écriture. Le narrateur souligne d'une part le caractère éphémère du support de l'écriture (le papier) et non de l'écriture elle-même. Au contact de l'eau, le papier se désagrège ; or la plante résiste à l'eau et vit même grâce à cette eau. D'autre part, les hommes s'opposent à l'écriture en ce que celle-ci « crie en silence ». Le narrateur ne précise pas le mode d'expression des hommes, mais on sous-entend qu'il s'agirait du mode oral. Ce n'est pas le mode oral utilisé par le grand-père et qui reste vivant dans la mémoire du petit-fils qui est indexé, mais le bruit ou la cacophonie que ce mode d'expression peut générer. L'efficacité de l'écriture vient donc aussi de son silence.

Le narrateur souligne également le mélange de l'eau et de l'écriture. Ces deux éléments soutiennent fondamentalement la vie. Mis ensemble, ils constituent la sève, c'est-à-dire la substance nutritive qui insufflera la vie au monde. La terre et l'écriture partagent aussi en commun une vie éternelle. L'écriture est cette plante d'une nouvelle nature que le petit-fils utilise pour redonner vie à l'histoire véritable. Cette écriture organique qui privilégie le dynamisme à travers l'intégration des éléments entre eux, la mobilité de ces éléments et enfin leur vie, subvertit l'écriture mensongère de la France. Le narrateur ici récupère l'écriture et la langue héritées de la colonisation pour contrecarrer les perversités du régime colonial, en l'occurrence une plante et une écriture assassines. Finalement, la terre n'est pas que cette matière apparemment sans vie que l'on piétine, elle constitue la mémoire d'un peuple qu'elle tâche de transmettre à tous ceux qui entrent en contact avec elle. Par ce rôle, la terre ressemble étrangement à la langue, support incontournable de l'écriture que Ngugi Wa Thiong'o a défini comme « the carrier of culture ». Par cette relationnelle qui lie nature et culture, Nganang a réussi à donner une belle leçon d'écologie.

Dans *La terre du café* comme dans la majorité de son œuvre littéraire⁹, Patrice Nganang se montre en tant que archéologue et spéléologue de l'histoire. Sa fouille systématique de l'histoire camerounaise en particulier permet de reconstruire une mémoire collective qui tend à s'effriter. Dans la nouvelle étudiée tout au long de ce chapitre, il part d'une plante, le café, pour retracer le colonialisme écologique dans la région de l'ouest-Cameroun. La nouvelle a le mérite d'insister sur la monoculture pour dévoiler ce pan de la colonisation parfois enfoui. Cette exposition de l'agro-colonisation dans la nouvelle permet de mieux lire le phénomène dans la société contemporaine¹⁰.

¹ Campbell, cité par Lawrence Buell dans *The Future of Environmental Criticism*, p. 10. Buell explique ici l'hybridisation entre la nature et la culture.

² Le projet nommé Human Genome Diversity Project (HGDP) avait pour but principal de recueillir les données génétiques des personnes appartenant à des groupes ethniques isolés à travers le monde afin de reconstituer la trajectoire de la race humaine. Voir à ce sujet Eugene Thacker (*The Global Genome*) et Laurelyn Whitt (*Science, Colonialism and Indigenous People*).

³ La xénogreffe est une greffe entre deux espèces biologiquement différentes.

⁴ Nganang affirme lors de son passage au Rwanda en 2006 qu'il est impossible pour un « bloc » d'écrivains de rendre compte du génocide Rwandais. Il soutient à cet effet : « Is it not time to think about a body of writing which will render a genocide, like the one which took place in Rwanda in 1994, impossible? » in *Necessary Doubt: African Writing En Ligne [Many Literatures, One Voice]*, issue No 7 . Dans son compte rendu de lecture de l'essai de Nganang, Christopher Miller, déplore également le manque d'attention et même le mépris de Nganang à l'égard des écrits issus du projet « Rwanda : Ecrire par devoir de mémoire ». Miller écrit : « Strangely, Nganang pays little attention to the group of ten francophone writers who went to Rwanda in 1998 to engage in a collective act of literary “memory” called “Ecrire par devoir de mémoire.” His attitude toward this group—which included Boubacar Boris Diop, Tierno Monémbo, Véronique Tadjo, and Abdourrahmane Wabéri—is peculiar. If, as he argues at length, the genocide in Rwanda must be seen as foundational to African literature from now on, why would he not deign to read and evaluate an entire corpus of fiction that sets out, explicitly, to confront the problem in literature? In his epilogue, Nganang takes a swipe at the group, suggesting without elaboration that “some” of its authors “came close to pure insensitivity” (“frôler la pure insensibilité,” 287). “One would like to know” 174 • *Research in African Literatures* • Volume 40 Number 1 who, exactly, he is talking about. His silence on the contents of the novels in this group remains aporetic. I am impressed and intrigued ». *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: pour une littérature préemptive. Research in African Literatures*, Volume 40, Number 1. Indianapolis & Bloomington: Indiana University Press, Spring 2009, pp. 173-177.

⁵ Il s'agit du premier traducteur. N'ayant pas été fidèle aux Occidentaux, il a été remplacé par un autre traducteur plus docile.

⁶ Plusieurs textes d'écrivains africains ont choisi un enfant comme narrateur pour marquer son innocence et l'objectivité de l'histoire coloniale racontée. C'est le cas de *Le pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti, *Une Vie de boy* de Ferdinand Oyono et *La mémoire amputée* de Werewere Liking.

⁷ Mouloud Feraoun dans son roman *La terre et le sang* souligne l'affection particulière que les Kabyles ont envers leur terre. Cette union entre la Kabylie et ses fils semble se pérenniser à travers le sang de ces derniers.

⁸ Œuvre de Platon qui traite de plusieurs sujets parmi lesquels la différence entre l'écriture et l'oralité.

⁹ On peut citer par exemple *Temps de Chien* qui revient sur la période d'insurrection estudiantine au Cameroun dans les années 1990 et *Joie de vivre* qui aborde la question du génocide des Bamiléké dans la région de l'ouest-Cameroun.

¹⁰ Les questions relatives à l'éco-colonialisme et à la monoculture sont d'autant plus importantes qu'elles font partie de l'actualité. L'éco-colonialisme est une réalité encore de nos jours dans les pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine où les populations sont déplacées, leurs terres sont parfois confisquées ou achetées à des prix dérisoires pour être transformées en plantations de produits d'exportations. Les conséquences sont diverses et nombreuses et touchent à la fois les populations, leur santé, leurs structures socio-économiques et leur environnement. Les exemples de ces professionnels de la dégradation écologique sont nombreux. Les multinationales comme Monsanto sont très critiquées par les activistes écologistes, en l'occurrence l'Indienne Shiva. Un autre exemple non moins important est celui de la Chine, le géant éco-impérialiste des temps modernes, dont les nombreux traités avec les pays du Sud, notamment ceux de l'Afrique affichent déjà leurs réelles clauses à travers les dégâts multiples de l'agriculture intensive qu'elle pratique dans diverses régions du monde.

Chapitre 2: Un éco-féminisme africain: centralité de la femme et valorisation de la nature dans *Vénus de Khalakanti* d'Angèle Kingué et

***Douceurs du bercail* d'Aminata Sow Fall**

It has sometimes been charged that feminism is a First World phenomenon that is inappropriately projected onto the Third World.

- Deane Curtin, « Women's Knowledge as Expert Knowledge: Indian Women and Ecodevelopment »

La question des relations entre la femme et la nature est chère aux féministes et éco-féministes. Malgré les différents courants de pensée qui inspirent et divisent parfois les uns et les autres, Les éco-féministes adhèrent au principe selon lequel il existe une relation entre l'anthropocentrisme et l'androcentrisme. En d'autres termes, le dualisme nature/culture est lié aux relations homme/femme par un rapport de domination. La manière dont les femmes sont perçues et traitées par les hommes est similaire à la façon dont les cultures humaines appréhendent et agissent sur la nature. Ce dualisme est caractéristique de la culture occidentale informée par la philosophie cartésienne¹ prônant le contrôle de la nature, et le christianisme, entre autres sources. Ainsi, l'homme et la culture incarnent la raison, tandis que la femme et la nature représentent le domaine de la superstition, de l'irrationnel.

Cependant, la cosmogonie africaine révèle que l'être humain et son environnement font partie d'un même et unique système et que par conséquent la hiérarchie homme / nature ne s'impose pas. Si cette hiérarchie existe, elle serait en faveur de la nature à laquelle l'Africain accorde un grand respect. La relation entre la nature et l'homme africain est marquée par une réciprocité. L'homme s'occupe de la nature comme celle-ci prend soin de lui. L'Africain tire ses connaissances et son pouvoir de la nature. La « nature africaine » n'est

pas dépourvue de rationalité, elle en est même la dépositaire. Les différents rituels d'initiation qui se passent dans les lieux « naturels » ou se servent d'éléments de l'environnement pour acquérir la sagesse sont des preuves du pouvoir de la nature. Cette harmonie peut paraître romantique pour certains, mais elle est une réalité encore vivante à certains degrés dans l'Afrique contemporaine. Il serait prétentieux d'affirmer que l'osmose entre l'Africain et le monde non humain est totale. Il existe toujours des transgressions qui mènent aux conflits entre les deux entités ; et c'est pour cette raison que des sanctions naturelles sont prévues à cet effet.

Les romans *Vénus de Khalakanti* de la Camerounaise Angèle Kingué et *Douceurs du Bercaïl* de la Sénégalaise Aminata Sow Fall peignent des femmes africaines au cœur d'un double combat : la lutte pour la survie et la valorisation de la nature. Quelle est la relation que les romans établissent entre la femme et la nature ? Comment les romancières récupèrent-elles des éléments culturels de l'Afrique pour élaborer la prise de pouvoir de la femme ? Comment associer la femme et la nature sans reproduire les schémas de domination ? Est-il possible de subvertir ces représentations à des fins plus favorables pour les femmes ? Ces romans présentent-ils des spécificités d'un éco-féminisme africain ? Telles sont les questions que ce chapitre analysera.

L'objectif de cette étude est de montrer à travers les romans étudiés les spécificités d'un éco-féminisme africain dont le point commun est l'ancrage dans le vécu des femmes africaines. Par ailleurs, pour répondre efficacement aux problèmes de la femme africaine et de son environnement, l'éco-féminisme doit s'africaniser. Le mouvement ne doit pas être un de ces « éléphants blancs conceptuels » aliénants que l'on importe et qui ne sièent pas au contexte africain. L'éco-féminisme africain gagnerait à s'enraciner noblement dans

l'expérience africaine sans vouloir obligatoirement faire l'unanimité (au sein du mouvement d'autres parties du monde), car c'est sur la base de la diversité que le mouvement éco-féministe tire l'une de ses plus grandes valeurs comme l'exprime Ynestra King : « [...] we need a decentralized global movement that is founded on common interests yet celebrated diversity and opposes all forms of domination and violence. Potentially, ecofeminism is such a movement» (20).

Ma démarche dans ce chapitre se rapproche de celle de Greta Gaard dans son article « Ecofeminism and Native American Cultures : Pushing the Limits of Cultural Imperialism ? » où elle donne des pistes pour un éco-féminisme amérindien qui s'extraierait des dominations extérieures, notamment des femmes blanches d'Amérique. Gaard prône une théorie éco-féministe qui soit « more inclusive, non imperialist » (296). Elle insiste sur la nécessité pour le mouvement éco-féministe d'être enraciné dans un espace particulier : « implicit in ecofeminist theory is the importance of being « grounded » in a particular context, while respecting cultural differences. And ecofeminists' spirituality must evolve naturally from a specific geographic and cultural location » (308). Sans prétendre dresser une liste exhaustive des caractéristiques d'un éco-féminisme africain, mon analyse se contentera de donner quelques traits représentatifs de cet éco-féminisme vus à travers les deux romans qui seront analysés.

Vénus de Khalakanti et *Douceurs du Bercaïl* mettent les projecteurs sur des populations rurales qui utilisent la nature comme un moyen de résistance contre l'exclusion. Pour atteindre leurs objectifs de faire prendre le pouvoir aux femmes africaines, Kingué et Sow Fall optent pour une démarche en quatre temps : elles procèdent par l'élaboration d'un pastoralisme qui permet de permettre d'éclairer le monde rural africain très souvent occulté. Le

retour en campagne donne lieu à la recréation d'un paradis perdu. Les romancières établissent ensuite des associations intéressantes dans le cadre d'un éco-féminisme africain entre la femme et la nature. J'étudierai enfin la place du local dans le global à travers les microcosmes du « glocal »² que sont Khalakanti et *Naatangué* pour montrer le rôle de la femme dans cette nouvelle sphère.

Le Pastoralisme revisité

Une compréhension de la définition du pastoralisme est importante pour saisir les contours du retrait des personnages dans les zones rurales. Dans son article intitulé « Lynching Sites: Where Trauma and Pastoral Collide », Daniel J. Martin définit le terme « pastoral » dans son sens le plus stricte: « a class of poems, based on the *Idylls* of Theocritus, in which rustic shepherds speak to another about love and death » (93-94). Terry Gifford identifie dans *Pastoral* trois types du genre pastoral : le premier type concerne la tradition littéraire qui privilégie le retrait de la ville pour la campagne. Le deuxième type qui est une version plus généralisée du premier, est présenté en tant que « Any literature that describes the country with and implicit or explicit contrast to the urban » (2). Le troisième type, qualifié de simpliste et péjoratif, est une idéalisation de la vie en campagne.

Dans *Douceurs du bercail* et *Vénus de Khalakanti*, une bonne partie de l'action se déroule en zone rurale. L'action de *Vénus de Khalakanti* se passe pour la plupart dans le village Khalakanti situé dans une zone rurale à des kilomètres de Tingué, la capitale d'un pays qui n'est pas nommé, mais que le lecteur peut constater qu'il s'agit d'un pays de l'Afrique équatoriale. Khalakanti pourrait alors représenter le microcosme de l'Afrique où la femme, bien qu'assujettie par les traditions, essaie de gagner son indépendance. Khalakanti est une région enclavée où un des rêves des habitants est de voir leur route principale

bitumée. *Douceurs du bercail* présente une structure semblable à celle du roman d'Angèle Kingué. *Douceurs du bercail* relate les parcours des différents personnages centraux, dans l'espace urbain, en l'occurrence Paris. Mais le lecteur peut être témoin de leur expérience rurale dans la deuxième moitié du roman où l'on voit différentes étapes d'intégration de ces personnages à Bakhna, où ils ont décidé de s'installer. D'une part, l'évocation de la ville (Khalakanti ou Paris) dans les romans est une technique qui laisse entrevoir le contraste entre les espaces urbain et rural. D'autre part, le choix de la campagne comme espace central de l'action du roman n'est pas fortuit. Il permet de mettre l'accent sur les populations rurales et leurs environnements.

En Afrique sub-saharienne, une partie considérable de la population vit dans les zones rurales. *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* lèvent le voile sur le monde rural et en particulier la gent féminine, très souvent oubliée, et parfois tenue pour responsable des problèmes environnementaux comme l'explique Rosemary Ruether : « African women are seen as the most victimized sector of the exploited rural society, but also those who through their child bearing, wood and water gathering and agriculture contribute to overpopulation, soil erosion, deforestation and drought » (180). Les Khalakantiennes sont doublement défavorisées : en tant que femmes et paysannes. Les femmes du village présentées dans le roman ont été toutes, d'une manière ou d'une autre, victime du rejet de la société et de la domination masculine. Assumta, la tenancière du restaurant, a été abandonnée dans les rues de Tinguï par un homme qui lui promettait « monts et merveilles, mais dont la jalousie malade et la violence l'avaient fait fuir » (79). Bella, porte les stigmates des violences effroyables d'un mari qui l'a mutilée. Après la mutilation de Bella, Dama sa mère tient à rendre public les injustices auxquelles sa fille a fait face. Elle confie à un journaliste : « ma

filles ont été au pilori, c'est elle l'agneau sacrificatoire. La justice ne nous a pas épaulées parce nous n'avons rien, parce que nous sommes des femmes ! » (104). Cette double exclusion due à leur sexe et à leur statut social, les femmes de Khalakanti entendent la dépasser en se servant de la terre comme arme ; cette terre qui, spoliée par l'homme, partage avec la femme des violences constantes. Il est important de mentionner que plusieurs personnages de *Vénus de Khalakanti* ont été déçus dans leurs expériences urbaines. Assumta et Bella reviennent de Tingu la capitale, tandis que Clarisse est de retour de la France. Les trois femmes reviennent à la campagne qu'elles ont jadis quittée. C'est dans cet environnement rural qu'elles vont trouver l'indépendance et un début de solution à leurs problèmes.

Naatangué est le nom qu'Asta et ses amis ont donné à la nouvelle communauté qu'ils ont créée dans la région de Bakhna au Sénégal. La communauté de *Naatangué* est composée d'hommes et de femmes avec pour chef de file Asta qui préfère attribuer ce titre à son ami Dianor. Aminata Sow Fall ne peint pas uniquement les personnages féminins. Elle choisit de peindre les vies de ces personnes qui ont été marginalisés par des systèmes inhumains et xénophobes. Traitant des problèmes liés à l'émigration des Africains en Occident, Sow Fall s'intéresse à ceux-là qui n'ont pas pu s'intégrer convenablement dans la société occidentale ou bien qui en ont été exclus. Leurs problèmes ne commencent pas en Occident. Leur désir de partir de leur pays a été motivé par les multiples problèmes auxquels ils y ont fait face. C'est le cas de Yakham qui a essuyé plusieurs échecs dans son pays à cause d'un système qui ne promet pas le mérite. « Le nom de Yakham disparut de la liste d'une dizaine d'élèves méritants sélectionnés pour fréquenter les grandes écoles étrangères » (110). Après des démarches, il intègre la faculté de médecine où malheureusement il multiplie les échecs. Avec l'aide de sa mère Daba qui a vendu tous ses biens (des bijoux précieux hérités de la

famille), Yakham s'est retrouvé en France. Malheureusement comme ses compères, Babou, Dianor, Codé, Séga et les autres « locataires » du *dépôt*³, Yakham se retrouve une fois de plus victime d'un système, celui géré par des « idéologues du racisme et de la xénophobie ainsi [que] tous ceux qui croient sauver leur pain quotidien en chassant les étrangers » (134). Ils sont finalement reconduits indignement dans leurs pays. Asta quant à elle est une femme qui non seulement a subi l'humiliation du rapatriement par charter, mais avant cet événement, elle avait vécu l'enfer dans son mariage. Asta avait abandonné ses études pour se consacrer à son foyer. Or son ex-mari Dioulbé la couvrait d'humiliations. Asta travaillait comme une « bête de somme » et devait supporter « en plus des colères d'un mari de plus en plus exigeant et colérique » (170). La succession de ces dégradations s'est soldée par un divorce.

Les personnages de *Sow Fall*, tout comme ceux de *Kingué* ont été abusés par la société, particulièrement citadine. Cet exode urbain qui donne aux deux textes des allures de romans pastoraux, Angèle Kingué et *Sow Fall* en font un point essentiel. De nos jours où l'exode rural et l'immigration clandestine contribuent à faire des jeunes africains des marginaux des sociétés urbaines et occidentales, *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* rendent visible l'espace rural africain généralement associé aux maux comme la famine, la misère et la maladie. Cependant les romans ne dépeignent pas la campagne en des termes édéniques. Il ne s'agit donc pas d'un pastoralisme péjoratif tel que défini par Gifford. C'est un pastoralisme qui privilégie le retour, le retrait, non pas pour idéaliser la campagne, mais plutôt pour en dévoiler les réalités, parfois très difficiles et montrer surtout ses potentialités. Les villages *Khalakanti* et *Bakhna* sont présentés avec leurs difficultés, mais aussi leurs propensions à innover.

Le « retour au pays natal » qu'effectuent les personnages des deux romans ne constitue pas la fin d'un parcours, mais le point de germination d'une nouvelle vie. Khasia, le journaliste déchu de son poste en ville, a bien compris le sens de son retour au village:

Mon retour au village n'était pas une fuite. Je m'en aperçois maintenant. J'étais peut-être, inconsciemment, à la recherche d'un refuge, mais je ne suis pas rentré à Khalakanti la queue entre les jambes. J'y suis revenu parce que c'était le seul endroit sûr que je connaissais, non pas comme un chat qui revenait mourir à la maison, mais comme quelqu'un qui avait besoin de reprendre son élan, de se redéfinir. (*Vénus*, 177)

Replier au village est un moyen pour les personnages et particulièrement les femmes de retrouver un point d'appui nécessaire à leur reconstruction. *Douceurs du bercail* comme l'évoque son nom, montre les avantages d'un retour au pays, et notamment à la campagne. Le retour sert de processus de repérage. Anne, l'amie française d'Asta qui a vécu une bonne partie de sa vie en Afrique explique l'importance du retour à son mari Didier, en citant un proverbe africain : « Quand on perd son chemin, il faut retourner là d'où on est parti » (139). Le retour dans ce proverbe devient un impératif pour quiconque veut se repositionner dans la vie. Sega qui raconte l'expérience de son père en France affirme : « Il m'en parlait quand j'étais jeune comme pour évoquer le paradis perdu, et pourtant c'est lui qui avait choisi de revenir au pays parce que disait-il, rentrer au bercail avant la nuit est un acte de sagesse » (103).

Que le retour des personnages soit choisi ou forcé, il s'agit d'un retour assumé. Dans les deux romans, l'on peut voir un pastoralisme du retour, qui ne pourrait pas se confondre

avec la fuite. Car comme il sera analysé dans la suite du chapitre, la campagne va devenir un espace hybride qui s'ouvre sur le monde.

Greg Garrard dans *Ecocriticism*, montre comment chaque tradition littéraire du genre pastoral est guidée par un écrivain que l'on pourrait identifier comme un maître. Il écrit: « where British ecocriticism focused on Wordsworth in its early explorations, American ecocriticism identified Henry David Thoreau as a key figure » (49). Il ajoute:

Pastoral remains significant for an American ecocriticism, oriented towards the revaluation of non-fictional nature writing, because it continues to supply the underlying narrative structure in which the protagonist leaves civilisation for an encounter with non-human nature, then returns having experienced epiphany and renewal. (49)

Les traditions littéraires américaine et britannique qui encore aujourd'hui occupent le devant de la scène en ce qui concerne l'écocritique, ont leurs modèles et leurs procédés bien définis. En ce qui concerne les écritures africaines, notamment les deux romans analysés dans ce chapitre, on peut se demander s'ils souscrivent à une tradition quelconque ou bien s'ils s'inventent eux-mêmes ? La réponse à cette question essentielle ne saurait être concise. Les textes africains s'affilient à une tradition littéraire qui est la tradition orale et en même temps, ils s'inscrivent dans ce que Lawrence Buell appelle « pastoral's multiple frames » et que Gifford nomme « post-pastoral ».

Le pastoralisme du retour développé par Kingué et Sow Fall s'inspire largement de la tradition africaine. Dans la tradition orale, le parcours initiatique suppose le départ du candidat à l'initiation et le retour dans sa communauté après l'initiation. Le départ du village est suivi de plusieurs étapes qui sont en fait les obstacles à traverser. Dans le conte

traditionnel africain, après le départ du héros du village, il doit passer des épreuves avant de retourner chez les siens. Ce type de conte est donc un conte de formation. Dans son article « « La terre ne ment pas » : Aminata Sow Fall's *Douceurs du bercail* as Bildungsroman », Nathalie Edwards, analyse le roman de la Sénégalaise comme un roman de formation qui permet au protagoniste de passer les différentes étapes de la découverte de soi jusqu'à la maturité.

Plusieurs textes africains suivent ce modèle du schéma initiatique inspiré par la tradition africaine. Ceci pourrait laisser penser que le schéma initiatique laisse peu d'espace de liberté au créateur qui choisit de l'adopter. Au contraire, le schéma initiatique n'a pas qu'une structure unique. Il se décline en plusieurs versions selon la volonté du créateur. Thomas Melone par exemple estime que : « Il y a du reste, à travers toute l'œuvre de Mongo Beti, comme une profonde obsession des processus initiatiques inachevés, dont l'échec, les tensions et les frustrations, les complexes qui en résultent, pourraient bien être l'écho significatif de cette expérience personnelle » (270). Si le choix de Mongo Beti s'est porté sur des processus initiatiques incomplets, Sow Fall et Kingué optent pour une toute autre structure.

Dans *La mère dévorante : essai sur la morphologie du conte africain*, Denise Paulme distingue sept types de contes : descendant, ascendant, en spirale, cyclique, en sablier, en miroir et complexe. Le type qui se rapproche le plus de la morphologie de *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* est le modèle cyclique. Paulme ne donne pas une définition « toute faite » de ce type de conte. Elle procède plutôt par démonstration avec un échantillon de contes. Schématiquement, le conte cyclique peut se présenter comme un conte dans lequel le héros commence son parcours dans une situation et le termine dans une

situation plus ou moins similaire à celle du départ, suivant par là une trajectoire qui ressemble à un cercle. Les romans de Kingué et Sow Fall font cohabiter ensemble des individus aux destins à la fois uniques mais convergents. Les divers parcours des personnages principaux des deux romans sont semblables à un circuit. Mais ce qu'il est capital de préciser c'est que le cercle de leur itinéraire ne se referme pas hermétiquement. Schématiquement, il ressemblerait à un cercle menu d'une soupape qui représente la voie de poursuite du trajet. Car en effet, le parcours initiatique dure toute la vie. Comme le dit le proverbe africain, « l'initiation commence au berceau et se termine dans la tombe ». Il y a dans les deux romans une promotion de l'initiation, un appel à l'initiation communautaire qui permettrait aux hommes et aux Africains en particulier de se défaire des préjugés, de la dépendance et de reprendre leur destin en main. C'est dans le même ordre d'idée que la Misovire dans *Elle sera de jaspe et de corail* de Werewere Liking exhorte les populations à passer leurs épreuves initiatiques : « Nos sociétés redeviendraient initiatiques [...] Pour cette Forme là/ Je prierai/ Pour cette formulation/ Je me battrai/ Pour cette Initiation/ J'écrirai » (152). De même. Au *dépôt*, Asta cogite : « Alors, pourquoi s'entêter à vouloir franchir des barrières interdites... Quand je sortirai d'ici, je serai plus à l'aise pour dire à mes frères, sœurs, parents et amis, que l'eldorado n'est pas au bout de l'exode, mais dans les entrailles de notre terre » (87). C'est dans cette voie de l'initiation du peuple que se lancent Clarisse et Bella.

Dans *Vénus de Khalakanti*, les femmes du centre appellent les populations à un pèlerinage massif dans le jardin qu'elles ont créé. Le point commun de ces différents cris de cœur des personnages féminins se résume en la volonté de ces femmes d'amener leurs sociétés à une reconversion pour retrouver le chemin du salut. Ces femmes constatent que

leurs sociétés, telles qu'elles se présentent, sont en dérive, d'où le besoin nécessaire d'une éducation collective.

Le retour physique des personnages dans leurs régions géographiques d'origine est le symbole d'un retour dans le sein maternel, dans l'espoir d'obtenir une nouvelle possibilité de vivre. Loin d'être une forme d'escapisme de la vie, ce retour est plutôt le signe d'un désir ardent de vivre. Il s'agit de retourner dans la matrice, espace d'assurance, de réconfort, de sécurité et de vie ; parce qu'il faudrait noter qu'il y a une dimension de collectivité et d'entraide que Sow Fall et Kingué soulignent dans leurs œuvres. Il y a une solidarité encore mieux conservée dans les campagnes, par rapport aux villes où il règne une atmosphère plus individualiste.

Dans les deux romans, il y a un dualisme qui s'opère entre les espaces urbain et rural. La séparation entre les deux sphères est explicitée par les aventures des personnages, mais les auteurs s'abstiennent d'attribuer à leurs peintures un caractère manichéiste. La relation ou le conflit ville/campagne est une récurrence dans les littératures africaines coloniales et postcoloniales. En s'inspirant des travaux de Mohamadou Kane, Locha Mateso dans *La Littérature africaine et sa critique* explique l'oscillation des personnages du roman africain dans entre la ville et la campagne, pour montrer qu'en fait, leur parcours est influencé la tradition orale africaine.

Le temps et l'espace subissent dans le roman africain un traitement particulier.

Loin de s'immobiliser en un temps ou en un espace unique, le récit se modifie au gré de l'itinéraire du héros, suivant une structure triadique. D'abord, le héros évolue en harmonie avec la tradition dans la pureté et l'innocence. Il est campé dans son milieu d'origine, village ou ville de type africain. Mais cette

harmonie paradisiaque ne tarde pas à être perturbée en raison de l'intrusion de l'« autre », l'étranger ou la civilisation occidentale. Le déséquilibre correspond au départ du héros pour la ville européenne en Afrique ou pour l'Europe. Ici, le héros subit un choc traumatisant du fait du conflit des valeurs. L'équilibre revient avec le retour du héros dans son pays d'origine ou son village natal. Le héros essaye de concilier des valeurs antagonistes. L'action se termine le plus souvent, par le triomphe, réel ou symbolique, des valeurs authentiques. (342)

Mateso et Kane relèvent la structure en trois temps du conte initiatique et du roman africain. Mais dans *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail*, la première partie du parcours, c'est-à-dire la vie harmonieuse du héros est survolée ou complètement escamotée. L'attention est fixée sur le départ et le retour des personnages. Ceci est lié au souci de ces romancières de ne pas tomber dans le piège d'un pastoralisme péjoratif qui peindrait le pays natal ou le village en termes paradisiaques. De plus, on ne pourrait pas parler dans ces romans de triomphe des valeurs authentiques, mais plutôt de réappropriation du savoir faire local conjugué avec l'expérience acquise à l'étranger. Ce qui donne au final une victoire des valeurs hybrides que la littérature africaine postcoloniale revendique vigoureusement.

Certes, Kingué et Sow Fall montrent ouvertement la séparation entre la ville et la campagne, non pas pour mythifier cette dernière, mais pour montrer que le village est cet espace-là qui garde encore mieux la valeur de la solidarité. Dans *Douceurs du bercail*, Doro le berger, explique à Asta sa compréhension de la ville et du village:

Vous avez bien fait de venir ici. Peut-être que vous nous apporterez quelque chose... Vous avez eu raison de venir. Ici, y a la paix, c'est vrai, mais la vie

est difficile. Dur, dur, dur pour le ventre, pour le corps aussi. Mais au moins on se sent vivre parce qu'il y a les autres. C'est pas comme chez vous à la ville; j'y suis resté cinq ans ». (207)

Dans ses propos et tout au long de sa discussion avec Asta, Doro souligne sa préférence pour la campagne, malgré les difficultés qui y prévalent car pour lui, il est plus aisé de vivre dans un système soudé qu'individuellement. Il peut donc compter sur cette entraide villageoise qui est presque invisible en ville.

Le roman d'Aminata Sow Fall est aussi un texte sur le thème de la solidarité africaine. La solidarité africaine est une notion qui est conçue comme une propension « naturelle » qu'auraient les Africains de s'entraider et de vivre en communauté. Il convient de noter que cette notion de « solidarité africaine » oscille entre le mythe et la réalité. En tant que mythe, la solidarité africaine est un stéréotype exotisant qui vise à faire de l'Afrique le berceau de la solidarité. Or la solidarité est une construction sociale qui se fonde sur le besoin d'entraide entre les membres d'une communauté. Ceci signifie que la solidarité peut se retrouver dans n'importe quelle communauté humaine. Elle n'est donc pas le propre du continent africain.

Par ailleurs, il existe dans les sociétés africaines des notions et des pratiques qui encouragent l'interdépendance entre les individus des communautés. *Ubuntu* ou *téranga* sont des exemples de concepts philosophiques et éthiques dont s'inspirent les sociétés d'Afrique sub-sahariennes pour promouvoir l'esprit de communauté, de respect et de solidarité. Sow Fall développe à travers *Douceurs du bercail* les différentes manifestations et retombées de la solidarité africaine. Dans son article intitulé «Hunhu / Ubuntu : A Sustainable Approach to Endogenous Development, Bio-cultural Diversity and Protection of the Environment in

Africa», Vimbai Gukwe Shivaura prend pour exemple les peuples de l’Afrique australe pour montrer comment les visions du monde africaines englobées dans les notions de Hunhu⁴/ubuntu⁵ informent le développement des communautés et la préservation de l’environnement. L’*ubuntu* est une notion bantoue assez répandue au Sud de l’Afrique et prônée notamment par Nelson Mandela, Desmond Tutu, l’écrivain sud-africain Zakes Mda et Doc Rivers⁶, l’entraîneur des Boston Celtics. L’*ubuntu* englobe les concepts d’humilité, de don de soi, de respect de l’autre et se fonde sur le principe selon lequel la vie repose sur un équilibre entre les êtres qu’il est impératif de préserver. C’est la même conception de la vie qui est véhiculée dans l’idée de la *téranga*, cet « art de la convivialité, élevé à la dimension d’un culte » au Sénégal (*Douceurs*, 154). Sow Fall n’idéalisait pas cette philosophie de solidarité. A travers le personnage d’Asta, elle dévoile les dérives d’une telle pratique lorsqu’elle devient extrémiste. Mais le message important qui ressort de la discussion entre Asta et Anne, Sow Fall dissèque le concept souvent mal compris pour montrer que contrairement à la perception selon laquelle la *téranga* ou *nit nit ay garabam* (« philosophie de solidarité et de survie pour répandre la lumière » (117)) engendrerait le parasitisme et la paresse des individus, elle les pousse plutôt à l’humilité et à la quête ardue de la réussite qui peut virer à l’obsession si elle n’est pas contrôlée.

Le rôle de ces principes philosophiques dans le débat sur l’écologie réside donc sur l’idée déjà amorcée par Gukwe Shivaura que, derrière ces notions de *téranga* et *ubuntu*, il y a une idée de durabilité que l’on gagnerait à faire éclore et à promouvoir. L’*ubuntu* et la *téranga* possèdent comme fondement l’appartenance à une communauté, pas exclusivement humaine, mais à un ensemble qui est l’univers. Les deux notions partagent également la promotion de la préservation de l’équilibre entre les différentes composantes. Le respect et la

préservation des éléments et structures de cet univers sont capitaux pour son maintien en vie. Suite au débat entre Anne et Asta sur la solidarité africaine, le narrateur conclut en faisant ressortir très clairement la substance de ce que l'on pourrait nommer la durabilité de la solidarité africaine : « savoir sentir et respecter l'âme des êtres et des choses afin que la route du Futur soit un lieu d'exploits de vie et non de dépérissement » (157). N'est-ce pas là même la quintessence de la durabilité écologique qui préconise la préservation d'un environnement vivable pour l'avenir ? Le « F » majuscule dans le mot « Futur » est une emphase du narrateur sur la culture de la pérennité, condition *sine qua non* pour la sauvegarde du « principe d'équilibre » (157) et de la survie de la planète.

Par ailleurs, l'*ubuntu*, la *téranga*, ou toute autre notion du même genre qui traduirait dans les cultures africaines la nécessité de conjuguer les efforts pour la protection de la vie, rejoignent bien la question de la globalité dans le combat pour la préservation de la terre. On parle de la protection de la planète en tant que combat global qui nécessite la disponibilité et la participation de chaque partie, aussi infime soit-elle. Or, c'est cette idée d'appartenance de l'individu dans un ensemble que ces philosophies africaines de solidarité encouragent. L'être est ainsi vulnérable si pris isolément, fort si considéré dans le groupe, fructueux et incontournable s'il est apprécié dans le rôle déterminant de ses échanges avec les autres et par conséquent essentiel dans la chaîne de la vie.

L'idée de collectivité est matérialisée par Kingué dans *Vénus de Khalakanti* comme un mode de vie sans que l'auteure ne l'exprime pour autant dans un concept tel que l'a fait Sow Fall. Avant le retour d'Assumta à Khalakanti, le village est un endroit marginal, peu fréquenté, excepté lors des campagnes électorales. Son projet de construction du Centre Visionnaire de la Bonne-Esperance est réalisé grâce à une participation collective. Il a fallu

au départ pour Assumta de se prémunir de courage et de volonté pour rentrer bredouille au village et accepter de rebondir. Son père est le premier à avoir cru en elle en lui donnant une parcelle de terrain et en l'aidant à construire les bâtiments pour abriter son commerce. Ensuite, à la mort d'Assumta, Clarisse et Bella continuent le projet. Celles-ci sollicitent l'aide du pharmacien Nobejo pour le conditionnement des produits qu'elles fabriquent. C'est le cas dans *Douceurs du bercail* où la mise sur pied de *Naatangué* relève de la conjugaison d'efforts.

En somme, on peut donc desceller deux types de pastoralisme dans *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* : le retrait de la ville pour la campagne et la préférence de la campagne par rapport à la ville. Ces pastoralismes sont à la fois bien précis et liés. Le retrait de la ville pour le village est une façon pour les personnages de trouver un endroit moins agressif pour se reconstruire après leurs échecs en milieu urbain qui est très souvent pour eux un lieu étranger et hostile. Le retour à la campagne, généralement la terre natale des personnages, n'est pas vraiment un choix, il s'impose à eux comme la seule issue de survie. L'itinéraire en forme de cercle des personnages de Kingué constitue ce que Lawrence Buell nomme « the circle of postmodern mobility ». Dans les deux romans, le pastoralisme et l'image du jardin participent à la création d'un tiers espace dans lequel les personnages féminins se meuvent et agissent. Elles sortent ainsi de la monotonie et de l'espace figé qui était le leur. Leur nouveau cadre d'action est à la fois un lieu de résistance contre l'exclusion de la femme et un espoir pour l'avenir. Une fois arrivées au village, la solidarité qui essaie tant bien que mal d'y survivre est pour elles une bouffée d'oxygène. Pouvoir compter sur l'interdépendance à la campagne devient le socle sur lequel elles s'appuient pour avancer. Les philosophies éthiques africaines de solidarité et d'unicité du monde comme la *téranga* ou

l'ubuntu, peuvent constituer compte tenu de leur fonctionnement une plateforme pour une pensée écologique africaine car leurs structures et fonctionnement sont écologiques. Pris sous cet angle, *l'ubuntu* deviendrait alors l'éco-*ubuntu*, c'est à- dire un des fondements des principes écosophiques africains. A la façon de l'écologie, *l'ubuntu* et la *téranga* privilégient les relations d'interdépendance entre les individus. Soulignons que le village n'est pas un paradis qui leur offre d'emblée des conditions idéales pour bâtir leur vie. C'est pour cette raison que ces personnages, surtout les femmes qui sont au cœur des romans étudiés travaillent durement pour construire leur paradis à travers le jardin.

La Reconstitution du Paradis Perdu

Comme il a été mentionné plus haut, le pastoralisme de Kingué et Sow Fall est inspiré en grande partie de la tradition orale africaine. Une tradition fondée sur la croyance selon laquelle les hommes et la nature sont « naturellement » liés et que leur séparation est survenue à la suite de la rébellion des hommes : c'est ce que Clarisse exprime en ces termes :

Nous sommes tous des enfants de la forêt, mais nous avons oublié comment communiquer avec elle, comment l'aimer, comment l'amener à nous guérir. Nous en extrayons tout ce que nous pouvons avec arrogance, avec mépris sans reconnaissance. C'est pour cela que nous allons si mal dans ce pays, c'est pour cela que nous sommes à plat ventre. La forêt nous en veut et tant qu'il n'y aura pas d'harmonie entre nous et elle, ce sera une guerre sans fin. (*Vénus*, 163)

Ce divorce entre les hommes et la nature fait écho à l'histoire de la genèse biblique où l'homme vivait en harmonie avec la nature et avec Dieu jusqu'au jour où sa désobéissance a conduit à sa chute. La tradition africaine et le christianisme se rejoignent dans la mesure où

dans les deux contextes, la croyance en l'existence d'une période prélapsarienne où régnait harmonie entre l'homme et les autres éléments de la biosphère est une réalité. Il n'est pas contradictoire d'affirmer que la métaphore de la reconstitution du paradis perdu ou du jardin d'Eden puisse également constituer une quête pour les Africains, car ceux-ci revendiquent un héritage hybride (traditionnel africain et occidental). Dans *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail*, le retour des héroïnes dans leurs régions natales (en campagne), aboutit à la création de jardins, symbole de reconquête de leur équilibre.

La terre est pour ces femmes une arme pour contrecarrer l'exclusion qu'elles vivent au quotidien. Non loin du Chantier Forestier de la Bonne Esperance mis sur pied par Assumta, celle-ci commence à cultiver le lopin de terre offert par son père dès son retour de la ville. Par cette nouvelle acquisition, Assumta obtient une indépendance que ne connaissent pas beaucoup d'autres femmes rurales parce qu'elles ne sont que de la main d'œuvre bon marché pour leurs maris et familles. Son travail sur cette terre lui permet « d'exister pour elle-même et par elle-même d'abord » (134). L'exclamation d'Asta donne tout le sens de cette acquisition précieuse et rare: « J'ai mon terrain ! » (188). Si Assumta a été plus avantagée en obtenant son champ de son père, Asta quant à elle a du batailler très dur, aidée par Labba et Yakham dans le labyrinthe tracasseries administratives pour entrer en possession de dix hectares de terrain. Pour ces personnages féminins, être propriétaire d'un terrain est une première victoire dans le processus de reconquête de la dignité. Elles partent de main d'œuvre, voire même propriétés des hommes à propriétaires d'un terrain. Ce grand revirement de leur condition décuple leur enthousiasme et les encourage à fructifier leurs terres.

À la mort d'Assumta, sa cousine Clarisse, expulsée de France, reprend la plantation en main et la transforme de manière rapide et spectaculaire : « elle avait créé une allée bordée d'arbres, qu'elle nommait le chemin nourricier. De chaque côté du chemin, elle avait planté une des espèces d'arbres ravagées par les chauffeurs et leurs acolytes. Elle s'était chargée de redonner à la forêt les enfants qu'on lui avait brutalement arrachés des bras » (146). Clarisse joue dans son jardin le rôle de bergère « qui [mène] les gens vers le sanctuaire verdoyant et paisible de son petit monde » (148). Le jardin de Clarisse a plusieurs fonctions : la première est celle de reconstituer « une zone naturelle ». La notion de « zone naturelle » revêt un certain paradoxe : les activités humaines sont exclues de cette zone dite naturelle, mais elle est définie par sa relation avec l'homme. En utilisant l'expression « natural control », Alison Byerly montre que le concept de « zone naturelle » « rests on the paradoxical assumption that only human interference can guarantee a natural state of affairs » (62). En d'autres termes, l'homme est au centre de la notion de « wilderness » car c'est la non présence de l'homme, c'est-à-dire finalement sa présence qui définit une zone naturelle. La zone naturelle se veut séparée des activités de l'homme, mais lorsque le facteur humain est retiré de l'équation, la zone naturelle perd toute signification. L'espace naturel recréé par Clarisse est plus qu'une destination éco-touristique. Il permet aux humains de se reconnecter avec la nature ; c'est-à-dire réapprendre à la connaître et par ce fait même, se réconcilier avec elle. Cette reconnexion entre les hommes et la nature est une étape capitale dans le processus de respect et de sauvegarde de l'environnement. Les pèlerinages organisés par Clarisse et Bella dans le jardin offrent aux populations l'opportunité de comprendre l'indissociabilité entre l'homme et la nature, car toute tentative de rupture mène à la ruine de l'un et de l'autre.

Il est difficile de ne pas établir un parallèle entre le jardin de Clarisse et le jardin d'Eden, mais également le Mouvement de la Ceinture Verte (Green Belt Movement) fondé et dirigé par Wangari Maathai dont les objectifs sont multiples. Le Mouvement de la Ceinture Verte a été créé en 1977 par la Kenyane Wangari Muta Maathai en collaboration avec les femmes de la National Council for Women of Kenya (NCWK) (2006, 122-125). Même si la NCWK est menée principalement par des femmes de la haute hiérarchie sociale, son but est d'impliquer considérablement les femmes issues des sphères rurales. C'est pour cette raison que le Mouvement de la Ceinture Verte est composé en grande majorité de femmes des communautés rurales qui plantent des arbres pour reconstituer la forêt et protéger les sols contre l'érosion. L'une des conséquences directes du travail des femmes du mouvement est l'amélioration de leurs conditions de vie. Elles produisent le bois de chauffage et ne sont plus obligées de parcourir de longues distances pour s'en procurer. De plus, les femmes reçoivent une compensation en fonction du nombre de plants produits. Maathai explique la rémunération des femmes dans *Unbowed*:

We also gave the women an incentive. "Whenever a seedling that you raise is planted," I told them, "The movement will compensate you." This was a small amount-the equivalent of four U.S. cents a tree- but it provided a lot of motivation. After all, these were poor women who, even though they were working all the time [...] had few options for paid employment. (137)

Bien que modeste, le salaire des femmes du mouvement acquiert toute sa grandeur dans l'enthousiasme qu'il leur procure. Ces piliers du mouvement gagnent non seulement une certaine indépendance économique, mais reconquièrent aussi leur dignité, arrachée par leur condition de précarité. Wangari Maathai estime que le véritable développement passe

par la protection de l'environnement. Cet avis est partagé par Vandana Shiva dont les visions éco-féministes ont été en partie forgées par le Mouvement Chipko⁷ en Inde dans les années soixante dix.

Shiva est fondatrice de Navdanya, un organisme qui mène des actions en faveur de la sécurité alimentaire et la préservation de la planète. Navdanya a une branche spécialement dédiée aux femmes : Diverse Women for Diversity. C'est un programme qui reconnaît les femmes comme garantes de la sécurité alimentaire et les accompagne dans leurs missions de pourvoyeuses de nourriture biologique et de protectrices de la terre. Shiva et Maathai ont en commun la conviction selon laquelle le bien-être de l'homme et de l'environnement passe par la femme.

Le jardin de Clarisse ressemble à une reconstitution du jardin d'Eden, une quête de l'harmonie perdue entre les différentes composantes de la biosphère. Le rôle de restauration et de revivification incombe à la femme qui est souvent accusée comme auteur de la chute du monde. Les éco-féministes à l'instar de Rosemary Ruether, Wangari Maathai et Vandana Shiva qui s'intéressent aux pays en voie de développement, s'accordent sur le fait que la femme (rurale) est la première « gardienne » de la famille et qu'elle est aussi la première à ressentir les problèmes environnementaux. Par conséquent, il est nécessaire qu'elle soit également au centre de la protection de la nature.

Les femmes du Chantier Forestier de Khalakanti trouvent en la nature une particularité spirituelle par la fonction de guérison des arbres. Ainsi, « ces hommes, ces grands types qui avaient participé au déboisement des forêts et à l'avortement des villes composaient des odes à la nature, faisaient leur mea culpa aux arbres, leur confiaient leurs tracas et invoquaient leur sérénité » (147). Ces hauts dignitaires du pays qui arrivent au

Centre sont les bienvenus pour une cure réparatrice. La thérapie est une série d'actes d'humilité par lesquels les hommes avouent leurs manquements à la nature. Cette repentance décharge les hommes du poids de leurs délits et marque le début d'une nouvelle vie de liberté. Khalakanti est devenu ainsi une destination privilégiée pour les populations, principalement urbaines.

Les femmes du Centre ont transformé leur village en un lieu de convergence des populations. Le roman s'ouvre sur la cérémonie d'accueil dont l'organisateur essaie autant que faire se peut de cacher la forêt avec les masses humaines avant l'arrivée du ministre des Travaux Publics et de l'expert de la Banque du Monde dans le village (10). La réception des personnalités à Khalakanti était jadis minutieusement préparée par celui que le narrateur nomme le metteur en scène. Ce dernier tâchait de faire de la visite exceptionnelle des autorités une réussite. Sous un ton ironique, le narrateur raconte comment le metteur en scène rangeait des haies humaines pour dissimuler la forêt qui constituait alors une horreur pour le décor. A la fin du texte, non seulement les dignitaires affluent au village sans avoir besoin de protocole, mais ils viennent pour la forêt, autrefois occultée.

Lors de leur (Asta, son amie Anne et ses compères) visite du terrain dans la région de Bakhna, la peinture du narrateur donne à cet espace des allures d'un cadre idyllique : « le soleil étale sa somptuosité sur la bourgade paisible » (192). Certes, l'accès à ce lieu est un véritable chemin de croix. « Ils doivent s'enfoncer dans la nature, loin des habitations » (193), par une piste difficilement praticable. Mais le spectacle saisissant rend tous les visiteurs silencieux. Le « paysage nu, silencieux, énigmatique sous la ronde des oiseaux » est un lieu édénique, loin de la civilisation. Dans cette séquence de la visite, le clan Asta, perché en hauteur et contemplant le paysage impressionnant n'est pas sans rappeler la notion du

sublime dans la nature qui ne doit pas être confondue avec le « beau ». Michael Budd dans « Delight in the Natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature » explicite la nuance entre le sublime et le beau: « [the] difference between the beautiful and the sublime is that whereas natural beauty maintains the mind in restful contemplation, the sublime in nature stimulates a 'movement' of or 'agitation' in the mind » (233). L'effet du sublime est ressenti par les visiteurs de la campagne. Le sublime de la nature agit à la fois leur esprit et leurs corps. Chez Anne par exemple, on peut observer la « [c]hair de poule sur ses bras nus, [et les] rougeurs sur ses joues » (193). Le sublime ici est une beauté qu'un appareil photo ne saurait capturer: « L'appareil photo d'Anne traîne à ses pieds » (193). Après avoir épuisé ses pellicules, l'attitude d'Anne montre qu'elle reste insatisfaite de ses prises. Le sublime du paysage continue de la fasciner car il est insaisissable. Leur position au-dessus d'un relief élevé est une condition « sublimante » pour Asta et ses compagnons. Faisant jadis partie du « troupeau » du *dépôt*, ces personnes traitées en véritables marginaux de la société se retrouvent symboliquement élevés. Par un regard, ils peuvent balayer un paysage infini. La symbolique de la position verticale que l'on pourrait appeler le « sublime géographique », peut également se voir chez certains écrivains⁸ influencés par le courant romantique. C'est donc dire que le sublime dans ce contexte de *Douceurs du bercail* présente une image de la nature et donne une image de l'être « contemplateur ». Cette double projection du sublime restore l'harmonie entre la nature et l'homme en ne mettant en exergue que la magnificence comme valeur intrinsèque qu'ils ont en commun.

Par ailleurs, les gens de *Naatangué* se sont établis au départ de leur projet comme des agriculteurs. Asta et ses amis ont transformé le terrain, « [vierge] comme au jour de la création » (195), en un jardin luxuriant. Leur jardin abrite une grande diversité de plantes:

« du mil, du coton, des arachides, du maïs, du *bissap* et des gombos » (216). D'autre part, Dianor a pensé un plan de verdure que Yakham, Séga et Paapi ont aménagé. Le plan consiste en un cercle, une ceinture d'arbres, à l'intérieur de laquelle ils ont planté un baobab. La structure que Dianor donne à son projet s'apparente étonnamment à l'allée d'arbres du jardin de Clarisse dans lequel elle a planté l'arbre nommé *wenge* qu'elle « appel[le] l'arbre de la vie et de la mort » (149) et qui jouxte la tombe de sa cousine Assumta. Ces arbres sont la réplique de l'arbre de la connaissance biblique. La symbolique du baobab est multiple. Il abrite les rencontres comme les palabres, il est le symbole de la longévité et donc de la vie. C'est dans ce sens qu'il rejoint l'arbre de la vie dont sont privées Adam et Eve dans la Bible.

L'utilisation du baobab, arbre africain, ou du *wenge* (arbre nommé ici dans une langue africaine) dans la reconstruction du jardin d'Eden démontre l'hybridité⁹ culturelle revendiquée par les auteures. L'hybridité culturelle est manifeste dans les deux romans. Cependant, chaque auteure opte pour une approche particulière. Kingué enracine plus son œuvre dans la religion traditionnelle africaine tandis que Sow Fall choisit de se pencher d'avantage sur l'héritage des religions tel le christianisme ou l'islam. L'utilisation de l'arbre dans un discours féministe africain traduit le « désir farouche [de la femme africaine] de survivre » (176), mieux, de vivre. Ces femmes revendiquent un droit à une vie dans la dignité dans laquelle elles auront l'opportunité de s'exprimer pleinement. La similitude entre l'arbre et le placenta féminin encore nommé « arbre de la vie », tous deux assimilés aux emblèmes de la vie est une marque de la parité entre le pouvoir de la femme, africaine en l'occurrence et la nature.

La femme africaine et la nature: une sororité en osmose

La caractéristique spirituelle de la nature dans les romans de Kingué et Sow Fall s'étend jusqu'à son identité avec la femme. La parité entre la femme et la nature demeure une question très sensible pour plusieurs féministes. Les romans *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du Bercaïl* établissent la proximité entre la femme et la nature pour en faire ressortir les avantages. Les caractères communs entre les deux entités sont d'ordre biologique et spirituel. Clarisse explique: « comme nos grand-mères et nos arrière-grand-mères, nous sommes liées à la terre, elles nous l'ont léguée » (176). Le narrateur établit la relation entre la feue Assumta et la terre du jardin dans lequel elle est enterrée en ces termes: « [Bella] jouait avec cette terre nouvellement retournée, cette terre qui contenait son amie, cette terre qui était devenue son amie » (181). La croyance (« oxymoronique ») en laquelle « les morts sont vivants » (*Douceurs*, 163) dans tous les recoins de la nature, sacralise cette dernière. Birago Diop l'a très bien traduit dans l'un de ses poèmes:

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'herbe qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts. (173-174)

La nature dans ce cas ne peut être considérée comme morte. Au contraire, elle grouille de vie.

L'idée de l'égalité entre la femme et la terre est relayée dans *Douceurs du bercail* par Asta qui « essaie de percer le mystère de la poignée de poussière à partir de laquelle Dieu [l]'a modelée » (201). L'éco-féministe Susan Griffin exprime la fusion entre la femme et la nature lorsqu'elle affirme: « We know ourselves to be made from this earth. We know this earth is made from our bodies. For we see ourselves. And we are nature. We are nature seeing nature. We are nature with a concept of nature. Nature weeping. Nature speaking nature to nature » (12-13). Le rapprochement entre la nature et la femme ici n'a pas pour but de confiner cette dernière dans une sphère qui empêcherait son épanouissement. Assimiler la femme à la nature ne renferme pas que des aspects négatifs. Il s'agit plutôt d'un « essentialisme » positif qui procède par une mise en relief du pouvoir intrinsèque de la femme. La femme et la nature partagent une force régénératrice qui leur permet de se reconstruire même lorsqu'on les croit mortes. Bella en est le symbole. Son époux Boualo lui a coupé les mains en se servant d'une machette, à la manière d'un bûcheron qui débarrasse un arbre de ses branches. Cependant, l'amputation des bras de Bella n'a pas abouti à sa mort car son cœur était aussi vivant que les racines d'un arbre ayant subi l'élagage. La période de neuf mois qu'elle a passée à l'hôpital dans un coma ressemble à une gestation, à un bourgeonnement qui l'a menée à une nouvelle vie ; une vie de femme indépendante qui a su mettre en valeur son intelligence. La femme et la nature ici ont en commun un mode de vie circulaire fondé sur l'éternité. Pour l'éco-féministe spiritualiste Charlene Spretnak, l'un des éléments fondamentaux du combat de la femme contre l'annihilation c'est ce qu'elle nomme « self-regeneration », qui renvoie à la capacité de «feel the elemental source of [women's] power¹⁰ ». Si pour certaines féministes l'association femme-nature est une construction patriarcale qui consiste à reléguer la femme et la nature au rang de subordonnées, il est

important de noter que le contexte socioculturel doit être pris en considération. La cosmogonie africaine reconnaît la nature comme un domaine sacré, possédant de multiples pouvoirs. Le côté « spirituel » de l'éco-féminisme ne fait pas toujours l'unanimité au sein du mouvement. La spiritualité éco-féministe est accusée d'être non scientifique et surtout apolitique. Cependant, ces deux accusations sont objectées. L'objectif n'est pas de rejeter la science, mais celle-ci ne devrait pas être le filtre universel par lequel toutes les cultures devraient passer. D'ailleurs, une culture n'est pas une donnée prête à être analysée « scientifiquement », la culture est un tout dynamique qui mérite d'être compris et analysé dans un contexte précis. De plus, considérer la spiritualité éco-féministe comme apolitique revient à avoir un regard limité sur la spiritualité et le mouvement éco-féministe lui-même. « Ecofeminism is about connectedness and wholeness of theory and practice » (14), affirment Maria Mies et Vandana Shiva dans leur ouvrage collectif intitulé *Ecofeminism*. Leur avis est partagé par Greta Gaard lorsqu'elle déclare que « The fundamental principle of ecofeminism is the interconnectedness of all life » (308). En considérant cette interconnexion comme pilier central de l'éco-féminisme, toutes les formes de vie sont donc reliées les unes aux autres et par conséquent, la vie spirituelle (« 'inner' life ») est indissociable de la vie dite politique (« 'outer' life »).

Certaines éco-féministes ont accusé les « éco- féministes spiritualistes » de fuir la quête du pouvoir politique et en se réfugiant dans la spiritualité, en abandonnant de ce fait le pouvoir politique au patriarcat¹¹. Dans le cadre de l'éco-féminisme africain, la spiritualité, d'une manière ou d'une autre conduit toujours à la prise de pouvoir de la femme dans la société. Plusieurs pratiques qui établissent la connexion (biologique, spirituelle ou métaphorique) entre la femme africaine et la nature ont pour but de lui donner du pouvoir

dans la sphère sociale¹². C'est le cas de la déesse des eaux nommée Mami Wata dont la ressemblance avec Bella fait de celle-ci une Vénus noire.

En Afrique Sub-saharienne et dans la diaspora, la croyance en Mami Wata, nommée Olukun chez les Yoruba du Nigeria, Yemandja au Brésil, ou encore Jengu chez les Sawa du Cameroun, la déesse des eaux aux multiples attributs superlatifs est une réalité. *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* révèlent comment le phénomène Mami Wata / Mame Coumba peut informer la prise de pouvoir des femmes africaines. Comment une icône culturelle reléguée aujourd'hui au rang de simple mythe peut-elle constituer une plate-forme pour les mouvements féministe et éco-féministe en Afrique ? Il s'agit de résister aux forces du patriarcat en se servant des ressources culturelles qui présentent des femmes incarnant le pouvoir.

Les avis sont partagés quant à l'origine et aux caractéristiques de Mami Wata. Certaines descriptions et représentations picturales lui attribuent des traits physiques européens : la peau blanche, les cheveux lisses et très longs. Henry John Drewal explique l'opinion de ceux qui considèrent Mami Wata comme une déesse importée de l'Occident:

The concept and image of *Mami Wata* (and perhaps the name) as an African divinity with overseas origins probably dates to the earliest European-African encounters of the late fifteenth century. Between 1490 and 1530, a Sapi sculptor on the coast of Sierra Leone was commissioned by Portuguese visitor to carve an image of a European mermaid. He flanked the mermaid with crocodiles, thus immediately Africanizing her. Several European travelers' accounts describe how Africans viewed Europeans as water beings [...]

Spanning more than five hundred years, Mami Wata encompasses pre-

colonial, colonial, and neo-colonial eras, each with its shifts in socio-cultural formations and conditions. (2)

Par ailleurs, certains auteurs¹³ montrent que Mami Wata n'aurait aucun lien avec l'Occident. Cette divergence de points de vue renforce l'idée selon laquelle Mami Wata est un être protéiforme comme l'explique Sabine Jell-Bahlsen : « The water goddess is as elusive as slippery as the liquid element itself and can assume any shape or « gestalt ». She is Kaleidoscopic, sparkling and colorful like the rainbow» (32).

Vénus de Khalakanti prend la forme d'un roman merveilleux par les histoires fantastiques qui jonchent le texte. Dama, la mère de Bella, encore appelée Vénus, raconte l'histoire de la rencontre de sa fille avec la déesse des eaux. Malgré le refus de Dama de confier sa fille à Mami Wata, la fin du roman révèle que Bella elle-même est devenue une déesse des eaux. Vénus a une faculté rationnelle qui ne la dissocie pas de la nature, mais l'en rapproche plutôt. La nature, considérée comme l'antipode de la culture, est caractérisée comme le domaine qui exclue toute rationalité. Cependant le personnage de Vénus évoque à la fois une grande intelligence et une essence avec la nature. Elle est l'incarnation de Mami Wata et sa faculté de discernement l'amène à consolider son lien avec la nature.

Dans *Douceurs du bercail*, la déesse des eaux apparaît dans l'histoire rapportée par Anne sur les aventures de sa mère au Mali. Ce génie des fleuves est nommé Mame Coumba dans la région du Sénégal. Son histoire est perpétuée par l'œuvre des griots qui racontent de génération en génération la force de cette femme mystérieuse. De la discussion entre Asta et Anne, il ressort que « le fleuve et la femme ont en commun d'être dotées d'une force prodigieuse cachée dans leurs tréfonds, sans que rien à la surface, ne le laisse soupçonner ». La force tranquille et efficace des femmes se distingue de la force « tapageuse, menaçante,

explicitement violente [des hommes] [...] Or toute violente résulte d'une faiblesse extrême ou... d'une fracture » (196). La force de la femme est un fait universel tel que Fall le montre dans *Douceurs du bercail* en juxtaposant la femme dans le contexte des croyances africaines et la femme dans l'histoire du christianisme: « [...] la force est en la femme et [...] les hommes n'ont jamais doutée depuis le jour où Eve a fait manger la pomme à Adam. [Les hommes] ont rusé, ils ont inventé tous les subterfuges possibles en usant même de la magie, pour faire perdre à la femme la conscience de sa propre force » (196). La déesse des eaux dans les deux romans surgit des histoires rapportées ayant la forme de légendes. Par cette allusion à la déesse des eaux, les deux romancières reviennent sur un phénomène culturel africain souvent entretenu par le flou des contradictions d'histoires au sujet de sa genèse, mais bien vivant dans la mémoire collective. Mami Wata est une réalité culturelle que les Africains revendiquent. Kingué et Fall récupèrent le phénomène Mami Wata, représentation d'un matriarcat africain et par conséquent d'un leadership féminin, pour ébaucher un plan de prise de pouvoir des femmes en Afrique. Pour certains, Mami Wata, incarnation du matriarcat africain est dépassée ou relève simplement du mythe. Les romans de Kingué et de Sow fall sont des preuves que non seulement le culte de Mami Wata perdure encore dans l'Afrique contemporaine, mais aussi que sa célébration va en faveur de la femme africaine.

Mami Wata est la femme-poisson, vivant dans les eaux et vénérée par plusieurs peuples de la côte. Dans cette définition simpliste de la déesse des eaux, il est possible de voir en elle un être hybride qui réunit différents éléments de l'écosphère: l'être humain, l'animal et l'eau. Elle est un emblème de l'unité entre les composantes de la nature. Mami Wata est une divinité mystérieuse et diverse que certains définissent comme représentant à la fois le Bien et le Mal; c'est -à -dire qu'elle serait l'équivalent chrétien de l'arbre de la

connaissance. C'est sûrement une raison pour laquelle Clarisse plante l'arbre *wenge* devant la tombe de sa cousine pour traduire la puissance de sa sœur car comme Mami Wata, les femmes du Centre incarnent à la fois une capacité rationnelle particulière et une communion avec la nature.

Les mystères liés à Mami Wata enrichissent l'imaginaire littéraire africain¹⁴. Plusieurs textes la présentent comme un adjuvant de la femme. Ainsi, la déesse des eaux inspire les personnages féminins, leur insuffle des qualités comme le courage, l'indépendance et leur procure également de la chance dans leurs entreprises. Dans *Efuru* de Flora Nwapa, le devin (*dibia*) rassure Nwashike Ogene le père de l'héroïne Efuru que les rêves de sa fille sont une manifestation des faveurs de la déesse des eaux. L'oracle explique: «Nwashike Ogene, your daughter is a great woman. The goddess of the lake has chosen her to be one of her worshipers. It is a great honour. She is going to protect you and shower riches on you » (191-192). De même, Vénus raconte à Khasia qu'elle est née dans la mer et que celle-ci « [l'] enveloppe de son manteau protecteur » (187).

Vénus de Khalakanti mentionne aussi la déesse Zema dont Khasia raconte l'histoire. Elle était la divinité de Khalakanti. Elle encourageait l'harmonie et l'innovation et le village était prospère jusqu'au jour où elle a disparu parce que quelques hommes du village ont voulu la destituer (142). Khasia voit en Vénus une Zema, c'est-à-dire une déesse qui combat la banalité et favorise l'équilibre non seulement entre les hommes, mais aussi entre les êtres humains et leur environnement. L'histoire de la déesse Zema symbolise la chute du matriarcat que les femmes du Centre essaient de reconquérir.

Bella explique à un journaliste que sa vie de femme comme celle des femmes qui l'ont précédée est liée à la terre (176). *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail*

soulignent que les armes dont disposent les femmes pour combattre l'inégalité sont principalement la terre et le désir. La terre est ce complice, ce support auquel les femmes des romans finissent par s'identifier. Si la force de la femme africaine c'est la terre, la nature, si cette nature est en elle, est elle, cela signifie que la femme a des aptitudes internes capables de l'aider à s'en sortir. L'osmose entre la femme et la nature est alors une armure pour le combat du patriarcat que Spretnak célèbre en ces mots : «The great silence has been broken at last. Women are coming together to cultivate the powers that can result from exploring matrifocal heritage, personal and collective mythology, natural healing, meditation, dreamwork, celebrating the cycles of nature (i.e. , our surroundings and our own bodies), and rituals» (130). L'expérience des personnages féminins des deux romans prouve bien que leur réussite dépend de leur volonté, de leur créativité et aussi de leur engagement dans l'élaboration d'un renouveau matriarcal. Elles ont su se tailler une place de choix en se servant de la nature. Ces femmes, jadis comptées parmi les exclus de la société ont réussi à devenir des points centraux. Les idées novatrices de ces femmes méritent de la reconnaissance et de l'assistance.

Khalakanti et *Naatangué* ou la formation d'une communauté locale et bio-régionale

Le cheminement des héroïnes de *Vénus de Khalakanti* et de *Douceurs du bercail* les mène dans des régions rurales qui sont plus ou moins leurs terres natales. Assumta, Vénus et Clarisse se retrouvent à Khalakanti, leur village natal. Asta, l'héroïne de Sow Fall quant à elle, se retrouve dans la région de Bakhna, située à quelques kilomètres de Dakar. Avant le retour de ces femmes dans les campagnes, celles-ci étaient méconnues. Les Khalakantiens vivaient reclus sur eux-mêmes à cause de l'enclavement de leur village. Cette condition est

partagée par les populations de Bakhna qui vivent dans leur pauvreté matérielle, séparés de ceux de la ville. Compte tenu de la mobilité des personnages féminins et de leur installation dans des zones rurales, les questions qui se posent sont les suivantes : que représentent Khalakanti et *Naatangué* pour ces femmes ? Khalakanti et *Naatangué* sont-elles des communautés locales vivant en autarcie ? En d'autres termes, quelles relations entretiennent-elles avec le monde global ? Enfin, quel est le rôle de femmes dans ces communautés ?

Dans *Space, Place and Gender*, la géographe Doreen Massey analyse la pertinence de la notion de localité ou de « *place* » dans le monde global. « *Place* » (en anglais) est un concept en écocritique qui renvoie à l'attachement qu'une personne ou une communauté a avec un espace. Massey estime que le danger que certains qu'elle qualifie de réactionnaires courent est d'associer le concept de *place* au conservatisme et à la claustration. Elle pose la question suivante: « Is it not possible for a sense of place to be progressive, not self-enclosing and defensive, but outward looking? » (147).

Les personnages féminins de Kingué et Sow Fall sont à l'origine de la renaissance de leurs nouveaux lieux de résidence. Khalakanti et *Naatangué* symbolisent dans ces romans des communautés locales et bio-régionales en pleine éclosion. En d'autres termes, ces régions, autrefois inconnues sont devenues des lieux de développement endogènes ouverts sur le monde.

L'une des craintes de certaines études sur la mondialisation, quel que soit l'angle d'analyse (culturel, économique, etc.), est de voir les « localités » être phagocytées par le global qui est très souvent l'idéologie dominante¹⁵. Même si notre contexte moderne global d'aujourd'hui promeut la notion de « citoyenneté mondiale », il n'en demeure pas moins que « l'emplacement », c'est-à-dire l'appartenance à un lieu (spécifique) reste primordial. Les

personnages de Kingué et Sow Fall ressemblent à des nomades reconvertis en sédentaires. Leur nomadisme était motivé par la quête d'une situation sociale meilleure. Mais ils n'ont pas pu faire de cet ailleurs une maison, un « chez eux ». Ils ont tous été rejetés par les sociétés dans lesquelles ils essayaient de s'intégrer. Les activités écologiques, économiques et culturelles qui sont créées au Centre de Bonne Esperance dans *Vénus de Khalakanti* et à Naatangué dans *Douceurs du bercail* sont des preuves que ces auteures font de leurs textes un plaidoyer en faveur du développement des localités, rurales en particulier. Il est vrai que le terme « développement » fait partie de ces mots « fourre-tout » dans lesquels on peut tout mettre et qui finalement n'ont pas de définition claire. Pour les auteures étudiées, le développement revoie à l'amélioration des conditions de vie d'un individu, de sa communauté et de son environnement. Les romancières montrent que la réussite ne se prend pas forcément ailleurs, mais qu'elle peut se construire chez soi. En ce sens, le développement est un processus qui se pense et se construit. Il repose donc sur l'éducation, la capacité de « lier le bois au bois¹⁶ » pour prendre l'expression de Cheikh Hamidou Kane.

« L'emplacement » ou l'enracinement dans un terroir donne aux personnages une certaine stabilité. La question du chômage est traitée dans les deux romans. Le désœuvrement est l'une des causes de l'exode rural ou de l'immigration. Il est aussi justifié par une mentalité « fondamentalement frappé[e] d'extériorité¹⁷ » qui veut que le bonheur soit toujours ailleurs. Dans « Homeless on the « Global Village » »¹⁸, Shiva fait cette déclaration:

'Development' has meant the ecological and cultural rupture of bonds with nature, and within society, it has meant the transformation of organic communities into groups of uprooted and alienated individuals searching for abstract identities. What today are called ecology movements in the South are

actually movements for rootedness, movements to resist uprooting before it begins. (99)

Le Centre de Khalakanti et *Naatangué* peuvent compter parmi ces mouvements d'enracinement. Les « entreprises » créées et menées par les femmes apportent une solution au problème de chômage. Elles retiennent les jeunes dans leurs régions et leur épargnent ainsi l'hostilité et même la mort¹⁹ auxquelles ils auraient pu faire face en allant ailleurs. Ces projets, sont des donc socles d'enracinement des populations. L'enracinement ici ne signifie pas la fixité ou l'isolement. Il traduit plutôt un lieu où l'individu peut vivre ce que Edward Soja appelle « trialectic of being » (71) qui se résume en trois notions : spatialité, socialité et historialité.

Contraints ou ayant choisi de retourner dans leurs régions d'origine, les personnages redécouvrent leurs pays et leurs atouts. Ils se sont tous reconvertis. Clarisse, ancienne prostituée en France et Bella, femme au foyer ont repris en mains et avec succès le Chantier Forestier et le champ laissés par Assumta. « Personne ne comprenait que cette citadine [Clarisse] invétérée, cette Afro-Parisienne se réintègre avec autant de bonheur à la vie du petit village » (134). Dans *Douceurs du bercail*, Asta, employée de bureau, ses compères Séga, Yakham, et Dianor qui effectuaient différentes tâches en France pour survivre, se sont rapidement et brillamment transformés en agriculteurs. Leur bonne volonté leur a procuré une capacité d'adaptation spectaculaire. Ces urbains ont très vite appris à devenir des ruraux. Cette adaptabilité, Judith Plant la nomme « bioregionalism », ce qui signifie « learning to become native to a place, fitting ourselves to particular place, not fitting a place to our predetermined tastes. It is living within the limits and the gifts provided by a place, creating a way of life that can be passed on to future generations » (216). Il s'agit en effet d'une bio-

territorialisation, entendue comme le processus qui consiste pour un homme de faire corps avec le terroir, de se sentir membre de sa communauté naturelle. La bio-territorialisation nécessite donc un sentiment de respect et un sens de responsabilité de la personne vis-à-vis de son milieu. L'acclimatation des nouveaux venus de *Naatangué* a fasciné les autochtones de la région. Ceux-ci (au départ sceptiques et suspicieux), après avoir scrupuleusement observé les « immigrants », ont conclu : « Ils ne connaissent rien de la terre, mais ils l'aiment. Il n'y a pas de raison qu'elle ne le leur rende pas » (205). Il est important de noter que Bakhna où s'est installée la communauté *Naatangué* n'est la région d'origine d'aucun des nouveaux habitants. Même s'ils sont du Sénégal, leur installation à *Naatangué* a sûrement nécessité une volonté et une disponibilité préalables.

En définissant le monde moderne comme le « carrefour du donner et du recevoir », on voudrait souligner ici les échanges divers entre les différentes localités. Vu ainsi, le monde devient un espace où les diverses localités sont représentées dans divers endroits. C'est dire que, chaque localité, avec son identité, a son ou ses ambassadeurs ailleurs. A travers le concept de « time-space compression²⁰ », Doreen Massey définit l'extrême mobilité et la communication qui définissent le monde actuel.

La communauté de *Naatangué* est le contraste par excellence du *dépôt*. Dans le roman de Sow Fall, le *dépôt* est ce camp de rétention de l'aéroport français où sont entassées les *persona non grata* sur le territoire français, candidats à l'expulsion. Encore nommé cave, le *dépôt* est « une cage. De lourds rideaux noirs. Un projecteur aveuglant » (27). La description en peu de mots du *dépôt* donne au lecteur l'occasion d'user de son imagination pour faire la peinture de cet espace lugubre. Le *dépôt* est un très bon exemple du non-lieu théorisé par l'ethnologue français Marc Augé.

Massey explique que dans le monde actuel, il existe plusieurs catégories de personnes par rapport à la notion de « time-space compression ». Parmi elles, il y a «the groups who are really in a sense in charge of time-space compression, who can really use it and turn it to advantage, whose power and influence it very definitely increases» et «those who are simply on the receiving end of time-space compression» (149). Les femmes de Khalakanti et la communauté de *Naatangué* ne veulent pas être que des consommateurs des cultures et produits importés de l'étranger. C'est pour cette raison qu'elles s'érigent en productrices et en même temps, ouvrent leurs perspectives au monde extérieur.

Le développement endogène, de même que le bio-régionalisme, souscrivent à la mise en valeur du terroir. Les femmes du Centre de Bonne Esperance et les membres de la communauté de *Nataangué* ont pour cheval de bataille la promotion des produits locaux afin de les rendre accessibles aux autres contrées du monde. C'est une manière pour elles de « vendre » leurs localités. Les femmes du Centre fabriquent des produits cosmétiques à base de ressources naturelles qu'elles récoltent dans le village, notamment l'huile de palmiste et le beurre de karité. Leur entreprise résiste à l'envahissement des produits étrangers qui asphyxient les réalisations locales. Ainsi, le «fameux *small no be sick* chinois qui guérissait tout avant l'arrivée du baume bienfaisant fut vite évincé » (140). De plus, « [Bella] transforme tout sur place, elle fait appel à des experts, elle s'instruit sur ce qui se passe pour offrir à sa clientèle des produits de qualité » (171). En perpétuant le savoir-faire de leurs aïeules, ces femmes montrent les mérites de la culture locale.

Aminata Sow Fall abonde dans le même sens que Kingué en peignant la communauté de *Naatangué* qui dans son domaine agricole, exploite et commercialise le *guewé*, une plante à plusieurs vertus, un « trésor ». Ils contrecarrent par-là les idées reçues de « résignation et de

négarion de soi-même » qui avaient du succès dans le pays: « [...] dans le pays, on sous-estime les produits locaux, raffolant tout ce qui vient de l'extérieur » (216). Cette communauté est déterminée à braver les lois en vigueur d'anti-développement et d'autodénigrement.

Les femmes du Centre et les gens de *Naatangué* entendent tirer profit des moyens technologiques à leur disposition pour accroître les atouts de leurs entreprises. Asta explique ses projets à son amie Anne : « le fleuve est à deux cents mètres du terrain, je te l'ai déjà dit. Avec le prêt, nous pourrions creuser le canal, irriguer les deux hectares, acheter une camionnette tous terrains pour écouler la production » (200). Bella quant à elle sollicite l'aide du pharmacien Nobejo qui, avec ses appareils, pourrait l'aider à épurer et emballer ses produits. Le sujet de l'utilisation de la machine est récurrente dans les littératures du monde, particulièrement lorsqu'il s'agit pour une société agricole de passer à l'industrialisation. Les avis restent partagés. Pour certains, l'arrivée de la machine dénature les relations avec l'environnement et pour d'autres, la machine est la clé du développement. Dans son essai «The Machine in the Garden» aujourd'hui très célèbre, Leo Marx analyse «one of the ways in which a sense of the transformation of life by the machine has contributed to the temper of [American] literature » (27). Son analyse des textes du XIXe siècle d'auteurs tels Melville et Hawthorne entre autres révèle que ces écrivains déplorent l'aliénation que produit l'industrialisation des sociétés pastorales. Dans la littérature africaine, les œuvres produites pendant la période coloniale et lors des indépendances font mention de la dualité de l'état d'esprit des Africains par rapport à l'industrialisation. On peut alors voir à la fois l'attrait pour la machine et la peur de ses conséquences sur les structures sociales et les relations de l'homme avec son environnement.

Les auteures Kingué et Sow Fall montrent dans leurs romans qu'allier respect de la nature et utilisation des machines est une combinaison compatible et importante pour le développement. Il suffit de savoir composer avec la « nature » de telle façon que l'industrialisation ne soit nuisible pour aucune des parties. Cette question de l'industrialisation soulève celle du développement en Afrique. Avec le renforcement d'idées sur la protection de la nature, on a l'impression que certains voudraient préserver l'Afrique dans une situation « authentique » en évitant son industrialisation. Non seulement toute tentative de conservation de cette authenticité est vouée à l'échec, mais en plus, elle consoliderait le stéréotype de l'Afrique proche de la nature et encouragerait sa paupérisation. La machine dans le jardin de Khalakanti et de *Naatangué* est un outil de développement et non d'aliénation car les actions de ces Africaines sont fondées sur une éthique qui met en premier lieu la communion entre l'homme et l'environnement. C'est ce que Asta explique avec beaucoup d'émotions à Anne son amie. Par-dessus son projet de mécanisation de la plantation, le plus important « c'est l'ineffable bonheur de sentir la terre, de communier avec elle quand, de son sein jaillit la vie, la nourriture qui donne la vie et la consistance... C'est très profond dans mon cœur » (200). L'utilisation de la machine dans ces œuvres est un moyen pour les Africains d'emboîter le pas de l'histoire.

De nos jours avec la notion de mondialisation, l'ouverture au monde par les l'accès aux moyens de communications rapide est essentielle pour être dans la logique « time-space compression ». A la fin de *Vénus de Khalakanti*, le succès des femmes du Centre a attiré dans le village une foule de curieux et de personnalités nationales et internationales. Grace à son jardin botanique et à son marché artisanal, Khalakanti est devenu un lieu d'attraction. Son ouverture au monde est encore facilitée par l'afflux des associations internationales comme

Handicapés Sans Frontières et les medias. Ceux-ci, en faisant une émission à partir du Centre ont contribué à faire connaître l'entreprise de Bella sur la scène internationale. Sous un ton plein d'humour, le narrateur célèbre l'entrée de Khalakanti dans l'âge de la communication rapide:

[...] l'Afrique allait être plongée au cœur même de l'ère technologique ! Tous les retards seraient rattrapés, la communication en serait accélérée, radio-trottoir annonçait même qu'on se passerait bientôt des routes. Il n'était plus question de pourchasser les souris, videuses de greniers à coup de bâton ; elles seraient dorénavant porteuses de messages électroniques, nouveaux animaux sacrés ! C'est ainsi que sans qu'elle comprenne trop comment cela c'était fait, Bella s'est retrouvée prise dans un tourbillon médiatique dont elle était loin d'imaginer la portée. (170)

Derrière l'humour du narrateur, se cache une appréhension subtile. Sa célébration de l'entrée du continent africain dans l'ère technologique ne l'empêche pas d'exprimer certaines craintes. Son inquiétude se situe non dans la portée de la technologie, mais plutôt dans la compréhension et la négociation de l'entrée du continent dans l'ère technologique. Cette angoisse est relayée par Bella elle-même lorsqu'elle hésite à accepter le poste de Ministre des Travaux Publics et de l'Aménagement du Territoire qui lui est proposé à la fin du roman : « Un sourire figé aux lèvres, elle ne savait pas trop comment réagir. Elle ne pouvait s'empêcher de penser que [cette nomination] était un cadeau empoisonné » (180-181). Que ce soit la communication à travers la technologie ou le poste de ministre, ils renvoient tous à la sphère publique. Il s'agit de réfléchir sur les méthodes efficaces pour assurer son succès

sur la scène publique. Car autant il est facile d'avoir de la réussite dans les medias, autant il est aussi très facile d'être rapidement démoli par ces mêmes medias.

Pour Aminata Sow Fall, l'expérience du village planétaire doit se faire avec le concours du local, et *Naatangué* en est le symbole. Sa population est hétéroclite. Elle fait appel aux conseils de personnes venant hors de leur contrée. Les outils qu'elle utilise viennent sûrement de régions diverses du monde. De plus, les gens de *Naatangué* écoulent leurs produits au-delà de leurs frontières. Par ailleurs, les arbres envoyés par Anne de l'Occident et qui désormais poussent très bien grâce à la générosité du sol de Bakhna démontrent la cohabitation pacifique entre différentes localités. Le portrait de la femme dans l'espace glocal est celui d'un être courageux et en mouvement. Dynamisme physique, social, intellectuel et économique qui lui ouvre les portes de toutes ces sphères publiques qui lui étaient jusque-là interdites.

L'analyse de *Vénus de Khalakanti* et de *Douceurs du Bercaïl* donnent quelques pistes d'un éco-féminisme africain et sur un schéma plus large, une écocritique africaine. L'idée fondamentale à retenir ici c'est l'implantation de cet éco-féminisme dans les réalités profondes du continent africain. De nos jours, on parle de la croissance incessante des populations urbaines. Les estimations du Fonds des Nations Unies pour la Population qui prédisent que dans un futur très proche, la population mondiale sera en majorité urbaine, ne doivent en aucun cas occulter la population rurale qui en Afrique sub-saharienne aujourd'hui est majoritaire. C'est dans cette perspective de réhabilitation de la campagne et de ses habitants que se fonde le pastoralisme de Kingué et Sow Fall. L'étude de leurs textes met en lumière des spécificités d'un féminisme et d'un éco-féminisme africain : il s'agit de la

question de l'accès de la femme à la terre (élément garant de la sécurité alimentaire) et la dimension collective que revêt le projet d'émancipation de la femme africaine.

En Afrique sub-saharienne l'économie est majoritairement agricole. Or ce sont les femmes qui constituent l'essentiel de la main d'œuvre agricole. Elles ont une volonté de travailler, de produire et de continuer de nourrir leurs communautés. Mais elles font face à un manque criard de reconnaissance qui par exemple leur interdit l'accès à la terre et ne facilite pas leurs conditions de travail. Cette question centrale de l'accès de la femme africaine à la terre doit être au cœur de l'éco-féminisme africain. Le Green Belt Mouvement de Wangari Maathai, mouvement pionnier de l'éco-féminisme africain puise dans cette ressource rurale. Le mouvement est ainsi tenu en majorité par les femmes rurales généralement oubliées. Ce sont ces « foresters without diplomas », comme les appelle Maathai, qui font la force du mouvement. Le combat pour l'accès de la femme africaine à la propriété terrienne fait de l'éco-féminisme africain un mouvement d'éco-justice.

L'éco-féminisme africain tel qu'élaboré dans *Vénus de Khalakanti* et *Douceurs du bercail* est un mouvement non élitiste, et encore moins sexiste. C'est avec l'apport des ruraux, des urbains, de l'élite, du peuple, des hommes et des femmes que la femme africaine pourra s'épanouir pleinement. Les deux romans soulignent la nécessité de la nature communautaire du combat de la femme africaine et des Africains en général. L'éco-féminisme africain ne réclame pas la mort de l'homme, mais plutôt sa participation et sa compréhension. Cet éco-féminisme qu'on pourrait qualifier de « global » est en phase avec le projet global de sauvegarde de la planète.

Vénus de Khalakanti et *Douceurs du bercail*, deux romans d'une étrange ressemblance, peuvent compter parmi les premiers textes littéraires africains francophones

qui centrent leurs actions autour de l'éco-féminisme. Cette discipline encore dans sa phase de balbutiements en Afrique, trouve dans les textes d'Angèle Kingué et Aminata Sow Fall des explications non négligeables. A travers les romans, l'on comprend que la femme africaine, sans aucune exception (rurale et urbaine) doit être au cœur du développement durable. Les œuvres présentent les actions de ces amazones qui, dans leur combat quotidien contre un « monde qui [leur] laisse peu d'alternative » (*Vénus*, 175) résistent contre leur effacement par la revalorisation de la terre et du terroir. De plus, l'éco-féminisme des romans considère l'association femme/nature comme une valeur culturelle africaine qui promeut la force féminine. Ce rapprochement femme/nature constituerait donc une des subtilités du mouvement éco-féministe africain qui est en pleine construction.

¹ Dans son *Discours de la méthode*, René Descartes, prônant les avantages de la raison, soutient que les hommes, doivent utiliser cette faculté qui leur est inhérente pour s'ériger « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Cette hiérarchisation entre l'homme et la nature qui parcourt la philosophie de Descartes marque un point important dans l'histoire de la relation de l'homme moderne avec son environnement. Car il obtient dans les travaux du philosophe français un aveu qui légitime ses actions destructrices sur son environnement.

² Le « glocal » est un néologisme formé par l'association des mots « global » et « local ». Il renvoie à un espace local qui vit l'ouverture sur le monde.

³ Le *dépôt* est le nom donné au centre de rétention des personnes destinées à l'expulsion. Ce nom péjoratif traduit bien la réalité du lieu inapproprié pour l'hébergement d'hommes.

⁴ *Hunhu* est un concept qui tire ses racines de la tribu Ndebele d'Afrique Australe. Il signifie comme le terme « bantou », « personne » ou « humain ».

⁵ *Ubuntu* vient des langues Bantu et est très développé dans les sociétés d'Afrique australe. Il renvoie à la solidarité et à l'interdépendance entre les personnes.

⁶ L'entraîneur de l'équipe de Basketball américaine nommée Boston Celtics a utilisé concept d'ubuntu pour promouvoir l'esprit de communauté et de cohésion dans son groupe.

⁷ Le mouvement *Chipko* est composé de paysans qui se constituent en rempart humain contre la coupe des arbres. Le mouvement est devenu majoritairement féminin. C'est pour cette raison qu'en plus de ses objectifs sociaux et environnementaux, il cible également les questions relatives aux femmes.

⁸ On peut citer par exemple Stendhal dans *Le Rouge et le noir* où la position verticale de Julien Sorel notamment occupe une place de choix. L'une des images les plus frappantes dans le texte est lorsque Julien se retrouve « debout sur le grand rocher » (84) et a une vue sur tout Verrières. Le narrateur explique : « Cette position le fit sourire. Elle lui peignait la position qu'il rêvait d'atteindre au moral » (86).

⁹ L'hybridité culturelle est manifeste dans les deux romans. Cependant, chaque auteure opte pour une approche particulière. Kingué enracine plus son œuvre dans la religion traditionnelle africaine tandis que Sow Fall choisit de plus exprimer l'héritage des religions tel le christianisme ou l'islam.

¹⁰ Charlene Spretnak. «Toward an Eco feminist Spirituality», in Judith Plant *Healing the Wounds*, p.131.

¹¹ Voir l'introduction de *Ecofeminism* (1993) par Maria Mies et Vandana Shiva dans laquelle elles expliquent que les éco-féministes allemandes par exemple ont été parmi les plus réfractaires au concept de spiritualisme dans l'éco-féminisme.

¹² Mies et Shiva expliquent que “ The ‘spiritual’ feminists argue that theirs [their politics] is the politics of everyday life, the transformation of relationships, even if that takes place in small communities. They consider that this politics is much more effective than countering the power games of men with similar games” (18).

¹³ Vivian Hunter-Hindrew (*Mami Wata : Africa's Ancien God/dess Unveiled*), Gerald Massey (*A Book of the Beginnings*), et Stephanie Dalley (*Myths from Mesopotamia*) montrent l'origine africaine de Mami Wata.

¹⁴ *The Concubine* de Elechi Amadi, *Mammy Wata et le monstre* de Véronique Tadjo, *Efuru* et *Idu* de Flora Nwapa.

¹⁵ C'est le cas de Maria Mies et Vandana Shiva qui estiment que « 'global' in the global order means simply the global domination of local and particular interests, by means of subsuming the multiple diversities of economies, cultures and of nature under the control of a few multinational corporations (MNCs), and the superpowers that assist them in their global reach through 'free' trade, structural adjustment programmes and, increasingly, conflicts, military and otherwise » (9).

¹⁶ Dans *L'Aventure ambiguë*, la société des Diallobé dont il est question veut envoyer Samba Diallo à l'école occidentale pour apprendre à « lier le bois au bois », c'est-à-dire essayer de comprendre les mécanismes du développement technologique des Occidentaux grâce auxquels ils ont fabriqué des armes pour subjugué les colonisés.

¹⁷ Expression tirée de *Eloge de la créolité* dans laquelle Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Barnabé parlent de l'Antillais comme un tourné vers l'extérieur, culturellement aliéné.

¹⁸ Shiva « Homeless in the « Global Village » » in Maria Mies et Vandana Shiva. *Ecofeminism*, pp. 98-107

¹⁹ Dans *Douceurs du bercail*, le jeune sénégalais « Banda avait été froidement abattu par une milice » (201) en Afrique du Sud alors même qu'il y était allé chercher la vie.

²⁰ Le concept de “time-space compression” est également analysé par David Harvey dans *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1990) et dans *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Oxford: Blackwell, 1997).

Chapitre 3: Pétrocritique: les réactions africaines à l'industrie

pétrolière sur le continent

In fact, very few people anywhere write about the Oil Encounter.
-Amitav Ghosh, "Petrofiction: The Oil Encounter and the Novel"

Le naufrage du pétrolier Erika au large de la Bretagne en France en 1999, la marée noire de 2010 au large de la Louisiane, provoquée par l'échappement du pétrole de la plateforme de la firme pétrolière British Petroleum; ce sont là deux des événements majeurs de l'histoire contemporaine qui ont démocratisé la critique du pétrole dans nos sociétés. La flambée du cours du brut sur le marché et les discussions liées au pic pétrolier mondial alimentent également cette critique. Cependant, le sujet du pétrole semble être encore la chasse gardée des politiques et des économistes.

Bien que la littérature contemporaine s'engage de plus en plus dans le domaine environnemental, elle ne consacre pas encore assez d'espace aux problèmes pétroliers. Certaines raisons de cette pénurie pétrolière en littérature sont entre autres le caractère très spécialisé du sujet et les rouages très flous de la filière pétrolière. Néanmoins, quelques textes sur le pétrole ont vu le jour ces dernières années. L'on peut prendre pour exemple des écrivains américains tels Kurt Cobb dans *Prelude* (2010), Amy Rogers avec *Petroplague* (2011) qui s'attaquent notamment à la question du pic pétrolier. En France, on peut citer le roman d'Eric Blanco *Noir Pétrole* publié en 2007 qui révèle les méandres de l'industrie du pétrole au Nigeria. L'on ne saurait parler de la question du pétrole en Afrique sans évoquer l'activisme du Nigérian Ken Saro Wiwa qui est mort pour ses idées en défendant son peuple et sa terre (Ogoniland situé dans le delta du Niger) contre l'exploitation du pétrole par la compagnie Shell. Les activités de la compagnie pétrolière entraînent la pollution des terres et

des eaux, ce qui affame et tue cette population constituée en général de pêcheurs et de cultivateurs. En Afrique francophone, deux romans récents se dédient entièrement aux circuits de l'industrie pétrolière en Afrique : il s'agit de *Pétroleum* de la Gabonaise Bessora, paru en 2004 et *Du pétrole et des outardes* du Marocain Ahmed Tazi publié en 2011. Ce chapitre sera essentiellement consacré à l'étude de *Pétroleum* de Bessora et *Du pétrole* de Tazi. Le choix de ces deux romans s'explique par plusieurs raisons : les textes ont pour auteurs des écrivains francophones africains et leurs actions s'ancrent dans des pays francophones d'Afrique, en l'occurrence le Gabon et le Maroc. De plus, non seulement les romans rendent compte de la situation contemporaine des régions concernées par rapport à l'exploitation pétrolière, mais ils situent cette activité dans un cadre global.

Pétroleum c'est l'histoire de Médée, une jeune géologue française travaillant sur le navire pétrolier nommé *l'Ocean Liberator* au large du Gabon. Tombée amoureuse de Jason le cuisinier du navire, Médée va se mettre à la recherche de l'homme qu'elle aime, disparu suite à une explosion sur le bateau. La quête de Médée la conduit alors, ainsi que le lecteur dans le labyrinthe de la compagnie Elf -Gabon qui contrôle à la fois le pétrole gabonais et les autres domaines de la vie des populations. La scène se déroule sur l'île Mandji, principalement à Port-Gentil, ville pétrolière du Gabon. Le roman de Bessora est le produit d'un mélange des genres : c'est un roman historique qui renseigne le lecteur sur l'histoire gabonaise vue sous l'angle de l'exploitation pétrolière, un roman mythique qui s'inspire de l'histoire de Mami Wata¹ et de la mythologie grecque². C'est également un texte qui s'enracine dans l'oralité africaine et particulièrement dans l'épopée de Mvet³.

Le roman d'Ahmed Tazi *Du pétrole ou des outardes* quant à lui est une fable écologique sur l'entreprise pétrolière et la sauvegarde des outardes au Maroc. L'histoire d'un

ingénieur géologue marocain Ahad Sateh qui, après la nouvelle de la découverte du pétrole dans la région désertique de Talsint, a préféré s'associer aux pétroliers américains pour se faire un nom dans l'industrie, au détriment de son épouse et de ses deux filles qu'il abandonne après un divorce. L'histoire de Sateh à Talsint est une occasion de voir les contours de la ruée vers l'or noir et les conséquences qui ne se font pas attendre. L'activité pétrolière de Talsint est en conflit avec le Centre de sauvegarde de l'outarde Houbara bâti par le Cheik Zaid Ibn Soltane des Emirats Arabes Unis. Les volatiles du Centre situé dans la bourgade de Missouri, à quelques encablures de Talsint, éprouvent les conséquences des rejets atmosphériques de soufre émanant du site de forage pétrolier. Le parcours de Sateh permet de comprendre l'hypocrisie et les préférences des hommes, entre sauvegarde environnementale et intérêts égoïstes.

Petroleum et Du Pétrole sont donc liés à plusieurs niveaux, notamment sur le plan thématique avec la dissection du système pétrolier en Afrique et sur la forme avec l'adoption du roman policier. Ils se rejoignent également dans la peinture des communautés piégées par les réseaux de l'industrie du pétrole. L'histoire des personnages principaux des romans n'est en fait que celle d'une société entière, et la profusion de personnages est un prétexte pour présenter les différentes facettes de la collectivité. De plus, les deux romans sont complémentaires dans la mesure où, lorsque Ahmed Tazi se penche sur la ruée vers le pétrole, Bessora pour sa part peint plus la fin de l'illusion pétrolière. Mis donc ensembles, les deux histoires donnent au lecteur un aperçu général, quasi complet du jeu autour de l'or noir sur le continent africain. L'intérêt de Bessora et de Tazi pour le sujet pétrolier n'est pas un fait du hasard. Leur parcours leur a donné l'opportunité d'expérimenter les réalités du domaine d'une manière ou d'une autre. En effet, Bessora a écrit une thèse de doctorat en

anthropologie sur «les mémoires pétrolières au Gabon » et Ahmed Tazi est un économiste de formation. Cependant, même si chacun d'eux se penche plus vers son domaine d'expertise, ils convergent dans leur présentation détaillée du leurre de l'or noir.

La présence dans les romans d'antagonismes d'intérêts et de rivalités de préséance entre les Africains et les étrangers (Occidentaux ou Orientaux) et une ombre de néo-colonialisme place logiquement la question pétrolière dans le cadre postcolonial. Comment se présentent les dessous de l'exploitation pétrolière en Afrique ? Dans quelles mesures le parcours pétrolier de l'Afrique est-il indissociable de son histoire coloniale ? Le pétrole africain est-il une manne jaillissant de terre ou alors ses forages sont-ils des sépultures pour les populations locales ? Ces interrogations guideront mon analyse dans ce chapitre.

L'objectif ici est de montrer que Bessora et Ahmed Tazi, respectivement dans *Pétroleum* et *Du pétrole et des outardes*, s'établissent en véritables spéléologues de l'industrie pétrolière sur le continent africain afin de lever le silence sur l'exploitation du pétrole africain qui favorise l'hégémonie occidentale en Afrique et constitue un préjudice pour l'environnement et les populations locales. La question du pétrole fait partie des sujets sensibles et même tabous car elle touche directement les sujets de la géopolitique mondiale. Les auteurs outrepassent l'ésotérisme pétrolier en faisant de leurs textes des réquisitoires des manœuvres, des combines, des conséquences, entre autres aspects de l'exploitation pétrolière sur le continent africain.

Ce chapitre ne suivra pas une base théorique conventionnelle mais s'inspirera néanmoins des concepts tels la « pétrocratie » et la « violence lente » développés respectivement par Timothy Mitchell et Rob Nixon. Le chapitre se construira aussi largement autour de la notion de Françafrique pour évaluer les différents niveaux d'imbrication entre le

politique, l'historique, le social, l'économique et l'environnemental, mais également analyser le rôle déterminant du pétrole dans les relations entre l'Occident et l'Afrique. Le chapitre sera une occasion d'ouvrir des brèches dans cette nouvelle discipline qui mérite d'être développée, vu le potentiel lisible à travers l'intérêt grandissant de la critique pétrolière dans les médias et la littérature. Comme discipline, la pétrocritique est une analyse du fonctionnement et des retombées de l'industrie pétrolière. Dans le domaine littéraire, il s'agira d'une étude systématique de l'action – écologique, politique, sociale, économique et géopolitique – du circuit pétrolier, en relation avec la forme du texte.

Le chapitre est construit en deux grandes articulations : la première analysera la relation entre les manigances de l'industrie pétrolière et la (néo) colonisation. La deuxième partie intitulée « étude du temps pétrolier » sera une étude des différents moments linéaires qui marquent l'itinéraire pétrolier, de la recherche du pétrole à l'après exploitation, en passant par le pic pétrolier.

Pétrole et (néo) colonisation

Le début de l'histoire pétrolière en Afrique coïncide avec l'ère coloniale, fondée en grande partie sur l'exploitation des matières premières dans les régions sous dominations étrangères (colonies, protectorats, etc.). Plusieurs décennies après les indépendances des pays africains, l'histoire pétrolière reste inséparable de la présence étrangère. Ceci étant dû au fait que la maîtrise de la technologie et les moyens financiers sont généralement encore l'apanage des anciens colonisateurs occidentaux. *Petroleum* de Bessora et *Du pétrole* de Tazi établissent chacun à sa manière le lien entre l'exploitation pétrolière en Afrique et l'impérialisme. Cette partie sera centrée sur le roman de Bessora, car il exprime clairement le phénomène de la relation entre exploitation pétrolière et occupation. *Petroleum* prend

explicitement la forme d'un récit historique précis, avec indications des dates sur les différents faits qui ont marqué la présence étrangère et notamment française au Gabon depuis la période dite de colonisation jusqu'au début des années 2000, temps pendant lequel se passe l'action principale du roman. Dans cette partie, je postule que l'histoire pétrolière au Gabon s'inscrit dans le cadre de la politique coloniale française. En d'autres termes, la compagnie pétrolière Elf- Gabon, joue le rôle de relai de la France dans sa politique de mainmise sur le Gabon. Les caractéristiques de la colonisation pétrolière au Gabon sont entre autres la continuation des manœuvres coloniales même après l'indépendance, l'omniprésence et l'ingérence de la société Elf-Gabon dans tous les domaines de la vie du pays, une division / hiérarchisation de la société basée sur les notions de races et de classes et l'établissement d'un lien de pérennité entre Elf/ la France et le Gabon.

Histoire et colonisation pétrolière

Le roman de Bessora remonte le cours de l'histoire gabonaise depuis l'arrivée au Cap Lopez du navigateur Duarte Lopez en 1471. Cette date marque le début de l'invasion étrangère au Gabon. Quatre siècles plus tard, « les militaires français y [au Cap Lopez] bricolent un poste colonial » (126). En 1928, les premiers géologues français et russes commencent à explorer les pistes d'exploitation du pétrole au Gabon. Leur expédition est parrainée par le gouverneur général d'Afrique-Equatorial Française qui donne l'ordre de commercer la battue. L'on peut déjà entrevoir dans cette union AEF/ géologues étrangers un trait distinctif de la colonisation dont les différents acteurs (administrateurs, religieux, commerçants, scientifiques, etc.) qui se veulent théoriquement indépendants sont en réalité tenus par le lien de connivence⁴. Ces géologues, en principe en mission scientifique dans la colonie contribuent à l'expansion de l'empire colonial car leurs découvertes constituent une

base d'enracinement du pays colonisateur. La colonisation ou l'occupation fonctionne très souvent sur un système confus qui présente une porosité de frontières entre les supposés compartiments. Ce manque de clarté qui profite au système colonial est manifeste dans les archives de la compagnie Elf-Gabon que la romancière Bessora dévoile en présentant des faits historiques bien précis.

Elf-Gabon c'est la dénomination moderne de la société pétrolière qui règne sur le Gabon depuis la période coloniale. Dans une écriture ironique, Bessora déconstruit la formation d'Elf-Gabon, cette entreprise coloniale dont la désignation s'est métamorphosée au cours de l'histoire, mais laissant presque intact le fonctionnement interne de la compagnie.

Le roman *Pétroleum* entend dévoiler, même jusqu'aux détails les plus sombres de l'histoire gabonaise car l'histoire conventionnelle est sélective. C'est ce que l'ancien forestier français explique à son compatriote Montandon : « Et je peux vous dire l'histoire que vous êtes pas près d'apprendre à l'école tant on peut en avoir honte, pays de propagande qu'on est... » (240). C'est dans ce sens que le roman met à nu l'évolution de la compagnie Elf-Gabon comme étant un vestige de la colonisation. Ainsi, après trois ans de recherches au Gabon, les géologues se réunissent dans une association plus formelle au nom de Mission de prospection du pétrole en A.-É.F. L'organisation connaîtra un échec dans sa fonction première qui est celle de faire des découvertes de pétrole, mais elle se réjouira d'avoir pu élaborer une cartographie de la région, malgré l'hostilité des lieux. A quoi servira une carte de la région pendant cette période si ce n'est à l'avancement de l'œuvre coloniale ? La Mission se mue ensuite en Syndicat d'Etudes et de Recherches Pétrolières (SERP). A la fin de la deuxième Guerre Mondiale, la SERP rend l'âme pour se réincarner en 1949 en Société des pétroles d'Afrique- Equatoriale Française (SPAEF). Suite au premier succès de la

SPAEF avec la découverte du pétrole grâce au puits Ozouri 1, l'organisation signe ce que l'on pourrait appeler le «pacte de la mort» qui prolonge sa mission au-delà de l'indépendance. Voici ce que le narrateur en dit:

1958

Vive la Ve République.

Vive le Général de Gaulle.

Vive la Société des pétroles d'A.-E.F. : elle obtient des concessions valables soixante-quinze ans. Comment se portent-elles aujourd'hui ? Elles se portent bien merci. Elles se porteront bien jusqu'en 2043. (69)

Ce contrat surréaliste entre la France et les « institutions » locales suscite bien des interrogations. Comment en pleine période de décolonisation (1958), une nation aspirant à l'indépendance accepte de prolonger son joug par cette autre forme de colonisation ? Le narrateur affirme d'ailleurs clairement que l'indépendance gabonaise n'en était pas une et qu'elle ne devrait en aucun cas inquiéter la SPAEF:

Mais en 1960, coup de tonnerre, le Gabon est devenu indépendant.

On a eu très peur.

Par exemple que la Société des pétroles d'Afrique-Équatoriale française, piquée au vif, ne quitte le Nomade Noir : il est bien du genre à se faire plaquer.

Mais on a vite été rassuré: l'indépendance gabonaise était un pétard mouillé, et même un canular. Pour la plus grande joie des colonisés, la Société des pétroles d'Afrique-Équatoriale française a naturellement pris le relai de feu

l'administration coloniale: elle a conservé l'autorité parentale exclusive sur les petits puits. [...]

Car la Société des pétroles d'Afrique-Équatoriale française a permis à l'État affranchi d'entrer dans son capital: le Gabon devient son actionnaire à hauteur de 0,575%.

Enorme. (72)

Plusieurs idées se cachent derrière cette assertion truffée d'ironie : la première idée est que l'indépendance gabonaise était une mascarade. Malgré cette pseudo autonomie, le Gabon reste lié à « l'ancienne » métropole dans un rapport de protectorat car la France continue d'exercer sur le Gabon son pouvoir de maître. Par ailleurs, l'affiliation entre l'administration coloniale française et la Société des pétroles d'Afrique-Équatoriale française est nettement présentée. Les institutions coloniales, afin d'être politiquement correctes, et plutôt que de se séparer de l'ancienne colonie, car elles ont « du mal à quitter le domicile colonial » (70), se défont de toute marque pouvant encore indiquer leur présence. En d'autres termes, les institutions coloniales choisissent le camouflage comme nouvelle méthode d'existence et de fonctionnement. C'est ainsi que par exemple, la SPAEF devient SPAFE, c'est-à-dire Société des pétroles d'Afrique-Équatoriale. Le mot « française » a disparu de l'appellation, mais la lettre « F » reste présente dans le sigle. Le jeu de mots est un signe que l'indépendance du Gabon et le départ de l'ancienne puissance colonisatrice ne sont qu'un jeu, une illusion. Dans une espèce de mise en scène conjugale entre la SPAEF et la terre pétrolière gabonaise, le narrateur parodie la SPAEF qui répond à un appel de la terre du pétrole : « bingo, bientôt je deviendrais Elf-Gabon » (69). Non seulement cette phrase traduit évidemment la mutation de la SPAEF en Elf-Gabon, mais elle manifeste surtout le désir de la structure pétrolière

coloniale de s'enraciner dans le nouveau Gabon « libre » et d'inscrire par-là ses actions dans la durée.

Pour marquer l'échec de l'indépendance gabonaise, le narrateur exprime à plusieurs reprises la situation néocoloniale du Gabon actuel ou l'insuccès des négociations de la pré-indépendance. Et c'est avec ironie qu'il affirme : « Et c'est à bras grands ouverts que les nègres ont accueilli le néocolonialisme » (73). C'est dire que la continuité des activités coloniales dans le Gabon indépendant n'est pas simplement une imposition de la part des étrangers, mais, elle résulte aussi d'un accord tacite et d'une volonté claire des Gabonais de rester sous le parrainage français. Comme résultat de l'autorisation accordée à la SPAEF de continuer d'œuvrer au Gabon, Elf-Gabon règne désormais en maître dans tous les secteurs de la vie gabonaise.

L'omniprésence du pétrole

Le pétrole est une ressource stratégique car elle contribue à établir la puissance d'un pays, mais elle est également une « ressource-prétexte » dans la mesure où son exploitation sert parallèlement d'argument pour s'introduire et contrôler les autres domaines d'activités de la région concernée. C'est en tout cas ce qui ressort du parcours d'Elf au Gabon tel que le présente Bessora. L'image qu'utilise Alexandre, l'un des personnages de *Pétroleum* pour décrire Elf-Gabon est significative. Il exprime à Médée, la jeune géologue française : «...mais c'est vrai qu'Elf... c'est comme une pieuvre » (245). La métaphore de la pieuvre est une façon schématique de présenter un système qui, grâce à ses nombreux bras est en mesure de phagocyter simultanément plusieurs éléments.

La toute-puissance d'Elf au Gabon vient en partie des multiples accords signés avec l'Etat gabonais, avant et après l'indépendance. Ainsi, Ntchengué, petite contrée pétrolière au

large du Gabon a été léguée « à Elf le 24 janvier 1963 pour une durée de soixante-quinze ans » (277). Tous ces actes de propriété concédés à travers le Gabon donnent à Elf l'opportunité de gérer les secteurs économique, politique et social.

Elf doit une part de sa notoriété au Gabon à son alliance soudée avec l'Etat français et le régime gabonais en place. Notons à titre indicatif qu'Elf (Elf-Aquitaine) est au départ une société de l'Etat français avant d'être privatisée dans les années 1990. Cependant sa privatisation aurait réduit l'action de l'Etat français sans toutefois la supprimer. Par l'entremise de ses dirigeants, la France se sert de la compagnie Elf pour contrôler les anciennes colonies. Nicholes Shaxson dans *Poisonned Wells* explique la mission d'Elf en Afrique selon le General de Gaulle : « [...] De Gaulle set up another company later to be known as Elf Aquitaine, with Gabon as its springboard. » Et il ajoute, « Elf would become French president De Gaulle's strong arm in Africa. » (71) C'est ce qu'atteste l'ancien directeur général d'Elf Loïk Le Floch-Prigent dans ses confessions au journal *L'Express*:

C'est grâce à Elf que la France maintient une présence en Afrique francophone et l'élargit à d'autres pays. - Ainsi, au Gabon, où Elf nomme Bongo; - mais c'est vrai du Congo, devenu quelque temps marxiste, toujours sous le contrôle d'Elf; - c'est vrai aussi pour le Cameroun, où le président Biya ne prend le pouvoir qu'avec le soutien d'Elf pour contenir la communauté anglophone de ce pays. - Houphouët-Boigny cède le leadership de l'Afrique francophone à Bongo à cause du pétrole et de la présence d'Elf (raffinerie d'Abidjan) [...] Le pétrole et Elf ont été et sont restés, jusqu'en 1993, les ambassadeurs de la France en Afrique. (journal *L'Express*. « La confession de Le Floch-Prigent » publié le 12 décembre 1996⁵).

Elf représente donc un tentacule de la France en Afrique qui prend appui sur les magouilles avec les dirigeants Africains. L'ancien directeur général d'Elf estime que la dépendance d'Elf vis-à-vis de la France aurait cessé après 1993, mais les événements de *Petroleum* dont la scène principale se déroule dans les années 2000 montrent qu'Elf demeure l'émissaire de la France au Gabon. Les propos de Le Floch-Prigent expriment le népotisme qui prévaut au sein de la triade Elf-France-Afrique.

Mais le but de cette section c'est de montrer comment Elf s'est servi du Gabon comme une excroissance de la France. Le texte de Bessora nous le prouve sur plusieurs plans. Nombre de thèmes abordés tournent autour de l'omniprésence d'Elf au Gabon. De plus, l'usage des noms et leurs significations sociale, politique, idéologique et historique sont révélateurs.

En parcourant *Petroleum*, le narrateur peut se sentir accablé par la présence à presque toutes les pages d'Elf -Gabon, de ses ténors ou encore de ses exploits dans cette petite république d'Afrique centrale. Après l'indépendance du Gabon, Elf s'est donné pour tâche de mener ce pays sur la voie du développement, car comme le stipule sa devise : « Elf, des techniques et des hommes au service du développement » (217). Ainsi, la compagnie, déguisée en organisation caritative, se mêle de tous les secteurs de la vie gabonaise : l'urbanisation, l'agriculture, l'éducation, les sports et loisirs et la santé. Aucun domaine n'est épargné à Elf et à la France.

La France est partout présente à Port-Gentil. Tout nouvel arrivant dans la ville se croirait dans une ville ou département français car les artères de la ville portent des noms de Français qui replongent dans l'époque coloniale. La filature de Mme Bonmariage par Montandon donne un bon aperçu de la « francité » de Port-Gentil : « Ployant sous le poids de

ses réserves alimentaires, la Suzuki pétarde de plus belle, d'abord sur l'avenue du Commandant-Bouet, puis sur la rue Alfred-Marche, la rue du Marquis-de-Compiègne, et la rue Emile-Gentil » (205). Le narrateur poursuit, en expliquant ce qui se cache derrière tous ces noms:

Monique repart sur le boulevard Bouët, connu sous le seul nom du boulevard du bord-de-mer, puisque, au même titre que tous les autres précédemment nommés, il a été rebaptisé par l'usage, même si, pour ne pas froisser certaines mémoires, le cadastre s'obstine à laisser croire que l'île reste fidèle à ses chers pilleurs. (206)

Les Port-Gentillais se seraient donc détournés des Français par le nouveau baptême des rues ? Il serait difficile de répondre. Cependant, une étude onomastique des rues de la ville montre bien que l'installation de la France et d'Elf-Gabon en particulier dans cette partie du monde faisait de ce lieu une région française. L'image du boulevard Elf-Gabon qui coupe la ville de Port-Gentil en deux est forte (122-123). Par sa situation, le boulevard Elf-Gabon représente le centre, le nombril⁶ de la région. Il pourrait aussi symboliser l'élément qui enlève l'harmonie du territoire. Le président gabonais et l'ancien président d'Elf-Aquitaine, Albin Chalandon, généreux donateur de cette route, ont une explication à donner à sa présence : c'est « le boulevard qui [relie] le temps du pétrole à celui du bois » car il est situé « entre la compagnie forestière et la société pétrolière » (123). En liant le bois au pétrole, le boulevard est l'emblème de la continuité de l'entreprise coloniale d'exploitation écologique au Gabon. C'est le trait d'union, le témoin du relais transmis à la compagnie pétrolière pour continuer la course au pillage des ressources naturelles.

Toujours sur le plan de l'urbanisme, l'architecture de la ville de Port-Gentil est en grande partie influencée par la présence d'Elf. La compagnie Elf est propriétaire de cités (où elle loge son personnel) et de plusieurs autres infrastructures architecturales destinées aux divertissements et loisirs de ses employés comme l'explique le narrateur : «Ils roulent encore cinq cent mètres et arrivent au club Sogara, paillote de luxe agrémentée de courts de tennis, de terrains de volley, d'aires de jeux et même d'un jardin d'enfants. Comme l'hôtel Mandji, comme la Sogara, le club Sogara est une création d'Elf-Gabon» (125). Ces infrastructures sont uniquement destinées aux employés d'Elf-Gabon. Mais les actions d'Elf se diversifient pour toucher le plus grand nombre possible de la population.

Les initiatives d'Elf-Gabon s'installent au cœur même de la vie des Gabonais en contrôlant les secteurs clés comme la santé, l'agriculture et l'éducation. Elf est impliquée dans la création de l'entreprise agricole Agrogabon (140). Quant à l'entreprise Agripog, on peut y trouver des « tomates *made in* Gabon mais produites par Elf » (205). Elf a également construit l'hôpital des grandes endémies⁷ dans la ville de Port-Gentil (238). Ajouté à cet agenda chargé, Elf organise le Salon du livre gabonais. Fort de ces multiples casquettes, Elf-Gabon s'illustre alors comme une multinationale à ramifications diverses. En s'affirmant dans les domaines sensibles de la santé, l'alimentation et de l'éducation, Elf-Gabon tient à se distinguer comme une entreprise humanitaire car elle se consacre aux activités relatives aux droits fondamentaux de la personne. C'est sûrement l'une des visions d'elle qu'elle aimerait disséminer. Mais certains ont une autre lecture des actions d'Elf. C'est le cas du Français ancien forestier au Gabon qui explique à Alexandre : « C'est eux qu'ont bâti l'hôpital où Mado est en train de crever ! Croyez-vous que c'était pour soigner les gens ? Non ! C'était pour acheter le sous-sol » (238). Selon l'ancien forestier, les objectifs d'Elf-Gabon vont bien

au-delà de la philanthropie. Ses œuvres humanitaires cachent des objectifs crapuleux. Tout compte fait, en se plaçant comme producteur et promoteur des besoins fondamentaux des Gabonais, Elf-Gabon se pose comme le contrôleur bio-culturel des Gabonais. Ceci signifie que la compagnie s'occupe de façonner et de contrôler les corps des esprits des Gabonais. Ce type de surveillance est une constante de la politique coloniale qui assure et maîtrise la domination des peuples sous contrôle. L'omnipotence d'Elf au Gabon est résumée par la carte sur la brochure détaillant les activités initiées par Elf-Gabon : « En couverture du livret, le logo bicolore d'Elf-Gabon écrase une carte très miniaturisée du Gabon » (274). C'est un Gabon qui suffoque sous le poids accablant de la multinationale française. Celle-ci forme avec la France et les dirigeants locaux gabonais un triangle qui strangule le Gabon et ses habitants.

La Pétrocratie à l'africaine

Dans le livre intitulé *Petrocratia: la démocratie à l'âge du carbone*, Julien Vincent, auteur de l'introduction de la traduction de l'édition française explique: « Le néologisme « pétrocratie », choisi par *chercheurs d'ère*⁸, résume la thèse du livre : il existe des connexions aussi puissantes qu'ignorées entre le régime énergétique des sociétés qui se conçoivent elles-mêmes comme modernes et le régime politique que nous avons pris l'habitude de nommer « démocratie » » (9). Le régime politique et le régime énergétique se combinent pour donner naissance à un « méga régime » nommé pétrocratie. Mitchell innove en ce qu'il suit le parcours du charbon et du pétrole, c'est-à-dire « les modes d'extraction, de transformation, d'acheminement et de consommation » (9) des matières premières énergétiques pour élaborer ses positions sur les liens entre régime politique et énergie. Dans les préoccupations de Mitchell, deux éléments ressortent qui ne s'appliquent pas à l'analyse

d'une pétrocratie à l'africaine : il s'agit de la démocratie et le choix des régions géographiques.

L'auteur s'abstient de rentrer dans des définitions et des débats sur la démocratie. Mais si l'on considère la liberté comme une condition primordiale pour l'établissement d'un régime démocratique, ce régime pétrocrate peut-il s'appliquer aux anciennes colonies françaises d'Afrique? Dans les années 1990, suite au discours de La Baule de François Mitterrand alors Président de la France, il a soufflé un vent de démocratie sur plusieurs pays d'Afrique, avec notamment l'abolition des règnes de partis uniques. Le multipartisme est-il l'unique critère de définition d'une démocratie ? Peut-on parler de démocratie dans ces pays lorsque l'on connaît comment les libertés individuelles y sont bafouées? *Petroleum* présente un pays où le droit à la revendication ou à la grève est réprimé. Les mouvements syndicalistes sont punis avec la plus grande violence. Le flou autour de la mort du représentant syndical Etienne Girardet est peut-être la marque d'une oppression des ouvriers par la compagnie pétrolière. Le cas de Jason, le cuisinier est encore plus patent. Il a révélé ouvertement son syndicalisme qu'il a poussé à bout et son mécontentement à l'encontre des membres du triangle France/Elf-Gabon/gouvernants gabonais :

en 1990, après avoir manifesté contre Elf et Bongo, puis séquestré le consul de France, Jason fut pourchassé par la garde présidentielle ; la porte de sa case fut défoncée au bazooka, alors qu'il avait déjà pris la fuite. Touché par balles au dos, il quitta l'île à bord d'une pirogue pour aller, dit-on plus tard se réfugier dans la région des petites îles émaillant le delta de l'Ogooué. [...] Jason ne cacha rien de son ressentiment contre le régime présidentiel et la compagnie pétrolière. (195-196)

Jason manifeste son hostilité contre un système que lui et ses camarades considèrent comme injuste. Sa pancarte porte cette mention « menaçante » : « Si Elf ne part pas, on fait sauter Port-Gentil » (100). Cependant, le projet de désintégrer la ville pour tuer la présence d'Elf est stoppé par « [d]es militaires français [qui] ont montré le bout de leur nez. Et de leur bazooka » (100). La manifestation de l'insatisfaction de Jason et sa répression quelque peu disproportionnée, renchérit le point de vue de Timothy Mitchell selon lequel le passage du charbon au pétrole a anéanti considérablement le pouvoir des ouvriers de se faire entendre par leurs manifestations. Car sous le charbon, la main d'œuvre est indispensable et la démocratie concerne toutes les sphères de la société, tandis qu'avec la venue du pétrole, l'industrie pétrolière est très mécanisée et par conséquent la présence des ouvriers est secondaire et leur droit de manifestation limité. Cette nouvelle forme de relation entre la hiérarchie et la masse ouvrière donne naissance à une autre forme de démocratie élitiste.

Par ailleurs, Timothy Mitchell se penche exclusivement sur la pétrocratie dans les pays occidentaux et ceux du proche et du moyen Orient. Son analyse suit le développement de ces Etats de l'époque du charbon jusqu'à celle du pétrole. Mitchell mentionne quelques pays africains sans que ceux-ci soient pour autant le centre d'intérêt de sa discussion. Il est vrai que l'histoire du charbon en Afrique se limite plus généralement à l'Afrique australe et principalement à l'Afrique du Sud. L'entrée de la majorité des pays africains dans l'ère du carbone s'est effectuée par l'uranium et surtout le pétrole. L'histoire « carbonique » de l'Afrique est donc relativement jeune. Le caractère récent de ce parcours n'a pas empêché la mise en place d'un système bien construit et opaque qui règne sur les pays producteurs de pétrole. Ce sont ces systèmes de gérance que je nomme ici les pétrocraties africaines.

A l'aube des années 1960, plusieurs colonies françaises en Afrique obtiennent leur indépendance. Après une longue guerre sanglante, la France perd l'Algérie en 1962. Or l'Algérie, pays relativement riche en pétrole représentait pour le France un acquis pour asseoir sa puissance à l'échelle mondiale. Le général De Gaulle décide donc de mettre sur pied un système qui permettra à la France de continuer à contrôler les anciennes colonies. Pour cela, il fait appel à Jacques Foccart, son spécialiste des Affaires Africaines. Celui-ci, grâce à ses « réseaux », monte la structure qui sera connue sous le nom de Françafrique. La France jette son dévolu sur le Gabon, minuscule pays de l'Afrique centrale, et présenté comme les Emirats de l'Afrique, pour assurer son autonomie énergétique et par ricochet son pouvoir géostratégique. L'obsession de la France de ce servir de l'Afrique comme socle de son autonomie énergétique est expliquée par Mongo Beti dans *La France contre l'Afrique* : « La destination du pétrole africain, c'est donc d'assurer l'indépendance énergétique de la France, non pas de faire le bonheur des Africains, pour lesquels il vaut mieux qu'il n'existe pas. Et le reste n'est que littérature » (125). Le rôle de la Françafrique dans ce contexte a été de bâtir et d'encourager un système politique – c'est-à-dire de gérance d'un Etat dans lequel l'économie, et particulièrement l'exploitation du pétrole occupe une place centrale. De plus, ce système repose sur la loi du silence et la discrétion comme modes opératoires qui encouragent l'enrichissement d'Elf, de la France et d'une poignée de décideurs africains au détriment des Africains. Mongo Beti, l'un des premiers écrivains et critiques à avoir dénoncé les pratiques nébuleuses autour du pétrole africain, s'indignait déjà dans son article « Camerounais, votre pétrole f... le camp ! » paru dans la revue *Peuples Noirs, Peuples Africains* no 12 contre la privation des Africains d'informations concernant les découvertes de gisements pétroliers, les exploitants, les prix de ce pétrole et comment les revenus du

pétrole sont gérés. Cependant, des critiques de la Françafrique se font de plus en plus nombreuses⁹ et les éclaircissements que donne *Petroleum* contribuent à la déconstruction de cette structure quelque peu mystique.

Au Gabon comme dans d'autres pays Africains producteurs de pétrole, les pays étrangers propriétaires de multinationales exploitant le pétrole forment une coalition avec les dirigeants locaux pour établir un régime politique dont les fondements sont pétroliers et la hiérarchie bien respectée et surplombée par le couple Elf/ France. La France, associée à Elf, prend le soin de choisir les dirigeants qui se soumettront aux politiques et intérêts du duo Elf-France. Nicholas Shaxson le traduit ainsi : « Special contract terms for [Elf] subsidiary Elf Gabon, negotiated with compliant Gabonese rulers, would help the parent company catch up fast with its international rivals » (71). Pour le narrateur de *Petroleum*, « Bongo, Elf, la France [sont les] synonymes épris du monde postcolonial » (101). Le trio Bongo, entendu le (ex) président gabonais, Elf et la France sont le symbole même de la Françafrique, dont Elf-France d'une part et l'Afrique d'autre part sont unis par les liens sacrés du pétrole. En peignant les interactions entre les trois côtés de ce triangle, Bessora souhaite laisser apparaître sa version de l'Affaire Elf, de la Françafrique et une nouvelle forme de gouvernement, la pétrocratie qui sont tous liées par l'exploitation des ressources naturelles et la distribution inéquitable des richesses issues de ces ressources. La pétrocratie dont la Françafrique en est l'incarnation opère sur la base de réseaux, de corruption et de relations violentes.

Dans sa conversation avec Alexandre, Médée, le personnage principal du roman évoque le terme « réseau » qui est une expression familière lorsqu'il s'agit des relations entre la France et l'Afrique : « ...Elf serait la couverture de réseaux d'influences » (177). Ceci fait

naturellement replonger le lecteur averti aux stratégies de contrôle de Jacques Foccart établies à l'ère des indépendances africaines. En plus des actions de la pieuvre Elf-Gabon/France pour contrôler tous les secteurs de la vie gabonaise, Elf-Gabon « achète de l'influence » (237) en se liant « d'amitié » avec d'autres sociétés et organisations comme la Compagnie forestière du Gabon, la Société d'électricité et d'eau du Gabon, le Centre international de la civilisation bantoue. Mais toutes ces différentes attaches avec les structures locales n'empêchent pas la méfiance. Celle-ci semble d'ailleurs de rigueur car le couple Elf/France et les locaux (gouvernement et structures) qui sont loin d'être dupes. Ils savent tous que leur alliance n'est qu'une farce dont l'objectif primaire est le gain. C'est pour cette raison que la suspicion des uns envers les autres est une paranoïa qui fait partie des règles du jeu. Après l'explosion sur le navire *l'Ocean Liberator*, la défiance reprend le dessus sur la prétendue harmonie entre les éléments du triangle. Si Montandon, le profiler venu de France pour mener les enquêtes et retrouver le coupable suspecte presque tout le monde, Monsieur Bonmariage quant à lui, oscille entre protection de l'amitié et dénonciation de l'Autre, signe de la duplicité du discours (post)colonial. Dans le but d'aider Montandon dans ses enquêtes, Bonmariage essaie de lui faciliter la tâche en procédant par l'exclusion d'une bonne partie de la population gabonaise, ce qui restreindrait le champ de travail du criminologue :

Voyez-vous monsieur Montandon, la France et le Gabon travaillent main dans la main depuis des siècles, affirme Bonmariage. Comment pouvez-vous imaginer que ces colonies, qui sont le fruit de l'amitié qui nous lie depuis si longtemps, aient un quelconque rapport avec les camps d'entraînement et ce qui s'est produit sur *l'Ocean Liberator*. (140)

Le directeur d'Elf par ces mots déculpabilise d'office les autorités gabonaises au nom de l'amitié qui les unit. Ses propos rendent compte d'une grande confiance entre Elf/France et le Gabon, qui sera cependant démentie quelques pages plus loin lorsqu'il ne voile pas son discours pour émettre des soupçons contre le président Bongo:

La piste... gouvernementale n'est pas à écarter, vous savez..., murmure le patron d'Elf-Gabon. Bongo a tenté d'ouvrir le marché pétrolier à la fin des années quatre-vingt, en particulier aux compagnies américaines pour s'extirper de notre monopole. Geste o combien inamical ! Il a même essayé de créer une société gabonaise de commercialisation du brut, Petrogab. En guise de représailles, nous avons... soutenu plusieurs de ses rivaux aux élections présidentielles. Cela pourrait justifier un attentat...Même des années après...

(178-179)

Ces vérités toujours tenues très secrètes sont partagées – par chuchotement dans le camp Elf/France. Elles traduisent l'existence d'un mode de fonctionnement fondé sur l'hypocrisie et la trahison tel que l'affirme Monique Bonmariage qui suit par-là le raisonnement de son époux : « les Africains nous poignent dans le dos après tout ce que nous avons fait pour eux » (176). Les manœuvres secrètes de « l'amitié » France-Afrique peuvent se manifester de plusieurs manières, entre autres la violence et la corruption multiforme.

La pétrocratie africaine traîne derrière elle une lourde histoire de corruption. Un des exemples d'immoralité perpétrée par Elf-Gabon dans le texte est la sortie du criminologue Montandon de prison après avoir entretenu des relations charnelles avec une mineure : « [Elf] s'est entendu (pécuniairement parlant avec le chef de la police pour organiser l'expulsion de Montandon (officiellement son rapatriement) vers la France, en quelques jours » (304). Le

cas de Montandon démontre un système où l'argent est roi, au-dessus des lois et des consciences et ouvre toutes les portes, mêmes celles qu'ont auraient crues les plus hermétiques.

Mais le grand scandale financier qui est déballé dans *Petroleum* est celui de l'Affaire Elf. C'est une immense affaire de corruption qui a été mise au grand jour en 1993. Elle impliquait à la fois les dirigeants d'Elf, des hommes d'affaire et des politiques. L'affaire Elf est une affaire de corruption, qui met à nu les détournements financiers de la société Elf à des fins personnelles à travers un système d'emplois fictifs. A la fin de cette histoire, des coupables sont désignés et s'en sortent soit avec des amendes à payer, soit avec des peines de prison ou encore les deux combinées comme Loïk Le Floch-Prigent, directeur d'Elf-Aquitaine lors de l'éclatement du plus grand scandale financier de la France.

Sommes-nous à l'aube du dévoilement d'une autre affaire financière ignoble en France ? En effet, l'actualité française de nos jours (septembre 2011) laisse à penser que le grand déballage de la Françafrique sera fait. Les déclarations de Robert Bourgi¹⁰, font état de transports des fonds liquides de l'Afrique à destination du palais de l'Élysée (sous Jacques Chirac) sous l'œil complice de son premier ministre Dominique de Villepin. Il s'agirait non plus d'un procès au sein d'une société, mais d'une affaire qui impliquerait plusieurs nations, individus et multinationales.

Sans applaudir le procès d'Elf, Bessora fait une grande exposition de l'affaire Elf, en prenant en compte des paramètres omis en France. Le narrateur de *Petroleum* dénonce le caractère saugrenu du procès d'Elf en France : « Et puis un jour, boum, grand procès très parisien. On ne jugea pas Elf pour pillage systématique d'outre-mer, mais on jugea des individus pour pillage systématique d'Elf. Un comble... » (76). Le procès d'Elf en France

voile sûrement un autre plus large qui mérite d'être dénoué selon le narrateur. Le plus grand mal d'Elf réside dans ses relations arbitraires avec les terres d'outre-mer sur lesquelles la compagnie pétrolière opère. Sous un ton sarcastique, le narrateur utilise l'allégorie du voleur volé pour illustrer le ridicule de l'affaire Elf : « Mais voler de l'argent volé, est-ce que c'est voler ? » (78) Le procès d'Elf en France a manqué l'occasion de dénouer toutes les énigmes liées à la multinationale Elf. Il a restreint le différend en se cantonnant à la France et aux intérêts d'Elf. Pour le narrateur, le procès Elf est un indice de la connivence Elf/France au détriment de l'Afrique qui est dévoilée par bribes tout au long du roman. La véritable grande affaire Elf a sûrement plus de ramifications que sa caricature française. C'est un énorme système de corruption de plusieurs ordres : financier, matériel, environnemental, politique et moral. Son excentricité féconde le vocabulaire des personnages de *Petroleum* qui usent de néologismes et de superlatifs pour le décrire. Ainsi lorsque Gérard qualifie l'affaire Elf de « rocambolesque », Alexandre la perçoit comme étant « abracadabrantique » (177). Cette grossièreté et anormalité des relations entre la compagnie Elf et l'Afrique se traduit aussi dans les abus que Bessora peint en termes sexuels.

Dès le début du roman, la relation entre l'Occident représenté par la France et Elf-Gabon et la terre gabonaise est érotisée. La terre gabonaise a été déflorée, voire violée par les mains des indigènes foreurs avec la bénédiction des chercheurs d'or noir : « Il y a eu pénétration, elle était vierge.

Le navire et la croute désormais unis par les liens du tube prolongateur » (11). Cette érotisation de la relation France-Afrique prend plusieurs formes : le viol, le mariage et la séduction. Quelle que soit son apparence, cette union est un lien fondé sur la brutalité et l'exploitation. L'érotisation de la relation entre la France et l'Afrique prend la forme d'une

union illicite. La France qui se comportait en parent pour ses anciennes colonies d'Afrique, se mêle à présent de l'intimité de celles-ci, en se protégeant sous le manteau de la collaboration France-Afrique qui cependant cache mal sa culpabilité. C'est dans cet ordre d'idées que Nicholas Shaxson estime que « France ha[s] a more intimate (you might say incestuous) relationship with her colonies» (69). On ne saurait être plus expressif, car en utilisant le vocable «incestueux», Shaxson souligne dans son étude la comédie de la coopération Franco-Africaine qui est en fait un euphémisme servant à dissimuler l'impureté de ses pratiques. C'est une relation dans laquelle, après avoir accompagné sa « progéniture » à l'émancipation, le parent décide de ne plus laisser celle-ci jouir de sa liberté en se l'appropriant.

Toujours dans le cadre de la violence, *Petroleum* décrit l'union entre la France et l'Afrique comme un mariage forcé. Il est intéressant de noter que la terre africaine et la France soient sexuées et sexualisées pour attribuer plus de signification à leur union. Attribuer des caractères sexuels à la terre africaine relève d'une entreprise arbitraire. Mais en lui donnant des traits féminins, le narrateur reproduit le schéma patriarcal des relations homme/femme qui ont efficacement participé à la politique colonialiste.

Dans une mise en scène ayant pour acteurs la terre gabonaise et la SPAEF réincarnée en Elf-Gabon, le narrateur rapporte: « La terre dit viens, pelote-moi les seins. / J'ai une montée de lait noir. / La SPAEF répond bingo, bientôt je deviendrai Elf-Gabon » (69). C'est suite à la production du premier puits de pétrole Ozouri 1 au Gabon que ce « dialogue » a lieu entre les pétroliers et la terre gabonaise. Elf-Gabon s'engage à assurer la continuité de la SPAEF sur la base de la fécondité de la terre gabonaise. Notons qu'avant Ozouri 1 (c'est-à-dire vingt-huit ans plus tôt), plusieurs puits se sont révélés stériles. Loin d'être une relation

d'amour, elle est un mariage d'intérêts unilatéraux car institué uniquement sur la capacité de la terre gabonaise à pouvoir produire du pétrole. Pour preuve, dès que le puits commence à monter des signes de ménopause, la relation s'estompe et la multinationale est soupçonnée de penser au divorce : « depuis dix ans, les mauvaises langues disent qu'il va partir : elle n'a plus de lait, il n'a plus d'érection. Partir ? Peut-être » (70). Cependant, le départ de la multinationale qui contenterait sûrement la terre a du mal à se faire. Le Français, ancien forestier au Gabon explique à Montandon la raison pour laquelle le couple France/Gabon ou France/Afrique plus généralement est condamné à vivre ensemble malgré toute discordance : « On partage tellement de mensonges et de sales secrets, nous autres Noirs et Blancs, qu'on est obligé de rester mariés même pour le pire » (241). Le patronyme du directeur d'Elf-Gabon Bonmariage est significatif à cet égard. Il symbolise l'union entre Elf/France et le Gabon. Mais ce nom est aussi et surtout une ironie qui participe du projet de satire politique de Bessora contre un système néocolonial qui avilit les populations locales.

Par ailleurs, le statut de la terre gabonaise change subtilement, mais cette métamorphose est toutefois perceptible. La terre gabonaise est masculinisée. A l'image de Médée, la terre gabonaise est une « femme à couilles » (23). Cette représentation de la terre dans sa virilité est le fruit de la perception de Girardet, le syndicaliste, allié à la cause ouvrière et écologique. Le narrateur s'associe à Girardet pour traduire les pensées de ce dernier:

Halte-là...

Jaillir ?

Il ne faut pas.

Retiens-toi semence noire : pas d'éruption. Ignores-tu la chanson ? *Relax. Don't do it. When you wanna come.* Il a raison Frankie, ne jouis point Nomade Noir. Il faut te retenir car les éruptions de pétrole, cette éjaculation soudaine causée par l'excès de pression, c'est dangereux pour la santé. C'est peu économique. Et c'est irrespectueux de Dame Nature. (23)

Aux yeux d'Etienne Girardet, la terre gabonaise acquiert une certaine virilité et un pouvoir. Contrairement au schéma colonial traditionnel représentant le territoire occupé comme féminin et passif, Girardet fait plutôt une lecture déconstructive de la relation qui inverse les rôles des éléments du couple. La sexualisation de la relation Elf/France et l'Afrique met l'emphase sur les liens étroits que le régime pétrocrate entend entretenir pour maintenir son hégémonie.

La pétrocratie africaine est un régime où l'injustice sociale est une règle d'or. Le règne triangulaire¹¹ d'Elf, de la France et des dirigeants locaux structure la société gabonaise sur la base de la race et de la classe sociale. Cette division et hiérarchisation nous ramènent aux romans africains écrits pendant la période coloniale où ces inégalités sociales constituaient les invariants. C'est le cas des œuvres de Ferdinand Oyono et Mongo Beti. A travers la peinture des quartiers Tanga Nord et Tanga Sud, le roman *Ville cruelle* de Beti manifeste la scission de la société coloniale qui évite toute cohabitation entre les locaux et les colonisateurs occidentaux. La division physique de la ville est encore une caractéristique importante de Port-Gentil après l'indépendance gabonaise.

Bessora présente sur un ton sarcastique le morcellement de la ville de Port-Gentil. En effet, la compagnie Elf-Gabon et ses différentes antennes ont construit des édifices pour accommoder leurs protégés. Ces lieux vont des logements aux centres de loisirs. Et tous ces

différents endroits ont pour but indirect de restreindre le plus possible le contact entre les travailleurs d'Elf (blancs et haut-placés) et le reste de la population gabonaise. Comme s'il s'agissait de préserver cette nouvelle race aryenne contre toute pollution extérieure. Les exemples les plus symptomatiques de ces clivages sociaux alimentés par Elf-Gabon résident dans le système arbitraire de hiérarchisation au sein de la multinationale et de la cité Elf.

Le narrateur de *Petroleum* compare la hiérarchie d'Elf-Gabon à une pyramide dont les différentes strates sont construites avec différents types d'argile : « Les collèges sont telles de briques de terre argileuse. Pétries, façonnées puis séchées au soleil, elles s'assemblent pour forer la pyramide hiérarchique d'Elf-Gabon, tombeau monumental voué à contempler les siècles » (9). Le système hiérarchique d'Elf-Gabon est constitué de l'équipe dirigeante, « la bonne argile plastique, grasse, avide d'eau quoique imperméable », suivie des agents techniques et administratifs, « [a]rgile calcaire ou sableuse, c'est une terre glaise de qualité médiocre » (9). Au bas de l'échelle, on retrouve des ouvriers, « argiles à silex, maigre et peu imbibée d'eau, dite argile réfractaire. Marne à engraisser les deux premières » (10). Le problème n'est pas la hiérarchisation¹² en elle-même, mais le mode de classification des agents. Les critères sont complètement impartiaux. Certains parmi eux stipulent par exemple que « les expatriés sont tous cadres » (83) ou bien que « tout est permis [aux] hauts dignitaires » (110). Parmi ces dignitaires qui sont pour la quasi-totalité des expatriés, il y a une exception: il s'agit d'Alidor Minko, le directeur chargé de la communication à Elf-Gabon. Alidor n'est pas simplement l'exception qui confirme la règle de la couleur unique de la hiérarchie d'Elf-Gabon, car son ascension à une explication. Le système Elf n'est pas complètement hermétique. L'initiation traditionnelle qu'a subie Minko durant son enfance n'aurait pas été suffisante pour faire de lui un homme accompli. Il a dû en subir une autre

pour être intégré dans les circuits d'Elf. Il doit son entrée à Elf-Gabon au Français qui a parrainé son initiation à la maçonnerie. Il semble donc que pour accéder à la sphère la plus haute de la pyramide, il faut appartenir à une loge mystique. Le narrateur de *Petroleum* n'hésite pas à diaboliser le trio de tête d'Elf-Gabon qu'il nomme « les trois patrons sataniques », entendu Bonmariage, Colonna et Minko ; ceci, ajouté au fait que leurs réunions se tiennent souvent au bureau numéro 666, appartenant au directeur général Bonmariage. De plus, Alidor, renie ses origines pour mieux seoir à sa position.

Il y a dans le texte trois occurrences de ce renoncement à son identité. Il a coupé tout lien avec son seul parent vivant, sa mère, « vieille femme galeuse vivant dans les bidonvilles de Port-Gentil » (143-144). Mais aussi, par deux reprises, il utilise les expressions « bonne gabonité » (141) et « modérément gabonaise » (142) pour démontrer à Montandon l'enracinement peu profond de sa fille Flavie Minko au Gabon, et indirectement, l'absence chez elle d'un quelconque patriotisme poussé ou nationalisme. Noir au masque blanc, Minko se fabrique une identité de paille pour accéder aux privilèges auxquels ses collègues expatriés bénéficient naturellement du fait de leur race. C'est le cas de l'espace de logement réservé aux « colons d'Elf ».

La cité « elfique » est l'un des points culminants et visibles de la ségrégation raciale et sociale de la multinationale. Celle-ci à la générosité de bâtir des logements pour abriter ses agents. Mais à voir la répartition et les aménagements réservés aux résidences, on est forcé de constater que les employés d'Elf-Gabon ne sont pas logés à la même enseigne. Le lecteur peut remarquer deux exemples représentatifs de la discrimination : la Grande Concession et le camp Roger-Buttin. La Grande Concession telle que son nom l'indique est réservée au personnel de la haute hiérarchie. Le narrateur fait de cet espace une description railleuse:

«[...] une réserve zoologique conçue pour l'élevage du cadre moyen. Et plus particulièrement du cadre moyen expatriée, espèce ô combien protégée, haut placée dans la hiérarchie néocoloniale, loin devant les vulgaires forestiers et les vils commerçants » (151). La grande concession, coupé du monde par des fils barbelés, n'accepte généralement en son sein des Noirs ou petites gens que si ce sont « des jardiniers noirs en costume verts » ou encore « des nounous noires en tabliers bleu » (151). L'on remarque également que dans la hiérarchisation néocoloniale, les pétroliers occupent les sommets, suivis de très loin par les autres occidentaux opérant dans d'autres secteurs d'activités.

A l'opposé de la Grande Concession, se trouve le camp Roger-Buttin, « logis du caca elfique. On y parque les gagne-petit, merdeux trop contents d'être logés par leur bienfaiteur. Trois cents baraques montées sur boue de saison de pluies, diarrhées réservées aux non-cadres, nérés par définition » (89). *Petroleum* met à nu le système d'apartheid instauré par la société Elf-Gabon et fondé sur « la règle de deux » : deux races, deux classes et deux espaces. En d'autres termes, le personnel est soumis à la règle de deux poids deux mesures. Ainsi, pour partir d'un espace défavorisé à la Grande Concession, il faut faire patte blanche et le laisser-passer dans ce cas c'est soit la classe sociale, soit la race. C'est dans cette optique que Montandon est permis d'entrer dans la Grande concession « à sa bonne tête » (207). Le choix du nom du profiler français n'est pas fortuit. Montandon qui se présente comme petit-fils de « raciologue » laisse penser au Suisse George Montandon, auteur d'une taxonomie raciale qui classe la « race blonde » en haut de l'échelle et les races noires à la base de la pyramide¹³.

Il ressort de la présentation de ces espaces manichéens une autre idée force : la notion de « camp ». Les habitations Roger-Buttin sont nommées « Camp » parce qu'elles ne

convenaient pas à l'appellation d'une cité. C'est donc par défaut ou par exclusion qu'elles échouent dans cette catégorie. Quant à la Grande Concession, Victorien l'employé gabonais d'Elf « l'appelle Buchenwald. Pas à cause du camp de concentration, mais à cause du camp » (89).

En conclusion, *Petroleum* de Bessora lève le voile sur un système multiforme de gestion dont le point central est les ressources naturelles gabonaises. Après le bois qui a attiré les premiers colonisateurs français, le pétrole gabonais est devenu le nouvel appât des Occidentaux qui veulent à la fois mordre à l'hameçon et le pêcheur. Le roman décrypte la pétrocratie gabonaise et la centralisation du pétro-capitalisme gère par un triangle qui s'accapare tous les pouvoirs et les richesses au détriment des populations locales et de l'environnement. Le système pétrocrate maintient son pouvoir par son omniprésence dans la société gabonaise. Il opère en établissant et en prônant la division de la société en races et en classes pour mieux régner. La compagnie pétrolière Elf-Gabon fait miroiter aux Gabonais un futur glorieux grâce à sa présence et à son altruisme prétendu. *Petroleum* présente le véritable visage et les grands moments de l'industrie pétrolière au Gabon qui se résumeraient en un mot : leurre. Ce regard sur le temps pétrolier est partagé par Ahmed Tazi dans *Du pétrole* à l'attitude de la population marocaine qui est dictée par la courbe des prédictions et de la production pétrolière.

Etude du temps pétrolier

L'étude du temps pétrolier concerne les différents moments qui ponctuent la vie des hommes et de l'environnement autour de l'exploitation pétrolière. On distingue essentiellement deux grands moments dans le temps pétrolier : le temps de la découverte du pétrole et celui de l'après découverte ou de la fin du pétrole. L'étude du temps pétrolier est

une occasion de montrer la propriété éphémère de cette ressource fossile qui se traduit dans la ponctualité du temps réservé à son exploitation. Ainsi, les caractéristiques du pétrole qui sont le bien et le mal dépendent de la période dans laquelle on se trouve.

Le temps de l'Avent pétrolier

Le pétrole est sacralisé, tant pour les populations locales africaines que pour les exploitants occidentaux. La simple annonce ou rumeur de découverte du pétrole dans une région donne lieu à une effervescence sans pareille. Ce moment du mouvement et d'agitation vis-à-vis du pétrole est longuement décrit dans *Du pétrole et des outardes* d'Ahmed Tazi. En effet, la majorité de l'action du roman tourne autour de l'attente du pétrole, cette « divinité païenne » (318) qui est attendue tel un messie.

Le temps de l'avent pétrolier tel que Tazi le présente est loin d'être un moment de calme et de recueillement. C'est plutôt une période d'excitation et même de surexcitation, car elle prête aux mouvements des personnes de tous les coins pour la zone pétrolifère. Ainsi, les gens sont aimantés par le liquide précieux vers la ville de Talsint, devenue en un temps d'annonce et de rumeurs, la nouvelle terre promise. Le mouvement de convergence vers Talsint a une raison : le rêve de lendemains meilleurs. Mais selon le camp dans lequel on se positionne, cette raison prend une autre dimension. Pour les investisseurs étrangers comme les Américains et les Européens, Talsint est une opportunité d'affaires. Mais pour les locaux marocains, la nouvelle ville pétrolière est un espoir de survie.

Le roman de Tazi s'ouvre sur la peinture de la précarité qui sévit dans cette région du Maroc. La pauvreté criarde est due en grande partie à la situation économique et sociale en décadence. Le chômage aigu devient plutôt la mode dans cette partie orientale du Maroc. Le narrateur parle de « horde de chômeurs » (18) ou encore de « horde des sans-emploi qui

essaïmaient des quatre coins du pays en direction de Talsint» (6) en se référant aux personnes en situation de chômage qui rêvent de trouver du travail dans quelque secteur de l'exploitation du pétrole. On note une animalisation de ces personnes à la fois du fait de leur nombre qui laisse penser à un essaim d'abeilles, et à cause de leur marche aveugle vers Talsint qui ressemble à un mouvement des moutons de Panurge. Le chômage de la population conduit à une pauvreté manifeste. Un grand nombre de la population vit en dessous du seuil de pauvreté.

Le narrateur évoque l'histoire d'un ouvrier de chantier, client de Hallas Belouarda qui vivait avec neuf dirhams par jour, parce qu'il envoyait tout son argent à sa famille restée ailleurs. Il commence son exposé sur la misère sociale par cette phrase qui fait office d'introduction : «Dans les chantiers, il y avait des gars qui faisaient franchement pitié » (5). L'indigence presque généralisée dans cette partie est du Maroc s'empire avec augmentation du cours de vie. Les prix des produits de première nécessité ont vertigineusement grimpé comme on le constate en lisant l'histoire de Hallas Bellouarda, propriétaire d'un petit commerce dans lequel il vendait finalement des denrées alimentaires périmées achetées en contre bande, mais qui cependant semblaient toujours hors de prix pour les populations. Les conditions « naturelles » de la région de Talsint n'arrangent pas la situation de misère des populations. Le cadre du roman est une zone désertique qui s'assèche de plus en plus à cause des « aléas climatiques [et du] réchauffement entre autres » (97). Ceci n'est favorable ni pour la vie des hommes, ni pour celle des animaux. Pendant leur voyage de Guercif à Talsint, Josh et Haddioui pouvaient apercevoir « les collines [qui] livraient leurs dos nus et ocres qui, de temps à autres, s'ornaient de quelques touffes comme une huppe sur la tête d'un ibis chauve. Un petit élevage de chèvres faméliques et de moutons maigrichons [qui] surgissait à

l'improviste » (50). L'état rachitique de ces bêtes amène Josh à les assimiler aux « *animaux malades de la peste* » (51) selon une fable de La Fontaine. La région apparaît alors comme une zone hostile à toute vie. Le narrateur fait un portrait géographique de Talsint en ces termes:

Talsint était situé sur un plateau surplombant les creux des vallonnements et des plaines de Hamri, non loin du coude formé par l'oued, à sec depuis longtemps, qui séparait la bourgade de la bordure rocheuse des hautes terres barrant l'immense reg intérieur qui règne sur les espaces désertiques du sud profond parsemé de butes gréseuses avec leurs petits reliefs ruiformes. (53)

La description de Talsint donnerait peut être à un aventurier l'envie de l'explorer. Mais pour les populations y vivant de manière permanente, les conditions climatiques (la sécheresse et l'érosion) et la topographie sont autant d'éléments qui nuisent à leur bon épanouissement. Tous les facteurs évoqués précédemment (naturels et économiques) poussent les populations locales à migrer vers Talsint, nouvel oued de la région où chacun compte étancher sa soif. Ce mouvement massif des populations pourrait bien être qualifié d'exode économique-environnemental.

Talsint est le nouvel espoir. Les premiers chapitres du roman sont consacrés chacun au portrait d'un personnage et à la présentation de ses raisons de s'installer à Talsint. Celles-ci sont diverses, honnêtes ou malhonnêtes. On a ainsi Hallas Belouarda, qui, gérant un commerce qui tourne à sa perte, « était décidé à tenter sa chance [à Talsint] et à s'établir à son propre compte ; un nouveau départ dans cette bourgade prise par la fièvre du pétrole » (8). Quant à Bahri Toumi, « un escroc à la petite semelle », Talsint est un refuge pour échapper à la police qui était à ses trousses. Josh, un autre homme aux « mauvaises

habitudes » (11) rêvait de passer à Talsint simplement quelques mois pour revenir « à la maison les poches pleines d'argent » (12). Haddioui, « dit Sandokka, l'aventurier du Bengal » (15), ancien homme de l'armée, voyait en Talsint une opportunité de « [t]rouver un travail honnête et cesser de faire l'imbécile » (17). Ahad Sateh, géologue et expert du pétrole travaillait au compte d'un ministère marocain. Il arrivait déjà au bord de la retraite lorsque sa femme Nezha Belouad rêvait enfin d'une vie de famille épanouie avec leurs deux filles. Mais son époux la fait déchanter très rapidement lorsqu'il décide de faire une sorte de pacte faustien : il se sépare de sa femme et abandonne celle-ci avec leurs enfants, afin de poursuivre une carrière dans le pétrole : « à la première occasion, il les laissait tomber pour cette chimère de pétrole qui leur avait pourri le sang depuis de nombreuses années, depuis cette calamité de schistes bitumeux qui avait valu à [Ahad Sateh] sa première descente aux enfers » (66). Poussé par son égo qui voudrait qu'il soit à l'origine d'un gisement de puits de pétrole, Sateh décide de s'allier aux Américains à travers le groupe Maramoon, chargé d'exploiter le pétrole de Talsint. Quant à Rahal, Talsint est un exutoire à la misère dans laquelle sombre sa famille. Rahal ne comptait pas vieillir dans les champs de fruits qui l'esquintaient autant que ses compères. Ces plantations que le narrateur présente comme étant un « mirage » : « assez de ce froid qui lui glaçait les os pendant la saison des oranges, assez de cette chaleur qui l'assommait sous la tente, au bord de la route, entre pastèques et melons, en attendant l'automne, ses vents, ses grenades et les oignons » (173).

Chaque candidat à l'émigration pour Talsint a ses propres raisons. Mais la misère ambiante dans l'Oriental marocain demeure en grande partie la raison principale de l'expédition en masse vers le nouvel eldorado. Déjà criblés de dettes, écrasés par la pauvreté,

les Marocains voyaient dans le pétrole de Talsint un moyen de renaissance. C'est ce qu'exprime le narrateur:

Pour eux, le pétrole était synonyme de richesse. Ils étaient convaincus que le pétrole qui jaillit du sous-sol du pays est un don de la nature ; cette richesse divine étant perçue comme une sorte d'héritage reçu à la naissance ; chacun évaluait les retombées de la manne le concernant directement. Enfin des salaires décents et non des appointements de misère qui fondent avant d'avoir épongé les dettes ! L'argent allait couler à flots et tout le monde paierait ses dettes. (57)

Le pétrole de Talsint apparaît plus qu'un espoir, il est une nécessité de survie pour les populations locales. L'annonce de sa découverte a subitement redonné vie à des contrées où la morosité était le maître mot. C'est ce qui explique ces déploiements colossaux vers la ville de Talsint que le narrateur décrit à l'aide de la métaphore du cours d'eau:

On était encore loin de Missour et de Talsint qui attirait la racaille de tous les coins du pays. Tel un torrent, la cohorte gonflait la rivière ; la ruée à partir des villages en amont se nourrissait des affluents venant des villages voisins et des croisements, des confluent des douars avoisinants, qui faux sur le dos comme pour aller à la moisson, qui pioches en main comme si sillons on devait creuser. (122)

Le nombre de candidats pour Talsint sur les routes ne décourage personne. Chacun espère y trouver un emploi. Cela montre le niveau de désarroi dans lequel baignent ces personnes, mais également le degré de détermination qui les pousse à faire partie de ces marrées humaines. Ces populations qui se déportent vers la nouvelle ville pétrolière

présentent une grande soif de travailler ; leurs équipements, même si dérisoires, le prouvent bien. Elles effectuent sur ces routes la longue marche vers la survie et la dignité. Plus on atteignait le but, plus l'excitation et la fièvre s'emparaient des personnes. A l'annonce des premières giclées du précieux liquide noir, « les gens devenaient fous » (291). Mais, de tout l'espoir et de l'effervescence liés à la découverte du pétrole, naît le chagrin et le désespoir.

L'Après pétrole ou le temps du bilan

Il y a un contraste net entre l'avant pétrole et la période qui suit la découverte du pétrole. La différence est basée principalement sur la vie des populations et de leur environnement. Les constructions se transforment en destruction, le calme succède à l'agitation, l'espoir fait place au désespoir, la mort remplace la vie. L'écart entre les deux ères pétrolières explique le caractère temporaire du « pic pétrolier » et rappelle indirectement la périssabilité du combustible fossile qu'est le pétrole. Le narrateur de *Du pétrole* s'écriait à cet effet : « Quel gâchis ! Combien éphémère la joie du pétrole ! » (317) Bessora et Ahmed Tazi décrivent chacun à sa manière l'après pétrole, mais s'accordent sur plusieurs points, notamment sur le pétrole comme étant un leurre et même un danger.

Ahmed Tazi dans *Du pétrole* décrit l'univers d'après la découverte du pétrole comme chaotique : « Personne ne se contentait de la part qui lui revenait. On s'entretuait pour un morceau de gâteau plus grand que celui du voisin » (291). L'arrivée du pétrole laisse lieu à la dégradation des mœurs qui à son tour crée l'indiscipline, le non-respect et la pagaille. Il y a toujours chez Tazi la persistance d'un certain mouvement. Notons que ce moment précis que Tazi peint suit immédiatement le début de l'exploitation pétrolière.

Bessora quant à elle, observe les choses bien après l'exploitation pétrolière. *Petroleum* présente cette période comme un non-temps, le temps du silence. C'est lors du

voyage de Médée à Ntchengué sur l'île Mandji que le lecteur comprend que l'après pétrole c'est l'ère pendant laquelle le temps suspend son vol. Médée s'engage dans le complexe hôtelier de Neng à Mbé Mbé à la recherche de Jason. Le narrateur raconte:

Médée contemple les restes du complexe hôtelier. Ses fenêtres sans carreaux sont comme des regards vides. En s'approchant, Médée perçoit son appel silencieux [...] Les années qui se sont écoulées depuis l'abandon de cet hôtel, vers 1990, ont mis des outrages d'un siècle.

Un siècle d'érosion.

Un siècle de déluge. (289-290)

L'après-pétrole c'est aussi le temps des comptes. Bessora et Tazi s'investissent dans une littérature de vestiges qui rend compte du temps qui se désagrège, mais aussi d'une historicité environnementale, en ce qu'elle nous donne à voir les travers temporels de l'industrie pétrolière sur l'environnement. Dans cette partie, il est question d'examiner l'impact de l'exploitation pétrolière au Gabon et au Maroc à travers *Pétroleum* et *Du pétrole*. Cette partie s'informe et se construit autour du concept de « slow violence » défini par Rob Nixon dans *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Voici comment Nixon présente son idée: « By slow violence I mean a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all » (2). Bien que les dégâts de l'industrie pétrolière présentés par Bessora et Tazi ne soient pas toujours invisibles, ils ne constituent pas moins des éléments de la violence lente. L'idée ici est de montrer que dans les romans analysés, plutôt que d'être une manne, le pétrole a été une malédiction, un poison lent, tant pour les populations locales que pour leur environnement. La violence lente suit le temps

environnemental qui à notre sens d'humains est lent. La « sagesse » environnementale requiert des attermolements face à la réaction. C'est dans cette perspective que Médée, en experte de la roche, explique à Alexandre et certains membres du cercle hiérarchique d'Elf-Gabon le processus millénaire de formation du pétrole, en prenant le corps humain comme base organique:

Pour devenir pétrole, refusez l'incinération et demandez à être enterrés en mer, ou dans une lagune, ou si vous n'avez rien d'autres, dans un lac, ou un petit étang. Là, vous serez à l'abri de l'oxygène et les bactéries ne pourront pas vous manger. Devenu déchet organique, vous aurez tout le loisir de moisir en paix. [...] Il faudra vous armer de patience car vous devez attendre quelques millions d'années. Votre cadavre enfoui, vous vous mélangerez au sable, à l'argile et au sel. Vous formerez des couches de sédiments. Vous vous affaisserez sur votre propre poids et vous serez entraînés au plus profond de la terre en des lieux de chaleur intense. Devenu pétrole, vous pourrez enfin voyager. (*Petroleum*, 175)

Dans son explication de la formation du pétrole, le cadavre humain qui représente le déchet organique et qui au final deviendra pétrole est interpellateur. Cet exemple montre que « [n]é de la vie morte, le pétrole c'est [n]ous » (174). L'homme ferait donc partie du pétrole, cette ressource qui est exploitée sans retenue et dont les dommages collatéraux sont immenses. Cette réflexion met en relief l'éthique qui devrait encadrer notre regard porté sur l'environnement. J'analyserai dans le même ordre d'idées entre autres questions, la défiguration topographique, la pollution et l'injustice environnementale comme des

conséquences majeures de l'industrie pétrolière que Bessora et Tazi soulignent avec acuité dans leurs romans.

L'industrie pétrolière est très lourde et très mécanisée. Elle se sert abondamment de machines et produits chimiques pour réaliser ses objectifs. Or tout ce dispositif mécanique et chimique n'est pas sans danger pour l'environnement et les hommes. Monique, l'épouse du directeur général d'Elf-Gabon, avait formulé son inquiétude sur l'après pétrole au Gabon en ces mots : « Que va devenir le Gabon maintenant qu'il n'y a plus de pétrole ? » (178). Les réponses que donnent Bessora et Tazi sont que la fin du pétrole laisse place aux champs de ruines, à la dégradation environnementale et la paupérisation des populations.

Le pétrole est extrait à travers des puits qui sont creusés dans le sol. Ce procédé crée une déformation de la topographie. Tazi et Bessora présentent des paysages transformés en gryères par l'industrie pétrolière. A partir de la terrasse du club Sogara où s'installent Alidor Minko et Médée, l'on peut observer un paysage défiguré par des trous comme des plaies béantes : « Ils prennent place sur une terrasse qui surplombe une mer limpide. Transparente, elle ne cache rien de sa nudité et montre ses blessures : le fond sableux des eaux laisse parfois apparaître des larges cicatrices sombres, dépressions subites, gouffres noirs creusés par des machines suceuses de sable » (*Petroleum*, 115-116). Lorsque l'on parle des dégâts de l'industrie pétrolière, on oublie très souvent ses effets sur le paysage. La multiplication des forages « inutiles » est un phénomène important. Notons que pendant la prospection pétrolière, la probabilité de trouver du pétrole lors du premier forage est très faible. Parce que « la chasse au pétrole est une domestication du hasard » (36), c'est après des dizaines de puits forés de 1934¹⁴ à 1956 que la SPAEF voit la naissance « [d'] Ozouri 1, premier puits producteur du Gabon » (*Petroleum*, 69) le 14 février 1956. Abandon des puits

« stériles » ou « ménopausés » est la représentation de ce que les colons français ont traduit par « Afrique inutile » que Rob Nixon explique:

French foreign policies makers, for example, would sometimes divide Africa into *Afrique utile* and *Afrique inutile*, the gulf between the useful and the useless bits corresponding largely to those enclaves with exploitable resources that could be profitably incorporated into metropolitan capitalist structures and the incorporated, disposable remainder. (71)

Nixon souligne la nomenclature coloniale française qui ne perçoit l’Afrique qu’en termes de ressources. C’est aussi cette perception limitée, voire égoïste du paysage qui favorise sa dénaturation sans état d’âme.

Le texte d’Ahmed Tazi fait échos à celui de Bessora en peignant une terre asséchée par la chaleur provenant de l’industrie pétrolière. C’est en revenant sur le passé de la famille de Rahal dont le grand-père travaillait dans une raffinerie de pétrole du temps des Français au Maroc que le narrateur rend compte des conséquences subies par l’environnement des années plus tard:

Le bruit de Talsint arriva jusqu'au douar Elhimer, entre Kcébia et Sidi-Kacem, non loin de la gare de chemin de fer, un soir de grande chaleur, une chaleur qui semblait faire fondre le bitume et disloquer la pierre. Dans l’incandescence d’un ciel chauffé par les émanations de la terre nue, gercée par la soif, il y avait comme des traces de la flamme qui s’était arrêtée de bruler en haut de la cheminée, depuis qu’on avait fermé la raffinerie dont la carcasse se laissait deviner à l’horizon, masquée par la brume comme l’épave d’un navire flibustier. (172-173)

La description faite par le narrateur laisse entendre que la sécheresse de la région d'Elhimer est due, ne serait-ce qu'en partie à l'industrie pétrolière qui jadis y était installée. L'excessive chaleur aurait alors une cause humaine. En soulignant la présence de l'épave de la cheminée comme faisant partie du décor, Tazi évoque une idée aussi chère à Bessora, celle des ruines causées par l'exploitation pétrolière. Le narrateur de *Petroleum* mentionne le concept des ruines à travers cette phrase ironique: « Les vestiges du forage de Madiéla, belle œuvre d'art contemporain mise en valeur par le décor naturel de la forêt équatoriale » (65). Les deux romanciers s'investissent dans une littérature de ruines de l'industrie pétrolière pour poser des questions d'ordre esthétique et éthique.

Dans *Petroleum*, la présentation de la région de Ntchengué sur l'île Mandji est une exposition des ruines issues de l'industrie pétrolière au Gabon, non pas pour exhiber une quelconque qualité esthétique, mais pour en montrer les disharmonies avec les paysages naturels et l'immoralité qui sous-tend la politique de l'industrie pétrolière. En plus des vestiges de l'hôtel Mandji, le narrateur fait la peinture des ruines du chantier naval, abandonné par les pétroliers. Le premier élément frappant du chantier naval c'est qu'il est un « avorton » : Le chantier naval est abandonné comme l'hôtel Neng a Mbé Mbé. Mais ce ne sont pas les ruines de ce qui a vécu, c'est l'ébauche de ce qui n'a jamais vu le jour » (316). A peine à l'état de brouillon, mais déjà un projet en fin de vie. Le chantier naval est composé de grandes coques de bois, de dépouilles de canots parmi d'autres débris. Tous ces déchets sont la preuve que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme » comme l'a pensé Rabelais, mais aussi ruine de la nature comme on peut le constater à Ntchengué. Dans ce conflit entre le produit de la science immorale de l'homme et la nature, celle-ci essaie tant bien que mal de reprendre ses droits : « La nature n'a pas délaissé le chantier. Au contraire,

des plantes ont poussé dans les coques fracassées. Des termites ont creusé d'élégants sillons noirs sur le bois » (318). Le lecteur a l'impression que la nature essaie de s'auto-nettoyer et d'effacer les marques de la pollution. C'est le cas du « charmant bateau rongé par la rouille [qui] apparaît au bord de la route [...] Les herbes hautes poussent déjà dedans. Des oiseaux y pondent des œufs que des serpents viennent voler » (277). Mais l'on comprend très vite que toute seule, la nature aura du mal à se régénérer car la pollution est partout présente à Ntchengué, avec notamment les poubelles à ciel ouvert.

Dans le taxi qui la conduit à Ntchengué, Médée constate que la ville est une véritable décharge. On y trouve des carcasses de voitures, de bateaux et des « restes de bus calcinés » (277). Il ne manque plus que la carcasse d'un avion pour compléter la liste comme l'affirme le taximan. Celui-ci explique à Médée les raisons de la transformation de la région en dépotoir public :

C'est pas la voie publique ici : c'est la voie pétrolière. C'est pour ça que les gens on décidé que c'était une poubelle. Oui ! Tout ça là... Tout ce que tu vois là, c'est aux pétroliers. Comme le Cap Lopez, comme la pointe Clairette, comme toute l'île, Ntchengué c'est aux pétroliers. Moi, je m'en fous, je suis du Mali. Et puis je fais le taxi. Jamais je toucherai à cette saloperie... Le pétrole, c'est les excréments du diable. (277)

Ntchengué est devenu une grande décharge industrielle à cause des infrastructures pétrolières. Mais cette situation s'est encore dégradée avec la participation des populations locales de Ntchengué qui n'arrangent pas les choses en versant les ordures sur la publique, mieux, sur la voie privée d'Elf-Gabon. Le taximan l'a bien dit, toute l'île appartient aux pétroliers. Elle est donc domaine privé grâce à l'acte de propriété qu'elle a reçu. En regardant

la pollution du côté des locaux, on serait tenté de se demander comment des personnes décident délibérément de souiller leur cadre de vie. Leurs motivations sont doubles : les populations ne se sentent plus comme faisant partie intégrante de la région. Elles ont été dépossédées de leur terre par la compagnie Elf-Gabon. Dans leur esprit, tout ce qui arrive à cet environnement ne les concerne pas, parce qu'elles se sentent déconnectées de ce lieu. Cette situation rend compte du fait que la responsabilité environnementale découle du lien que les personnes éprouvent ou entretiennent avec leur environnement. Amitav Ghosh établit dans son article « Petrofiction » l'enracinement dans un lieu et la présence du pétrole : « The novel is never more comfortable than when it is luxuriating in a « sense of place, » reveling in its unique power to evoke moods and atmosphere. But the experiences associated with are lived out within a space that is not a place at all, a world that is intrinsically displaced, heterogenous and international» (142). D'autre part, abîmer intentionnellement la région de Ntchengué est une sorte de sanction des populations locales à l'endroit des pétroliers qui les ont spoliées. Ces populations se servent de l'injustice environnementale pour lutter contre une autre injustice environnementale qu'elles ont subie. Dans ce cas, l'injustice environnementale à travers la violence lente causée par la compagnie Elf-Gabon envers la région de Ntchengué, engendre un cycle de destruction environnementale qui ne profite ni aux locaux, ni à l'environnement. Que ce soient les pétroliers ou les locaux, leur délinquance environnementale prend sa source dans le détachement qu'ils ont par rapport à la région. Selon les pétroliers, malgré les actes de propriété qui leur octroient le droit de jouir pleinement de Ntchengué, ils sont conscients que leur relation avec la région n'est que provisoire et que sa réussite dépend du nombre de ressources qu'ils y auront tirées. Pour les locaux par ailleurs, ils ne sont plus que des « squatteurs » sur un terrain qui désormais

appartient à Elf-Gabon. En analysant les comportements des uns et des autres par rapport à « leur » environnement, on se demande s'il faut nécessairement se sentir lié à une région précise pour en être environnementalement responsable ? Comment engager les uns et les autres vers l'intérêt général au lieu d'intérêts particuliers ? C'est une question centrale que Bessora pose et qui est également au cœur du combat environnemental mondial. La pollution de Ntchengué affecte à la fois les locaux et les pétroliers eux-mêmes. Les populations locales continuent de vivre dans cet environnement insalubre et périlleux comme l'indiquent les

panneaux [...] posés à intervalles réguliers qui menacent le promeneur:

Elf-Gabon

DANGER

Conduite de gaz et de pétrole en service

Ne pas creuser, ne pas construire

Ne pas rouler au-delà de cette limite (278)

Ces panneaux sont le signe que les locaux vivent sur une gigantesque bombe, sur une terre empoisonnée. Comment vivre dans un tel environnement lorsque les activités principales sont la pêche et l'agriculture ? Les cours d'eaux courent inévitablement le risque d'être souillés par les déchets provenant de l'industrie pétrolière ou ceux produits par les locaux. Le pêcheur à qui Médée prend des renseignements sur Louise explique la difficulté de faire de l'agriculture sur l'île : « C'est mauvais d'être planteur. Mauvais d'ensemencer la terre dans un pays qui la stérilise » (279-280). Et le narrateur d'ajouter « Car les pétroliers lui jettent des ordures à la figure comme pour lui dire *Inféconde que tu es... Rien de bon ne peut sortir de toi...* Terre décédée, *Wanted Dead* plutôt *qu'Alive* » (280). Les pétroliers quant à eux pensent être à l'abri de cet univers nocif parce qu'ils ont construit leur camp de vacances

huppé pour expatriés à Ozouri, à quelques lieux de Ntchengué, comme si la pollution pouvait être contenue dans des frontières. La violence lente agit comme un tueur sournois. L'exploitation du pétrole est arrivée avec un visage d'ange au Gabon, s'est emparé de la région de Mandji, et le pétrole s'est incrusté dans la terre et les corps des habitants, pour les détruire à petit feu.

Le narrateur de *Pétroleum* raconte l'histoire de Magloire, laborantin à la société de pétroles dans les années cinquante, que le pétrole a complètement possédé :

Lorsqu'on fait le test, son corps baigne dans le brut. Ça gicle de partout. Il sort de là. Il se lave à l'essence. On dit que l'essence fait partir le pétrole. Des cheveux aux orteils, il frotte. Mais le pétrole ne part pas. Et l'essence s'y mélange. Alors il se jette dans la rivière. Se frotte avec du savon pour faire partir et l'essence et le pétrole. Ça ne part pas vraiment. Ça ne partira jamais vraiment. C'est rentré dans sa peau. C'est en lui pour toujours. Magloire aura des démangeaisons toute sa vie. (68)

Ce fragment de texte est l'allégorie du leurre de pétrole qui séduit les hommes et dont les conséquences permanentes ne quittent plus jamais les imprégnés. Magloire baigne dans ce liquide prétendu noble mais celui-ci lui donne une affection cutanée. Le pétrole devient un outil du biopouvoir qui régit les corps des travailleurs à travers un élément de l'environnement. Les effets du pétrole sur le corps de Magloire sont proches de ceux auxquels Rahal fait face dans *Du pétrole*.

Le grand-père de Rahal était un employé dans l'industrie d'exploitation du pétrole dans la région de Sidi-Kacem au temps des Français. Le pétrole n'a rien amélioré dans la vie du grand-père ni dans celle de ses compagnons, mais le pétrole reste le sujet de prédilection

dans la famille. Le narrateur explique : « Mais le pétrole s'était incrusté dans les sillons de sa [Rahal] mémoire, comme si le liquide avait imbibé de térébenthine ses circonvolutions mnémotechniques » (172). L'exemple de Rahal donne à penser à une bio-discipline qui façonne jusqu'aux neurones humains. Rahal, tout comme son grand-père et les autres membres de sa famille ont subi un lavage de cerveau qui les amène à vouer un culte au pétrole malgré la preuve vivante du leurre du pétrole qu'est la vie du grand-père. Le dysfonctionnement des cerveaux favorise une omission des travers du pétrole et une déformation de la réalité qui vise plutôt à une idéalisation pathologique de celle-ci. En plus de modifier sa mémoire et sa capacité de discernement, le pétrole aurait même rétréci la tête et le cerveau de Rahal. Ahad Sateh, le géologue marocain qui s'est attaché à Rahal, le perçoit ainsi : « un homme dévoué et qui était partant pour toutes les corvées, quoiqu'il n'eût pas beaucoup de cervelle dans sa tête de moineau [...] car si l'intelligence n'avait pas été son fort, il la compensait par une honnêteté à toute épreuve et se portait volontaire pour tous les boulots dont personne ne voulait au chantier » (317). Rahal représente le produit du biopouvoir environnemental, entendu comme l'exercice d'un pouvoir sur les corps humains à travers un élément environnemental. Le pétrole a produit chez Rahal un aveuglement face au réel, ce qui a abouti à sur une grande désillusion.

Malheureusement pour Rahal, le pétrole de Talsint ne contribuera pas à sa prospérité. Pire, il trouvera la mort sur le champ pétrolier. Le narrateur décrit les conditions de la mort de Rahal : « La fête avait été endeuillée par un accident aussi bête que tragique. La pression du brut avait éjecté un trépan ou une tige du haut du derrick. Le projectile avait frappé de plein fouet la tête de Rahal qui se tenait pourtant à des dizaines de mètres de la tour de forage » (317). Cette description ressemble à celle d'une exécution par la guillotine après une

condamnation à mort par le pétrole. Face à cette mort, Hallas bellouarda estime que la « divinité » du pétrole « avait exigé du sang pour honorer ses promesses » (318). Le narrateur de *Du pétrole* présente alors l'exploitation pétrolière comme un système cannibale.

Par ailleurs, le narrateur de *Du Pétrole* évoque également la mort tragique de Josh, de son acolyte Kasbaoui et du Sergent Kharoubi, tous carbonisés suite à l'explosion de la voiture bourrée de dynamite que transportaient les deux premiers. La mort de ces trois personnages à la fin du roman lève le voile sur bon nombre de procédés obscurs dirigés par les pétroliers. La mort des trois hommes peut être confondue à un tragique accident. Mais l'on pourrait affirmer qu'il est plutôt question d'un meurtre perpétré par l'industrie pétrolière dans le but de se maintenir en vie. En effet, l'industrie pétrolière s'est servie à la fois de la pauvreté des Marocains et de leurs aspirations au luxe pour écarter le Centre de protection de l'outarde houbara dont les objectifs environnementaux rivalisent et contredisent les leurs. Le stratagème a été pensé depuis les bureaux des pétroliers aux Etats-Unis d'Amérique. La manœuvre consistait en une logique plus ou moins intelligente : transporter les explosifs de l'entrepôt de Bosfor, entreprise chargée de creuser les forages sur les sites pétroliers, pour faire exploser le Centre de protection de l'outarde et faire passer l'explosion pour un accident survenu à la suite d'un cambriolage dans le Centre. Pour accomplir cette tâche malsaine, des Marocains ont été recrutés sur le terrain. Ceux-ci étaient venus à Talsint pour se construire une meilleure vie grâce au pétrole. Mais la majorité parmi eux était prête à passer par des voies sinueuses pour atteindre ses objectifs. La ruse n'ayant pas fonctionné, les convoyeurs de dynamites ont payé de leur vie la recherche effrénée du bonheur en emportant avec eux le Sergent qui voulait les coincer dans leur complot.

La mort brutale de Rahal et de ses compatriotes carbonisés dans l'explosion de la dynamite, qui contraste avec la violence lente que l'industrie pétrolière inflige aux locaux et à la nature, ressemble à celle de Girardet dans *Petroleum*. Les deux auteurs utilisent la mort violente des ouvriers du pétrole, qui relève plutôt de l'événementiel, pour montrer une autre facette des conséquences de l'exploitation pétrolière qui sont surtout lentes et fourbes. Les conditions de la mort de Girardet sont semblables à un feu d'artifice qui explose pour célébrer la mise hors d'état de nuire de tout dissident du système pétrolier. Après l'explosion qui survient sur le navire pétrolier, Girardet est soufflé par la déflagration et son corps ne devient qu'un ensemble de lambeaux de chairs. Le narrateur compare son corps à un « cauchemar de chair et de sang qui tapisse le pied du mur » (80) ou « des amas informes qui glissent comme de la sardine à l'huile » (80-81). Toutes ces morts brutales posent le problème de la sécurité des sites industriels pétroliers.

Si l'industrie pétrolière présente des risques de mort brutale comme nous le présentent Bessora et Ahmed Tazi, qu'en est-il des risques lents, parfois invisibles auxquels sont exposés les populations et l'environnement naturel, sachant que cette industrie manipule quotidiennement des doses importantes de produits chimiques très nocifs. Si le pétrole alimente l'économie et l'influence géostratégique, l'industrie pétrolière elle se nourrit du sang humain pour fonctionner. Les pétroliers s'enrichissent sur la pauvreté et la mort des populations, ainsi que sur la destruction de l'environnement. Les conspirateurs de la destruction du Centre de l'outarde dans *Du pétrole* sont morts suite à l'explosion du trinitrotoluène (TNT) qu'ils transportaient. L'écotoxicologie ¹⁵ de cette substance chimique de type hydrocarbure révèle des dangers importants pour l'homme et l'environnement. Le TNT a des propriétés cancérigènes, mutagènes, sensibilisantes etc. pour

les hommes et les animaux. Le trinitrotoluène présente alors un grand risque de santé publique et environnementale comme le décrit un document d'informations du Département américain de la santé entièrement dédié au profil toxicologique du trinitrotoluène. Le document indique d'immenses effets néfastes sur la santé humaine. Sur le plan environnemental, les effets sont tout aussi importants:

2,4,6-Trinitrotoluene enters the environment in waste waters and solid wastes resulting from the manufacture of the compound, the processing and destruction of bombs and grenades, and the recycling of explosives. The compound moves in surface water and through soils to groundwater. In surface water, 2,4,6-trinitrotoluene is rapidly broken down into other chemical compounds by sunlight. Microorganisms in water and sediment break down the compound more slowly. Small amounts of 2,4,6-trinitrotoluene can accumulate in fish and plants¹⁶. (2)

Le trinitrotoluène est à la fois un tueur rapide en tant qu'explosif, mais aussi et surtout un tueur lent en tant que substance hautement toxique. Il est remarquable de voir dans le texte du département américain de la santé sept occurrences des mots relatifs à la lenteur : l'adjectif « lent » (« slow »), le comparatif « plus lent » (« slower »), l'adverbe « lentement » (« slowly ») ou encore le substantif « lenteur » (« slowness ») qui témoignent de la sournoiserie du polluant qui détruit lentement, mais sûrement. Le narrateur de *Du pétrole* met l'emphase sur les substances polluante de l'industrie pétrolière. Ainsi, Haddioui, convoyeur dans l'industrie pétrolière qui s'expose tous les jours aux dangers des produits toxiques en « transport[ant] des cargaisons d'acide nitrique qui, un jour ou un autre finiraient par

exploser et le réduire en poussière » (85). Le narrateur considère également le pétrole comme « ce calice funèbre d'un chantier mortifère qui tuait d'épuisement et d'emphysème » (93).

Quant au narrateur de *Petroleum*, en plus de parler des conséquences de l'industrie pétrolière telles la pollution et les déformations topographiques, il évoque la déforestation qui précède l'établissement des champs pétroliers. Cette étape est souvent négligée dans les conséquences environnementales et sociales de l'industrie pétrolière. Le Gabon, comme les pays membre du Bassin du Congo dont les forêts tropicales constituent le deuxième poumon de la planète après la forêt amazonienne, est connu pour sa richesse en variétés de bois comme l'Okoumé et l'Adzap¹⁷. Non seulement la forêt gabonaise a constitué le fonds de commerces des colonisateurs qui détruisaient les arbres à des fins commerciales, la forêt a aussi été victime du passage des pétroliers. Ceux-ci se débarrassaient des arbres pendant leurs missions d'explorations du pétrole pour se « frayer du chemin ». Le narrateur raconte l'histoire de Zephyrin, l'autochtone qui participait aux missions d'explorations du pétrole pour montrer que colonisateurs ignoraient complètement la présence des autochtones, leur culture, leurs interactions avec leur environnement, mais aussi l'environnement lui-même. Ces explorateurs « marchent là où personne n'est jamais passé. Du moins, le croient-ils » (60). De plus, ils détruisent les arbres sans tenir compte de la sacralité de certaines espèces et des attitudes à adopter dans la forêt pour ne pas subir les représailles de ses éléments. A ce niveau, le narrateur rentre dans une description magico-réaliste pour faire ressortir les relations qu'entretiennent les populations locales avec la forêt. Malgré les dangers que ses compagnons et lui encourent dans la forêt, Zéphyrin continue son travail de guide de la mission de prospection pétrolière, car pour lui, « le pétrole ça paie bien. Ça paie mieux que le bois. Ça tue, mais ça paie » (63).

Pétroleum de Bessora et *Du pétrole et des outardes* d'Ahmed Tazi s'illustrent comme des romans pionniers de l'Afrique francophone largement consacrés à la critique de l'industrie pétrolière sur le continent noir. Ce chapitre dédié à l'analyse de l'exploitation pétrolière en Afrique dans *Du pétrole* et *Pétroleum* ne se limite pas simplement au pétrole proprement dit. Il suit plutôt les contours de l'industrie pétrolière au Gabon et au Maroc qui affecte les sphères de la vie humaine et environnementale. Les romanciers brisent l'omerta pétrolière en Afrique en mettant à jour l'industrie pétrolière en sur le continent dont les manœuvres étaient jusqu'ici du ressort d'une sacralité inexprimable. Mongo Beti dans *La France contre l'Afrique* s'indignait déjà contre le silence au sein et autour de l'industrie du pétrole en Afrique : Une sombre alliance associant les compagnies françaises Total et Elf-Aquitaine et les dictateurs des républiques francophones productrices de pétrole, avec la bénédiction lointaine de l'hôte de l'Elysée, a fait du pétrole dans ces pays un sujet tabou » (115). De par leur style qui épouse la forme de romans policiers, *Pétroleum* et *Du Pétrole* s'érigent en véritables pétro-fictions¹⁸, mieux, en pétro-polars¹⁹ aux trousses de l'or noir. Dans ce sens, les romans sont des autopsies de l'industrie pétrolière en Afrique qui extirpent du silence des méthodes de fonctionnement qui sont la source d'une injustice humaine et environnementale en Afrique. L'exploitation pétrolière qui s'annonçait comme une manne pour les Africains se révèle finalement comme étant l'origine de plusieurs maux. En analysant les conséquences de l'exploitation du pétrole sur l'environnement, les auteurs s'attardent sur la dégradation du paysage topographique. Leurs descriptions contredisent les conclusions de Claire Dehon qui expliquait l'absence de description du paysage dans la littérature africaine subsaharienne. En effet, dans son essai intitulé *Réalisme Africain, Le Roman Africain en Afrique Subsaharienne*, Claire Dehon affirme que contrairement aux

auteurs français tels qu'Honoré de Balzac, Gustave Flaubert ou encore Emile Zola qui consacrent de longues descriptions du paysage, « les romanciers africains ne cherchent pas à donner du paysage une image photographique» (91). L'affirmation de Dehon s'applique sûrement à des textes dont les préoccupations sont différentes de celles de *Pétroleum* ou de *Du pétrole*. Avec l'évolution de la société et la recrudescence des travers environnementaux, la littérature africaine se métamorphose pour épouser les problèmes de l'heure comme celui du développement durable.

¹ Mami Wata est une déesse des eaux qui est vénérée par les peuples de la Côte ouest-africaine, mais aussi par la diaspora africaine des Amériques.

² Bessora réussit à faire un mélange entre les cultures africaines et la mythologie grecque. En effet le Personnage principal de *Pétroleum* nommée Médée est inspiré du mythe grec qui porte le même nom. C'est également le cas de Jason, l'amoureux de Médée dans le mythe et dans le roman. Bessora s'approprie ce mythe grec en utilisant les personnages (Jason et Médée), certains éléments de la scène (le bateau ou Jason meurt dans le mythe et navire *L'Ocean Liberator* sur lequel Jason travaille et disparaît ensuite dans le roman), pour recréer un monde noir truffé de crime et permettre au lecteur de comprendre cet univers lugubre à travers les voyages de Médée.

³ L'épopée du Mvett retrace l'histoire des peuples Fang et Bété que l'on retrouve dans la région forestière de l'Afrique centrale.

⁴ La connivence et la duplicité sont des traits caractéristiques du système colonial que des écrivains africains ont mis en exergue dans leurs œuvres. C'est le cas de Mongo Beti qui, dans *Le Pauvre Christ de Bomba* montre la collusion entre le Révérend Père Supérieur Drumont, l'administrateur Vidal et le commerçant : « Ils [les Tala] disent qu'il n'y a pas de différence entre un commerçant grec et un prêtre, même pareil au R.P.S. Ils donnent comme preuve les richesses la mission catholique, par exemple, les présents que le R.P.S accepte et le denier du culte. Ils disent que le R.P.S perçoit l'impôt tout comme l'administrateur » (164). Edouard Eliet va souligner cette complicité entre le missionnaire et l'administrateur colonial dans *Panorama de la littérature négro-africaine*, lorsqu'il affirme : « La loi de 1905 qui, en métropole, prévoyait la séparation de l'Eglise et de l'Etat, n'a jamais été appliquée aux colonies. Ainsi le prêtre et l'administrateur vont nécessairement représenter deux aspects de la colonisation, deux faces d'une même injustice, d'une même civilisation » (158).

⁵ http://www.lexpress.fr/actualite/societe/justice/la-confession-de-le-floch-prigent_492602.html

⁶ Le terme « nombril » est récurrent dans *Pétroleum*. Les nombrils proéminents de Jason le cuisinier du navire pétrolier, et de son oncle sont des détails qui ne manquent pas d'attirer l'attention du narrateur.

Médée est devenue une obsédée du nombril saillant depuis qu'elle est tombée sous le charme de Jason.

⁷ Les hôpitaux des grandes endémies en Afrique sont des produits de la médecine coloniale française. Ce sont des hôpitaux qui ont été construits dans le cadre des politiques d'éradication des maladies endémiques comme la lèpre, l'onchocercose et la tuberculose.

⁸ *Chercheurs d'ère* est la maison d'édition où a été publiée la version française du livre de Timothy Mitchell dont le titre original est *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*.

⁹ Plusieurs livres, articles et films ont été produits ces dernières années sur le thème de la Françafrique. On peut citer pour exemple, François-Xavier Verschave. *La Françafrique : le plus long scandale de la République*. Paris : Stock, 1998. François-Xavier Verschave. *Noir silence : qui arrêtera la Françafrique ?*. Paris : les Arènes, 2000. Sayouba Traoré, Kangni Alem, Abdourahman A. Waberi (et al.), *Dernières nouvelles de la Françafrique*. La Roque d'Anthéron : Vents d'Ailleurs, 2003. Patrick Benquet. *Françafrique*, (film) Paris : Compagnie des Phares et Balises, Paris, 2010, 2x80' (DVD)

¹⁰ Robert Bourgi est un avocat français né au Sénégal et qui agit en successeur de Jacques Foccart dans les relations Françafrique. Il était l'avocat des anciens présidents africains tels Omar Bongo du Gabon et Laurent Gbagbo, l'ancien président déchu de Côte d'Ivoire.

¹¹ Le triangle Elf/France/dirigeants locaux gabonais peut être mis en parallèle avec le commerce triangulaire. La différence majeure entre les deux systèmes triangulaires c'est que les esclaves qui sont au cœur du commerce triangulaires sont remplacés dans la pétrocratie par le pétrole. Cette ressource renfloue les caisses d'Elf-Gabon, maintient le monopole de la France au Gabon et enrichit la poignée de dirigeants locaux impliqués dans le système. Par ailleurs l'on constate que dans les deux commerces, les Occidentaux demeurent les grands bénéficiaires au détriment de l'Afrique, pourvoyeuse permanente de ressources (naturelles et humaines).

¹² Le modèle pyramidal d'Elf-Gabon s'assimile à celui de la Cité modèle qu'examine Platon dans *La République*. Dans le schéma platonicien, les différents types d'argiles sont remplacés par les parties du corps. Ainsi la tête est constituée des philosophes qui mènent la société, en dessous, on retrouve les guerriers qui sont le cœur et à la base, se trouvent les artisans et les commerçants qui représentent le ventre de la société.

¹³ Quelques textes importants de Georges Montandon qui traitent de la question de race et de classification : *La race, les races. Mise au point d'ethnologie somatique*, Paris: Payot, 1933 ; *Comment reconnaître le Juif ?*. Nouvelles Éditions Françaises, 1940.

¹⁴ 1934 est l'année où a vu le jour le premier forage d'Elf-Gabon à Madiéla.

¹⁵ L'écotoxicologie est une discipline qui allie écologie et toxicologie. Elle analyse les effets polluants des substances chimiques sur l'homme et sur l'environnement.

¹⁶ "Toxicological Profile for 2,4,6-Trinitrotoluene", U.S. Department of Health and Human Services, Public Health Service, Agency for Toxic Substances and Disease Registry (<http://www.atsdr.cdc.gov/toxprofiles/tp81.pdf>).

¹⁷ C'est le nom que les Fang de la région de l'Afrique central donnent à une variété d'arbre particulièrement immense. L'Adzap est aussi un arbre sacré que l'on retrouve régulièrement dans la tradition orale comme dans l'épopée du Mvett par exemple.

¹⁸ "Petrofiction" est un néologisme de Amitav Gosh qui est apparu dans son article « Petrofiction : The Oil Encounter and the Novel » dans lequel il évoque la difficulté pour la littérature d'exprimer les réalités autour du pétrole. Selon Gosh, « The truth is that we do not yet possess the form that can give the Oil Encounter a literary expression ». Cette assertion faite en 1992 est moins valable car il y a de plus en plus d'intérêts littéraires pour le pétrole, mais en ce qui concerne particulièrement les méthodes pour aborder cette question, elles n'existent pas encore.

¹⁹ Les deux romans prennent la forme du roman policier. *Petroleum* plonge le lecteur dans les oléoducs suite à la mort d'Etienne Girardet qui déclenche une enquête pour comprendre l'origine du décès de cet ouvrier syndicaliste. Cette mort est donc un prétexte pour percer les mystères de l'industrie pétrolière au Gabon. Quant au roman d'Ahmed Tazi, c'est vers la fin du roman qu'une enquête est déclenchée pour piéger le groupe qui fomenté un coup contre le centre de protection des outardes. Dans les deux cas, le coupable des problèmes environnementaux et sociaux est le système d'exploitation du pétrole.

Chapitre 4: Le (sous)développement durable en Afrique dans

Les marchands du développement durable de Assitou Ndinga

Le sous-développement n'est pas seulement économique contrairement à l'opinion fort répandue. Mais il est aussi et surtout culturel.

- René Philombe, *Bedi-Ngula l'ancien maquisard*.

Depuis le Rapport Brundtland¹, le développement durable fait partie des leitmotifs de la société contemporaine. La « verdisation » des domaines de la société devient très souvent un prétexte pour utiliser, et parfois de manière abusive, le concept de « développement durable ». Ainsi, les politiques se l'approprient à des fins égoïstes. Il en est de même pour les industries et les firmes qui utilisent des labels « écologiques » qui indiqueraient leur participation au développement durable. Celui-ci devient alors une sorte de packaging qui permet d'écouler des marchandises, quelles qu'elles soient.

Le développement durable, en tant que sujet central n'est pas très courant en littérature africaine. Cependant, l'on peut citer par exemple le roman *Vénus de Khalakanti* de la Camerounaise Angèle Kingué qui fait la peinture des femmes comme chantres et artisanes du développement durable. Par ailleurs, le Sénégalais Aliou Ndiaye dans sa pièce de théâtre intitulée *A World of Violence Through African Eyes* (2009) met en scène des animaux dans un premier tableau et des hommes dans le second pour aborder des questions telles la violence écologique, la sauvegarde de la planète, et le développement durable. Ce dernier thème constitue le point central du roman *Les marchand du développement durable*.

L'écrivain Congolais Assitou Ndinga dans son roman intitulé *Les marchands du développement durable* se penche sur la question du développement durable en Afrique

comme l'indique très bien le titre de son ouvrage. *Les marchands* c'est l'histoire de Donadiou, un « développementaliste » suisse, en mission dans la République de Coto en Afrique et plus principalement, à Cotovillage, une région forestière. La mission de Donadiou consiste à implanter le développement durable dans cette zone où Pygmées et Bantous se côtoient et vivent plus ou moins en harmonie avec leur environnement. Appuyé par des organismes occidentaux, Donadiou essaiera « d'éduquer » les populations de Cotovillage au développement durable par l'introduction de nouvelles habitudes de vie dans l'espoir de préserver les richesses forestières de la région. *Les marchands* c'est aussi l'histoire de Lenga, un Cotois qui se bat pour un véritable développement de sa région, et dont les pensées et les actions vont à l'encontre de ceux du camp Donadiou. En somme, le roman c'est l'histoire de tout un peuple, d'un continent qui est victime de ses richesses, des divisions internes, des manipulations, des politiques qui tendent à homogénéiser le monde.

Si Assitou Ndinga s'attaque très spécifiquement à la question du développement durable en Afrique, cela ne résulte pas d'un fait du hasard. En effet, l'auteur se retrouve dans son élément en tant que biologiste et fonctionnaire dans plusieurs organismes² chargés de la gestion forestière. De plus Ndinga est l'auteur de trois ouvrages³ spécialisés sur le sujet des forêts en Afrique Centrale. L'essayiste congolais met à contribution son expérience professionnelle dans *Les marchands* afin d'établir une critique des projets de développement durable en Afrique. Le roman de Ndinga amène à se poser plusieurs questions : y a-t-il un modèle de développement durable ? Quels sont les dessous de l'aide au développement ? La mauvaise gouvernance est-elle l'apanage des Africains ? Quelles sont les rapports entre les politiques de développement importées et les réalités africaines ? Quelle est la place des locaux dans les projets de développement ?

Dans ce chapitre, je postule que les projets de développement durable en Afrique tels que décrits par Ndinga dans *Les marchands* sont en net décalage avec les réalités africaines. En effet, le concept de « développement durable » qui fait figure « d’emballage » pour certains projets de développement en Afrique recèle en lui-même plusieurs ambiguïtés dans son application. La première ambiguïté réside dans le flou de sa définition qui n’est pas toujours aisée à comprendre. De plus, la pratique du développement durable dans le roman de Ndinga laisse apparaître des contradictions avec les théories qu’elle prêche. L’Afrique semble exclue de l’équation du développement durable que voudrait résoudre les organismes internationaux, pourtant, l’on sait que la marche pour un meilleur épanouissement des Africains ne se fera qu’avec eux.

Ce chapitre sera le lieu de décryptage des contradictions et ambivalences liées au développement durable dans *Les marchands* d’Assitou Ndinga. Pour ce faire, il s’inspirera de certaines théories sur le développement en Afrique, notamment celles d’Aminata Dramane Traoré et d’Axelle Kabou. Ces essayistes respectivement malienne et camerounaise sont en accord pour une reconsidération du concept de développement en Afrique. Mais en examinant les ambiguïtés du développement durable en Afrique, ce chapitre suit également les idées de Homi Bhabha à travers le concept d’ambivalence du discours colonial. Dans ce chapitre, il s’agira de l’ambivalence du développement durable que les développementalistes présentent avec une langue fourchue. Le projet de développement durable qui est brandi comme la voie royale vers l’émancipation est prend dans la pratique des formes de projet d’assujettissement des locaux. Les conditions d’aide au développement durable ressemblent à celles d’un pays sous domination coloniale, dans la mesure où le pays sous aide est contraint de faire abstraction de son indépendance pour suivre les injonctions des précieux

donateurs. Dans l'analyse de *Les Marchands* de Ndinga, l'ambivalence représentera l'écart, la différence entre les implications théoriques du développement durable conçues par les pourvoyeurs de fonds et d'idées et son applicabilité/application dans la société africaine. Le chapitre examinera les différents aspects socio-politiques et environnementaux qui, mis ensemble, constituent le système de développement durable.

Qu'est-ce donc le développement durable?

Il faudrait commencer par la définition du développement lui-même. Il en existe plusieurs variantes, du moins en ce qui concerne le classement des pays. Ainsi on a : « développés », « sous-développés » et « en voie de développement ». Tous ces termes qui traduisent les différents niveaux dans la hiérarchie mondiale amènent à se poser la question de la définition du développement.

Selon Jean-Marie Albertini, c'est un processus complexe qui a trait tant aux aspects économiques qu'aux aspects sociologiques, psychologiques et politiques de la vie en société. « Le développement suppose l'apparition d'un monde nouveau et non la grossissement quantitatif de ce qui existe déjà » (254). Si la définition d'Albertini relève la complexité du concept de développement, elle occulte complètement le volet environnemental. Notons que le côté environnemental du développement commence effectivement à entrer dans les discours après le sommet de Brundtland en 1987, or le livre d'Albertini date de 1981. D'où la notion de développement durable, encore plus récente qui souligne justement la nécessité du compartiment environnemental. Dans *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Wolfgang Sachs détermine un impératif de cohabitation entre les notions de développement et celle de durabilité. Il explique: «No development without sustainability; no sustainability without development [...] Development emerges rejuvenated

from this liaison, the ailing concept gaining another lease on life» (29). Sachs insiste sur l'imbrication des deux concepts, cette affirmation ne facilite pas la compréhension des deux notions.

Comme le développement, le développement durable est donc difficilement définissable. Il est présenté comme un type de développement, c'est-à-dire de croissance qui tient en compte différents aspects (politiques, économiques, sociaux et environnementaux) mais se différencie des autres développements dans la mesure où il met l'accent sur la pérennité des ressources, sur le souci accordé aux générations futures.

Dans *Les marchands*, Donadieu, qui est censé apporter le développement durable aux Cotois, se trouve incapable d'expliquer à ces derniers ce que c'est que ce don qu'il leur apporte. Lorsque la question lui est posée à maintes reprises par les habitants, il balbutie des réponses en s'attardant surtout sur ce que le développement durable n'est pas. Dans un échange avec Motambo, le chef de Cotovillage qui veut en savoir plus sur la mission de Donadieu dans sa région, il ne ressort que des contre-définitions:

S'attendait-il à cette question ? Ou celle-ci l'a surpris ? Donadieu hésite à se prononcer, finalement il parle:

- Chef, je suis venu ici pour faire exécuter un projet de développement démocratique, participatif et durable... Un projet de développement durable ce n'est pas la construction des routes, ce n'est pas...
- Donadieu, intervient le chef. Ça, vous l'avez déjà dit. Dites-nous comment allez-vous nous développer [...]
- Chef, le développement durable ce n'est pas...

Eclats de rires et réactions de la foule. (20)

Plus loin dans le roman, Donadieu avoue à Lenga, un jeune Cotois, de manière explicite, son ignorance de la définition du développement durable : « [...] tu sais le développement durable est difficile. D'ailleurs, personne ne sait ce que c'est. A Cotovillage, notre projet sera un projet de démonstration » (36). Ces propos de Donadieu exposent une réelle contradiction dans le projet qu'il mène à Cotovillage. D'une part, le projet est creux, puisque nul ne sait en quoi il consiste exactement et d'autre part, il est tout de même appliqué. Il en découle logiquement que le projet de développement durable cache un autre projet qui est en réalité la vraie mission de Donadieu dans ce pays de l'Afrique équatoriale.

Dans la pratique, le narrateur, sur un ton ironique, peint les contradictions entre le discours de préservation environnementale qui est prêché par Donadieu et les pratiques. La mission de Donadieu pourrait se résumer en ces termes : « préserver la république de Coto des Cotois ». Les développementalistes de Cotovillage n'ont jamais su donner une définition à leur projet. Mais entre leur discours et leurs œuvres sur le terrain, on est force de dire que le projet de développement durable de Donadieu use de la technique de camouflage pour atteindre ses objectifs non avoués. Il se camoufle derrière le manteau vert de la durabilité pour assujettir l'environnement cotois et les Cotois eux-mêmes.

Développement durable, société et politique

Le développement est ou devrait être une émancipation pluridimensionnelle d'une région, or elle devient une annexion de pays concernés à travers les structures globales et l'aide que ces dernières leur octroient. Assitou Ndinga dans *Les marchands* critique à la fois la conception du développement des pays africains par les organismes internationaux, de même que des pratiques sociales locales qui constituent de véritables freins au développement. La notion du développement en Afrique n'est pas une question récente,

encore moins nouvelle. Mais ce qui intéresse dans ce chapitre c'est de voir comment le sujet est transposé et analysé par la littérature.

Dans son ouvrage intitulé *Le viol de l'imaginaire*, Aminata Dramane Traoré a une vision particulière du développement en Afrique. L'activiste et altermondialiste a la conviction que le véritable développement de l'Afrique doit passer par une appréciation par l'Africain de sa propre personne. Ceci revient à faire une auto-appréciation pour aboutir à un repositionnement dans le monde. Elle explique :

Aminata Dramane Traoré dans *Le viol de l'imaginaire* : Nous revenons de loin. L'esclavage et la colonisation ont consisté à nous détruire de l'intérieur, à tuer la confiance que nous nous devons d'avoir de nous-mêmes. La décolonisation ne nous a pas permis de nous reconstruire à l'intérieur et de l'intérieur. Et comment y parvenir à présent lorsque les maîtres du monde nous somment de nous reconnaître en tant que pauvres parmi les pauvres et de poursuivre les dangereuses mesures qu'ils nous prescrivent. (39)

Cette idée est reprise par Ndinga dans *Les marchands*. L'auteur congolais ne se limite pas à la seule présentation des actions étrangères comme source du sous-développement africain. Ndinga dément le mythe de la solidarité africaine. En effet, la solidarité est constamment brandie comme une marque de fabrique africaine. Il est vrai que dans plusieurs cultures de l'Afrique, la vie en communauté est privilégiée et encouragée, l'entraide entre les membres de cette communauté devient alors vitale. Mais ce mode de vie qui promeut l'interdépendance entre les hommes liés par des valeurs communes n'est pas l'apanage de l'Afrique. Mais ce que Ndinga montre dans *Les marchands* ce sont les comportements sociaux qui minent la cohésion sociale africaine. Notons que dans le roman, le nom du pays

où se déroule l'action n'est pas mentionné. L'action se passe dans la république de Coto et particulièrement à Cotovillage. Le narrateur donne quelques indices sur le lieu. Ces noms fictifs révèlent au moins trois possibilités : la république de Coto, rimerait plus avec Congo. Mais de quels Congo s'agit-il ? L'une des marques de l'espace est la présence de la forêt dite primaire, or celle-ci est retrouvée à la fois au Congo et en République Démocratique du Congo. Il y a également des allusions à la langue Lingala dans le texte qui n'aide pas vraiment le lecteur à déterminer le cadre spatial avec précision car cette langue se parle dans ces deux pays séparés par le fleuve Congo. Par ailleurs, tous les pays partageant la région du Bassin du Congo se reconnaîtraient dans l'histoire de *Les Marchands* surtout en ce qui concerne les questions forestières. L'absence de nom de lieu identifiable dans le monde réel marquerait également le désir de l'auteur de concevoir l'espace de fiction comme un microcosme de l'Afrique, notamment par l'analyse des problèmes relatifs à la gestion des ressources naturelles africaines et l'intervention d'organismes occidentaux.

Par ailleurs, tout au long du roman, le narrateur montre à travers certains personnages dont Toto est le prototype, l'inhabilité de certains Africains à avoir confiance en eux-mêmes et de se prendre en charge. Justin Toto, directeur du projet de Donadieu, est un véritable valet de celui-ci. Le comportement de Toto, « homme sans vergogne et sans profondeur » (52), ainsi que celui de Marguerite Ngala, « chargée des alternatives à la viande de brousse » (52) est signe que l'Africain ne s'est pas encore réinventé, en continuant de vivre dans l'espace et en jouant le rôle qui lui a été assigné par le colonisateur. Il existe encore des débris importants de l'asservissement psychologique de l'ancien colonisé qui continuent d'être à l'œuvre. Toto et Marguerite symbolisent l'Afrique, « éternel écolier » (80), « éternel enfant » (101) qui a besoin de suivre et d'être suivi par ses parents pour survivre. C'est en quelque

sorte l'idée que voulait diffuser Hegel dans *La raison de l'histoire* lorsqu'il écrivait que « L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans rien avec le reste du monde ; c'est [...] le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est envoyée dans la couleur noire de la nuit » (47). Hegel peignait une Afrique vivant en marge de l'histoire et nécessitant le concours de l'Occident pour l'y inscrire. Or la réinvention de l'Africain passe par son affranchissement intérieur. Axelle Kabou décrit ce processus comme le fait de « bouter l'ancêtre gaulois ou britannique hors des espaces mentaux » (143). Ndinga met en scène des personnages qui se trouvent en face de deux ennemis : un ennemi interne qui est l'intériorisation du complexe d'infériorité et un externe qui est l'ancien colonisateur et ses politiques sans cesse renouvelées d'oppression. Mais à côté de ceux qui ont choisi de vivre en « mimic men », il existe des Cotois qui acceptent parfois de payer le prix fort pour sauvegarder leur indépendance et dignité.

Plusieurs Cotois à l'instar de Lenga, qui fascine Donadieu par son intelligence, sont réticents à l'idée de l'initiation d'un projet de développement durable à Cotovillage. Ainsi, dans la salle d'attente qui jouxte le bureau de Donadieu, Lenga se livre à un monologue :

Il pense que si [l'univers] est en danger, Cotovillage ne l'est pas. Ici, au cœur du bassin du Congo, la terre n'a pas changé depuis des siècles. Il y a eu l'ère du cacao, mais il y a longtemps, les plantations, ne rapportant plus rien, ont été abandonnées. La forêt a repris son règne. Aucun Cotois n'a l'ambition ni l'envie ou les moyens d'ailleurs d'exploiter le bois à des fins commerciales.

(36)

Dans sa réflexion, Lenga laisse apparaître son incompréhension de la vanité du projet de Donadieu. Lenga exprime son inutilité à Cotovillage, une région qui selon lui, reste encore à

son état primaire. Paradoxalement, le point de vue de Lenga est corroboré par Donadieu qui questionne sa présence à Cotovillage.

C'est à ce niveau que le narrateur de *Les Marchands* fait ressortir une des caractéristiques de la mondialisation qui est appliquée dans le projet de développement durable de Cotovillage : il s'agit de l'homogénéisation, du souci d'expansion d'une culture unique. La vulnérabilité écologique de certaines régions du monde est-elle suffisante pour expliquer le quadrillage de la planète entière ? C'est la question que se pose le narrateur en transcrivant les pensées de Donadieu. Après la mort de Motambo, chef de Cotovillage, qui aurait été *mangé* par chef Kakou selon certaines rumeurs, Donadieu commence à avoir peur pour sa propre vie. Mais cette peur semble le mener sur les rails de la raison, car pour la première fois, il remet en cause sa présence à Cotovillage:

Pourquoi est-il venu à Cotovillage ? Quel besoin ? Quelle urgence ? On peut admettre que le développement durable soit nécessaire. Mais Cotovillage est-il réellement demandeur du projet dont il est le Conseiller technique principal ? Les procédés d'utilisation de l'énergie, d'exploitation du bois ou de transformation de la matière sont uniformes partout à travers la planète. Mais doit-on pour autant imposer partout la même façon de manger, la même façon d'aimer, la même façon de faire l'amour, les mêmes saints, les mêmes religions ? Les bons sentiments signifient-ils la négation d'autres passions, d'autres rêves ? Pourquoi croire que les résistances des Cotois au projet sont forcément liées à un déficit d'éducation relative à l'environnement ? Pour la première fois de sa carrière, Donadieu est tenté de percevoir les contraires, de voir et d'accepter les réalités qui l'environnent. (51-52)

Cette suite de questions que le narrateur omniscient capte des pensées de Donadieu représente le cœur même de la politique de sauvetage de Cotovillage. Ces pratiques contradictoires, ces « aides » déplacées ont été décriées par certains écrivains africains⁴. D'ailleurs Donadieu « considère [désormais] le projet comme une vulgaire source de revenus » (52). C'est cette colonisation déguisée en aide qu'Axelle Kabou expose dans son livre au titre provocateur *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, non pas pour inciter les Africains à être hostiles au développement, mais à un type de développement qui ne sied pas aux réalités sur le terrain. Comme son nom l'indique mal, Donadieu n'est donc pas un don de Dieu aux Cotois, mais plutôt un promoteur d'une culture qui vise la domination de Cotovillage. Ainsi, pour protéger les animaux de la forêt contre les habitudes « non durables » des Cotois, Donadieu instaure le « projet de substitution de la viande de bœuf au gibier » piloté par Marguerite (55). Ce projet, ridicule, vise à aligner les habitudes alimentaires des Cotois à celles dites universelles, comme pour élever les Cotois du rang de « sauvages » à celui de « civilisés » (59). Donadieu explique à ses collaborateurs cotois:

Se former au développement durable dans notre contexte exige qu'on renonce à la consommation du gibier. Donc, l'une des choses que je crois, qui pourrait vous faire passer pour un acteur émérite du développement durable, c'est d'arrêter de consommer la viande de brousse. L'acte de ne plus en consommer témoigne de votre inscription dans la culture du développement durable. (58)

Si Cotovillage continue d'être très riche en ressources animales, végétales et minérales, c'est dire que les cultures côtoises ont en elles des éléments qui favorisent leurs préservations. L'accès à la culture du développement durable signifie pour Donadieu aux Cotois de renoncer à leurs cultures, de renoncer à leur être. L'instauration d'une culture

unique soutenue par le projet de Donadieu est reflétée par la langue qui est utilisée dans le roman. En effet, le Conseiller technique principal utilise de manière récurrente des expressions de la langue anglaise, qui dans la majorité des cas frisent le ridicule, étant donné leur contexte déplacé. Par exemple, l'expression « Progress Report », mis en exergue par le caractère italique, revient plusieurs fois dans le roman. Ce carnet de route tenu par Donadieu est un lieu de collection d'informations saugrenues. Dans son Progress Report, il justifie la nécessité pour le village de se procurer d'une vache et d'un taureau « parce que ces animaux, mis ensemble, mis dans un enclos, peuvent copuler et mettre bas plusieurs veaux ; ce qui permettrait de fournir de la viande de boucherie au village » (54). De plus, les séances de « brainstorming » auxquelles se soumettent Donadieu et ses collaborateurs consistent à « s'enferme[r] dans une salle de réunion » (84, 89) et d'en sortir après avoir couvert le mur de papiers sur lesquelles sont mentionnées les « prescriptions ». Il y a également l'expression « Fund Raising » qui revient plusieurs fois (77, 80). Par ailleurs les communications des organisations internationales comme le World Forest Organisation (WFO) sont faites en anglais avec des traductions françaises montrent bien sur le plan linguistique l'hégémonie et l'universalisation de la langue anglaise. Transposées sur le plan culturel en général, l'hégémonie et l'uniformisation se manifeste dans *Les marchands* par l'initiation des Pygmées à la consommation des denrées alimentaires occidentales à l'instar du *Big Mag* et du *Coca Occidental*, non seulement pour les éduquer, mais aussi pour préserver leur forêt contre la chasse d'animaux sauvages. C'est ce que Donadieu grave dans son Progress Report:

Au cours des prochains mois, le projet fera décréter de mesures pour protéger ces ressources naturelles contre les Cotois, véritables menaces pesant sur elles,

acquerra un taureau, commencera à produire des « produits de substitution » aux spécimens de la faune et de la flore sauvages. (73)

Lorsque le sous-projet de substitution du gibier par la viande de bœuf échoue parce que Donadieu et ses hommes n'ont pas pu approvisionner le village en bœuf, il est remplacé par « le Programme Rat » qui lui, ne mène finalement nulle part. Ce projet de transformation des Cotois est donc un échec.

Par ailleurs, la bonne gouvernance qui est un des traits caractéristiques du développement durable est longuement critiquée par *Les marchands*, non pas parce qu'il n'est pas important, mais parce que les institutions mondiales censées promouvoir cette gestion transparente et honnête ne prêchent pas par le bon exemple. Les gouvernants locaux de la République de Coto eux-mêmes suivent les pas de leurs collaborateurs étrangers. Même si Donadieu voudrait restreindre sa tâche au domaine environnemental, il n'en demeure pas moins que pour qu'on parle véritablement de développement durable, il faudrait que celui-ci respecte ses piliers qui sont également socio-politiques, notamment la bonne gouvernance. La bonne gouvernance est une expression générique qui renvoie à l'art de gérer de manière efficace et transparente une structure ou une nation. L'expression est très usitée ces derniers temps avec la mode du développement durable. En Afrique, il concerne le plus souvent l'éducation des dirigeants à la démocratie et au progrès - politique, social et économique.

La décentralisation prônée par la bonne gouvernance est absente de la politique et des pratiques des donateurs et des auteurs du développement durable de Coto. Les décrets sont signés et appliqués à Coto après des séances de « brainstormings » à huis clos entre initiés. Manolo, le responsable en charge de la foresterie de l'OMF, effectue une mission à Cotovillage pour apporter son appui au projet en cours. Paradoxalement, il retourne de sa

mission sans visiter le Parc national de Coto pour lequel il a effectué le déplacement. Il n'a pas eu non plus l'opportunité « de parler avec les Cotois, hormis les employés du projet de nationalité cotoise, le gestionnaire de l'hôtel *Majestic* ainsi que les restaurateurs » (85). Ce mode opératoire réflexif est une marque de l'accaparement du pouvoir qui est contraire à la décentralisation recommandée par la politique de la bonne gouvernance.

Le narrateur souligne aussi une absence criarde d'éthique au sein de l'OMF qui est contrôlée par la République landoise. Lenga, le jeune côtois recruté au début du projet dans le village en tant qu'assistant de Donadieu, n'adhère pas aux politiques floues du projet. Il s'abstient de devenir comme Toto, « une marionnette au cerneau de renard » (88). De plus, il est soupçonné, notamment par Donadieu, de s'aligner derrière les idées anti-développementalistes de sa mère Mabouéré. Il est finalement exclu du projet par le Directeur général de l'OMF à cause de « simple litige de travail » qui n'aura pas plus d'explication. Ce sont toutes ces transactions relevant du mauvais fonctionnement et de la mauvaise gestion de l'OMF et de ses projets qui amènent Lenga à conclure: « Est menteur celui qui soutient que la mal gouvernance est l'apanage des administrations et des palais africains » (88). Lenga, qui tout au long du roman apparaît comme un des porte-parole du narrateur critique ouvertement, à ses risques et périls une institution puissante sur laquelle s'appuient les organisations et le gouvernement local.

L'on ne compte plus les conférences et séminaires visant à enseigner la bonne gouvernance en Afrique. Mais toutes ces rencontres demeurent au niveau de la théorie et rien ne change sur le plan concret. D'une part, ces séminaires vains sur la bonne gouvernance en Afrique favorisent plutôt la pérennité des structures bien rigides de la corruption, du clientélisme et des malversations de toutes sortes qui sévissent sur le continent. Wangari

Maathai, dans *The Challenge for Africa*, exprime clairement que l'un des problèmes fondamentaux qui gangrènent le continent est la mauvaise gestion des nations par des leaders incompetents. Elle déclare : « I have no doubt that independent African states would have made far more progress if they had been guided by leaders motivated by a sense of service to their people and who therefore practiced better governance, creating opportunities for people to prosper » (25). D'autre part, les organismes internationaux, supposés mentors des pays en voie de développement en matière de démocratie et de gestion transparente, s'illustrent comme de véritables hypocrites dont le comportement ne reflète en aucun cas les sermons.

Ndinga dans son roman ne culpabilise pas l'ancien colonisateur comme étant l'unique source des problèmes auxquelles l'Afrique fait face. Il dénonce aussi les pratiques d'Africains qui participent aux freins de l'essor du continent. Ces pratiques sont par exemple le clanisme et le tribalisme qui représentent des foyers d'incohésion sociale. La présence sur le continent ou plus particulièrement dans les pays africains de plusieurs clans ou groupes ethniques fait partie de la diversité et de la richesse du continent. Malheureusement, ces atouts peuvent se transformer en inconvénients lorsqu'ils deviennent source de conflits. Avec l'administration des frontières pendant la période coloniale, les ethnies se sont retrouvées divisées et parfois forcées de cohabiter avec d'autres dans le même pays. Le narrateur peint les habitants de la république fédérale de Coto comme n'étant pas naturellement solidaires. Au contraire, il sévit dans cet espace une atmosphère de déchirement qui empêcherait toute appréciation valable de l'autre. Le narrateur explique la situation de la république de Coto:

Du reste, qu'y a-t-il d'étonnant ? Puisque là, tout est « primitif et sauvage » ; puisque là, au nom de la solidarité tribale, on danse avec les trompettes et les tam-tams pour célébrer un « frère » dépourvu de sentiment national mais

parvenu au poste de Ministre ou de Président de la république à la faveur de crimes de sang. (119)

C'est donc au manque du sentiment national, c'est-à-dire à l'absence d'appartenance et de responsabilité par rapport à une nation que Ndinga s'attaque. En présentant les relations conflictuelles entre les Bantou et les Pygmées, les premiers se sentant supérieurs aux seconds, le narrateur dénonce un certain essentialisme qui débouche très souvent sur des rivalités.

Le développement est un processus qui devrait commencer de l'intérieur. Il devrait alors mobiliser une dynamique endogène parce que le but premier c'est la région concernée et ses habitants. Mais le projet de développement durable initié par Donadieu dans *Les marchands* présente une forme de « développement » tournée vers l'extérieur. En effet, Donadieu, ses proches collaborateurs et les organismes internationaux tels l'Organisation Mondiale des Forêts (OMF) et le programme mondial pour le Développement (PMD) s'érigent en secouristes du développement en Afrique. Comme le titre du roman l'indique, ces « philanthropes » sont des « marchands du développement durable ». Ainsi le développement durable ou simplement le développement apparaît comme une marchandise qui peut être préfabriquée ailleurs et exportée.

Ce qui est intéressant à ce niveau, c'est la récurrence dans le discours des « développementalistes » de l'expression « approche participative » (15, 27, 78) et « projet participatif » (57) pour faire entendre leur volonté d'associer les populations locales au processus de développement. Mais ces expressions qui sont brandies comme des slogans sont en fait creux. Car la réalité sur le terrain révèle bien qu'il s'agit du contraire. Il existe certes des ressortissants locaux qui font partie de l'équipe de Donadieu. Mais ils sont pour la

plupart des marionnettes du système mis en place par les étrangers. Sur le terrain, la mission de développement se positionne comme une entreprise où sont mises en applications des recettes de développement fabriquées à l'étranger. A plusieurs reprises dans le texte, le narrateur appelle les méthodes de développements des « prescriptions » (28) pour marquer l'étrangeté des populations de la république de Coto face à ces changements qui pourtant les concernent plus que quiconque. Il explique l'exclusion des locaux du projet de Donadieu : « Les démarches préliminaires, sans doutes, ont été nombreuses, mais Donadieu les a prises sur lui de sorte que tous les autres, les chefs et les populations ne savent rien, ni où les choses en sont, ni ce qui se fait réellement. Ils ne savent même pas très bien ce que ce projet donnerait » (28).

Tous les Cotois ne participent pas au suivisme qui caractérise certains personnages de ce village du cœur de l'Afrique. Mabouéré par exemple, la mère de Lenga, symbolise la femme avertie. Depuis l'arrivée de Donadieu à Cotovillage, elle a été parmi les courageux et l'une des rares à confronter directement le Conseiller technique principal par rapport à son projet. Dans sa première confrontation avec Donadieu, elle émettait déjà des soupçons d'homogénéisation de la mission du Suisse. Après lui avoir expliqué l'objet de sa mission, elle répond à Donadieu:

Nous sommes développés, nous mangeons déjà à notre suffisance, maintenant vous voulez que notre développement soit durable, que nous pensions à la prospérité. [...] Pourquoi voulez-vous que nous élevions des animaux sauvages, pourquoi voulez-vous que nous mangions de la viande fade, que nous labourions nos terres comme vous, que nous semions nos graines comme vous ? [...] Voulez-vous que nous soyons tous des Suisses ? (31)

Contrairement à l'image traditionnelle et stéréotypée de la femme africaine qui est marginalisée et soumise, Ndinga peint dans *Les marchands* Mabouéré incarnant la femme forte, intelligente et dynamique⁵. Avec son fils qu'elle prend sous son aile et à qui elle donne constamment des conseils, Mabouéré est le symbole de leadership⁶ de l'Afrique nouvelle. Celle qui a compris « les dures épreuves de l'Histoire (la traite négrière, la colonisation, les guerres civiles, la pauvreté, l'endettement, etc.) » (150) et s'en sert comme point de départ des nouvelles relations. Elle connaît l'histoire de la colonisation et se préfère se méfier d'un étranger « versatile et [dont] on ne connaît pas [le] vrai projet » (42). La mère de Lenga reste sceptique quant au projet du développement durable mené dans son village. Face aux multiples échecs de Donadieu et de son équipe, « Mabouéré est navrée. Elle [qui] sait de longue date [...] que Donadieu ne fera pas advenir le développement durable à Cotovillage » (71). Elle est aussi consciente du fait que le projet est mené sans la participation des locaux. D'où cette phrase qui revient dans le texte sous forme de refrain : « On nous développe durablement » (88), ou encore « sacrée OMF, elle développe durablement Coto ! » (104). Mabouéré refuse d'intégrer la notion de « sous-développement » que Donadieu souhaite imposer à sa région. Notons que Mabouéré n'est pas un cas isolé dans le roman. Assitou Ndinga fait de son texte un lieu où les femmes africaines, rurales, ont la possibilité de faire entendre leurs voix, en tant que citoyennes. A la fin du roman, les personnages féminins (Mémona, Rita et Madeleine) qui interviennent font preuve de leadership extraordinaire en cherchant les voies et moyens pour se soustraire du contrôle des étrangers et assurer à leurs familles un épanouissement dans le respect de leurs moyens et de leurs cultures.

En donnant la parole à ces femmes, Ndinga met en avant le génie féminin et leur place déterminante dans le véritable développement des régions de l'Afrique. La

démocratisation de la parole s'étend dans le texte par les nombreuses assises qui ont cours dans le roman. Hormis les réunions des développementalistes qui se passent très souvent à huis-clos, le lecteur assiste aux multiples réunions entre le chef, son peuple et les développementalistes, entre Lenga et sa mère, entre Lenga et les femmes du village, et même entre créatures féeriques de la fin du roman qui s'entretiennent sur le développement de Coto. Coincés, piégés dans un projet qu'ils ne comprennent pas véritablement, ces petites gens de la société cotoise n'ont pas perdu la parole et c'est à travers elle qu'ils comptent retrouver le chemin du développement véritable. Ces débats qui ont cours généralement en plein air, viennent réhabiliter l'arbre à palabre africain, symbole de distribution de la parole, de démocratie et de participation collective. Dans *The Algebra of Infinite Justice*, Arundhati Roy exprime justement la nécessité de la contribution collective, sans distinction du niveau d'expertise, dans les problèmes vitaux qui concernent l'humanité:

It is vital to deprofessionalize the public debate on matters that vitally affects the lives of ordinary people. It is time to snatch futures back from the 'experts'. Time to ask, in ordinary language, the public answer [...] Frankly, however trenchantly, angrily, persuasively or poetically the case of many, who is demanding public information, asking for a public explanation. (87)

C'est dans le même ordre d'idées qu'Axelle Kabou insiste sur l'importance de considérer les Africains et de les connaître pour ne pas courir le risque de passer outre leurs véritables préoccupations : « [...] les analystes du sous-développement économique de l'Afrique ont souvent préféré manier des chiffres et des statistiques, quantifier des performances, plutôt que d'observer les Africains et les écouter » (39). Selon Roy et Kabou,

la parole du peuple est importante pour régler les problèmes qui le concernent et tout « développement » en dehors de leur participation n'est que sous-développement.

Développement durable et environnement

Sur le plan écologique, le développement durable renvoie à une croissance fondée sur la préservation d'un environnement sain et agréable pour les populations futures. La philosophie environnementale du concept de développement durable est concentrée dans cet adage selon lequel « nous n'héritons pas de la terre de nos ancêtres, nous l'empruntons à nos enfants ». Ce proverbe est en effet un appel à l'éco-citoyenneté, c'est-à-dire au sens de responsabilité de chaque individu vis-à-vis non seulement de son lieu de vie, mais de la terre en général. Le développement durable prône donc l'utilisation rationnelle des ressources, ce qui implique quelque part leur préservation. Il ne signifie ni privation, ni gaspillage. C'est une recherche d'équilibre d'interactions avec le monde qui nous entoure.

Le roman de Ndinga est une fenêtre ouverte sur les contradictions du développement de la république de Coto mis en place par le Suisse Donadieu et ses acolytes. La mission de Donadieu à Coto se résume dans sa volonté de sauver la forêt qui en danger. Mais ses pratiques, ainsi que celles des personnes qui constituent son équipe vont à l'encontre de cette sauvegarde de la forêt. Le projet de Donadieu est un mélange de bricolage, d'improvisation et de navigation à vue comme l'aurait pensé Axelle Kabou. Le projet n'a réellement aucune politique, aucune feuille de route. L'improvisation de Donadieu l'amène à ordonner « le déboisement et le dessouchement de trois hectares de forêt » (85) pour la construction d'un aéroport dans le village, afin que ses partenaires puissent atterrir directement sur le sol de Cotovillage. L'aéroport qui a sûrement coûté une fortune sur le plan économique, a été très cher pour l'écosystème. Cet « éléphant blanc » n'a malheureusement servi que le temps du

défilé des partenaires de Donadieu dans le village. La piste d'atterrissage est finalement vouée à l'abandon parce qu'il ne sert pas aux locaux. Ces derniers auraient voulu voir construire des routes et des écoles (86). Le décalage entre les réalisations de Donadieu et les attentes de la population est très manifeste. Pis encore, le projet favorise secrètement l'abus des ressources naturelles à travers des projets obscurs qui ne sont révélés qu'à la fin du roman.

Le lecteur attentif a compris depuis l'ouverture du roman *Les marchands* que le projet de développement durable n'était qu'un leurre. Mais il restait difficile de s'attendre à une participation directe à la destruction de la biodiversité. En effet, Donadieu s'est lié d'amitié avec les responsables du gouvernement de Coto avec qui il pensait travailler en accord. Or Son Excellence, le Ministre des Eaux et des forêts qui appuyait le projet de développement durable et qui est à l'origine de la création du parc national de Cotovillage est également à la tête d'une entreprise forestière. C'est grâce à son chauffeur, Vieux Gando, que ce « jardin secret » est dévoilé. On assiste ainsi à une histoire invraisemblable du sapeur-pompier pyromane. Vieux Gando, conducteur de bulldozer, a été envoyé par son chef le Ministre des Eaux et des Forêts pour couper du bois dans le parc national de Cotovillage qui pourtant a été placé pour garantir la protection de sa biodiversité. Le bois récolté servira à l'industrie pétrolière, mais l'endroit terrassé servira de base d'exploitation pétrolière par une compagnie étrangère qui, très riche, a déjà versé des sommes considérables sur les compte du pays » (145).

Donadieu semble stupéfié par ce massacre écologique qui ne laisse aucun répit à la terre. Sur un ton ironique, le Chef Kakou (de Cotovillage) lui pose la question suivante : « Comment faites-vous pour que votre travail produise l'effet contraire à celui que vous

recherchez ? » (142). Mais ce qui demeure étonnant et contradictoire, c'est le silence complice de Donadieu qui, après l'épisode du pillage du parc, organise une réunion sur « l'exploitation forestière à impact réduit ». Son Excellence le Ministre des Eaux et des Forêts est invité ouvrir les travaux et est grandement remercié par Donadieu pour sa disponibilité. Aucun mot n'est prononcé sur les pratiques écocides du Ministre. Au contraire, Donadieu qui trouve que l'atelier a été un succès, transmet son rapport à l'OMF. Certains fonctionnaires de l'OMF, au courant de la duplicité du personnage du ministre, trouvent des points de convergence et des points positifs aux deux projets. Pour eux, les deux projets participent à la fois à « la conservation de la biodiversité alliée à la lutte contre la pauvreté » (146) car l'exploitation pétrolière prévue compte créer de nouveaux emplois dans le village.

Le narrateur fait voir dans cet épisode que tout le projet de développement durable de Coto est une mascarade et ceci parce que les populations elles-mêmes ne comprennent rien et ne se sentent pas concernées par lui. Par exemple, le classement du parc national n'a aucune signification pour les riverains qui continuent d'y mener leurs activités (145). Comme le chauffeur de bulldozer, les populations y pratiquent la chasse et le fruit de cette activité est revendu sur les marchés. Par ailleurs, les chefs Kongo et Kakou qui montrent leur désarroi face à l'exploitation du parc, se rangent rapidement dans les rangs de l'idéologie dominante dès qu'ils obtiennent la promesse d'être « indemnisés » par le ministre.

D'autre part, les organismes internationaux qui soutiennent le projet de préservation des forêts de Coto sont au courant des combines de certains membres influents du projet mais ne réagissent pas pour mettre fin à tous les trafics pour une meilleure avancée de Coto. Ainsi, le Dr. Irwin Ericson, le directeur de Forest Institute, fait savoir à travers une lettre qu'il est au courant que Toto, directeur du projet de conservation de la biodiversité, est également

propriétaire d'une société d'exploitation forestière. Après la réception de cette lettre, Lenga la transmet à L'OMF, pour informer la hiérarchie de la situation kafkaïenne qui prévaut dans les rangs du projet de développement durable de Coto. Quelques temps après, contre toute attente, Lenga est évincé du projet et Toto obtient une promotion à un poste supérieur.

Même la nature semble protester à l'arrivée de Donadieu dans le village, flairant peut-être des conséquences négatives pour elle. Le narrateur raconte que

[l]es bêtes sauvages, se rendant compte de la présence de Donadieu, deviennent de plus en plus irresponsables, éléphants piétinant les champs de manioc, potamochères déterrants les patates, chimpanzés étrangement excités, copulant à même le hangar, cercocèbes volant les bananes, serpents grouillant, tourterelles se penchant sur les branches inclinées des avocatiers. (24-25)

Le projet de Donadieu non seulement « exotise » l'Afrique, mais il contribue aussi à déraciner les populations locales de leur terroir. Ce projet ressemble plus à une entreprise de sous-développement qu'à autre chose. Tel que le roman aborde la question, la mission de développement durable que s'assignent les organismes internationaux vis-à-vis de l'Afrique porte les stigmates de la mission civilisatrice, à l'exception que la mission civilisatrice devient une mission « naturalisante », une « mission de naturalisation ». Ce type de relation qui s'impose de plus en plus entre l'Afrique et l'Occident, recèle en lui deux éléments clés: contrôle et encadrement. Contrôle dans le sens de la surveillance de l'Afrique, mais aussi le souci de conserver le continent noir en un lieu permanent d'exotisme. La perception occidentale de l'Afrique est résumée dans la description qu'Hélène, l'assistante du Directeur général de l'OMF, fait de Cotovillage ou elle aimerait séjourner : « La forêt primaire, dit-elle, les éléphants partout... le rhinocéros... le zèbre... le crocodile... la girafe... le chimpanzé...

le gorille... les singes... l'éternel été...c'est fantastique Coto» (80). Cotovillage, ici microcosme de l'Afrique, serait donc ce jardin d'Eden à préserver pour les escapades des plus financièrement nantis ou en mal d'exotisme. Faut-il conserver l'Afrique dans son « état de nature » pour préserver sa riche biodiversité et développer un éco-tourisme ou alors faut-il comme les nations développées passer par la phase d'abus de la nature pour accéder au développement technologique et économique ? Telle est la question cruciale qui se pose aujourd'hui en Afrique en ce qui concerne le développement durable.

Plusieurs sont sceptiques quant à l'idée de la préservation de la biodiversité en Afrique et son apport dans le développement du continent. Le scepticisme de ceux-ci peut être validé simplement en regardant de très près le comportement des pays les plus industrialisés. A titre d'exemple, la Chine et les Etats-Unis, tête de proue des pays les plus industrialisés et premiers émetteurs en gaz à effets de serre, se sont abstenus de ratifier le protocole de Kyoto visant à réduire les émissions de gaz à effets de serres et par conséquent les causes du changement climatique.

Il est vrai que la peinture d'Hélène représente une image-clichée de l'Afrique. Même si elle dispose d'une riche biodiversité, il n'en demeure pas moins que les régions qui ont pu conserver le mieux cette richesse le doivent aux populations soucieuses de leur protection et de leur respect. C'est justement contre la destruction de cette richesse naturelle que les auteurs comme Assitou Ndinga écrivent. D'autre part, les pays de l'Afrique constituent ce qui est appelé les « pays non développés » ou encore par souci d'euphémisme « pays en voie de développement ». L'Afrique est alors à la croisée des chemins. Elle se situe à une ère où elle doit se positionner dans le monde, en prenant part au développement des nouvelles technologies notamment. Or, la préservation de la « nature » africaine ressemble plus à une

volonté d'enfermer l'Afrique dans une sous-culture, de la priver du développement technique et de mieux la cerner. Cette politique d'ingérence dans la vie des Etats sous le couvert de la « préservation de la planète », Wolfgang Sachs la nomme « global ecocracy » dans son ouvrage intitulé *The Development Dictionary: A Guide to knowledge as Power*. Dans *Les marchands*, « Où a-t-on vu que les ressources naturelles ont jamais été sources de progrès et de bien-être pour les Cotois ? » (24).

Les Alternatives au développement durable

Compte tenu de ses résultats et de ses conséquences désastreuses sur les populations et l'environnement de Coto, le projet de développement durable de Donadieu a montré ses limites. Six années après le début du projet de Donadieu, Cotovillage s'est déboisé et les problèmes sociaux n'ont cessé de s'accroître : « Le village est riche en ressources naturelles, mais les individus meurent chaque jour de paludisme, de sida, de luttés intestines ou de malnutrition » (121). Le narrateur s'indigne devant le paradoxe de Cotovillage où cohabitent pacifiquement richesse et pauvreté. Ses propos donnent matière à réfléchir sur ce type de développement qui ne profite pas aux populations, mais les esquite plutôt. La déclaration du narrateur indique indirectement que le projet de développement de Donadieu marginalise les priorités cotoises. La gestion durable des forêts est un problème secondaire pour eux. Même si leur gestion n'est pas parfaite, elle montre ses preuves de durabilité par la présence continue de la forêt dite primaire, malgré la croissance rapide de la population dans la région. La meilleure émancipation des Cotois doit passer par la considération de plusieurs autres réalités. C'est dans cette perspective que Les Nations Unies ont déterminé les Huit Objectifs du Millénaire pour le développement:

- 1- La réduction de l'extrême pauvreté et de la faim
- 2- Assurer l'éducation primaire pour tous
- 3- Promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes
- 4- Réduire la mortalité infantile
- 5- Améliorer la santé maternelle
- 6- Combattre le VIH/sida, le paludisme et d'autres maladies
- 7- Assurer un environnement durable
- 8- Mettre en place un partenariat mondial pour le développement

Bien que très idéalistes, ces objectifs de développement élaborés par l'Organisation des Nations Unies et qui sont supposés être réalisés d'ici l'année 2015, prennent en compte tous les domaines. C'est dire que le développement c'est un assemblage cohérents de tous ces aspects/ objectifs. Les domaines politiques, économiques et sociaux sont liés à celui de l'environnement. On ne saurait alors parler de développement sans durabilité environnementale⁷.

L'échec du projet de Donadieu était prévisible à cause du manque de clarté dans sa présentation, ses multiples contradictions et de son hypocrisie. Une bonne partie de la population cotoise semble s'opposer au développement durable de Donadieu. Quelles pistes compte-t-elle emprunter ? Quelles sont les alternatives au développement durable que le roman de Ndinga essaie de proposer ?

Le roman *Les marchands* est incontestablement un texte partisan. Par la voix du narrateur dont le ton parfois varie entre incisivité et ironie par rapport aux pratiques de l'équipe de Donadieu, ainsi que les activités de certains personnages, Assitou Ndinga propose une autre façon de concevoir le développement en Afrique. Pour le plan d'action,

afin que ce projet alternatif réussisse, il faudrait qu'il se serve à la fois des erreurs du projet Donadieu et de comportement conflictuels des Cotois, qu'il soit endogène et qu'il s'inspire des us locaux. Les piliers de ce développement alternatif sont contrairement à l'acception commune, des ressortissants de la plèbe. Parmi eux, l'on peut compter Lenga, sa mère Mabouéré, et d'autres femmes de Coto : Madeleine, Judith, Rita, Mémona.

Au début du roman, le narrateur présente Mabouéré comme faisant partie d'un groupe de « Cotoises particulièrement fières, courageuses et jalouses de leur indépendance [et dont la devise était] « *Ne jamais se laisser marcher sur les orteils* » (24). De plus, il mentionne aussi l'existence d'une Ligue de femmes cotoises dont Mémona, était ancienne Vice-Présidente. La présence des associations de femmes dans le village bien avant l'arrivée de Donadieu est significative. Ce n'est pas le projet de Donadieu qui leur donne un pouvoir de participation à la vie communautaire comme le « programme Rat⁸ » dirigée par Mme Von Kunzhout et qui emploie essentiellement les femmes cotoise, « doit permettre à celles-ci de se hisser au rang de femmes occidentale » (91). Ont-elles réellement besoin de ce type d'ascension? Du débat entre Lenga et les femmes du village, il ressort que le « programme Rat » auquel elles sont associées depuis deux ans ne leur apporte rien de nouveau. Elles possèdent déjà un savoir-faire et ont besoin pour sa mise en pratique d'un appui matériel et humain qui soit à la hauteur de leurs priorités. Cette aide devrait aller au-delà des discours redondants de Mme Kunzhout⁹ et des dons de simples houes et machettes.

En définitive, *Les marchands du développement durable* comme son nom l'indique bien, est un texte sur les aventures de ceux qui font du développement une marchandise. L'action du roman qui se passe en Afrique permet de comprendre que les Africain sont forcés de faire partie de ce commerce qui n'est pas présenté comme tel. Ils le prennent pour

un don, en ignorant qu'ils devront donner quelque chose en retour. Les ressources naturelles africaines représentent malheureusement la monnaie d'échange. Ce roman engagé envers la cause environnementale de l'Afrique est un appel lancé à la fois aux Africains et aux non Africains¹⁰. Le message aux Occidentaux est de cesser d'avoir un pseudo regard de pitié vis-à-vis de l'Afrique. Aux Africains, le roman révèle que les politiques de développement durables actuelles sont des « fictions » et qu'ils doivent s'inspirer de leur savoir-faire pour un véritable développement durable « made in Africa ».

¹ Le Rapport Brundtland a été publié en 1987 par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, organisme des Nations Unis, sous la direction du Norvégien Gro Harlem Brundtland. Ce rapport qui a pour titre « Our Common Future » est a permis de populariser la notion de « développement durable », notamment à travers la définition qu'elle lui donne : «Le développement durable est un mode de développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. »

² Il a été Maître-Assistant à l'Université Marien N'Gouabi (1983-1994), Conseiller au Ministère congolais de l'Economie forestière (1985-1988), Directeur de la Conservation de la Faune (1988-1991), Chargé de programme de l'UICN-Union mondiale pour la nature (1991-1994), Directeur Régional pour l'Afrique centrale de l'UICN (1995-2000), Secrétaire Général du Processus de Brazzaville (1996-2000), Manager d'Oxfam International (mai-décembre 2005) et Consultant International (de juin 2000 à mai 2005 et de décembre 2005 à maintenant). <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=1533>).

³ *Conservation forestière en Afrique centrale et politique internationale : Le processus de Brazzaville en échec*. Paris : L'Harmattan, 2001 ; *Dominations et résistance de l'Afrique Centrale : changement et enjeux*. Paris : L'Harmattan, 2002 ; *Gestion des forêts en Afrique Centrale : avec ou sans les concernés*. Paris : L'Harmattan, 2005.

⁴ La Sénégalaise Fatou Diome dans *Le ventre de l'Atlantique* dénonce fermement les politiques d'aide. La narratrice explique que les aides sous formes de produits alimentaires (le riz) et d'installations technologiques (les pompes à eau), octroyées respectivement par la France et le Japon ne répondent pas aux réalités des populations de l'île de Niodior. Pour elle, grâce à leur travail, ces populations vivent dans l'autosuffisance alimentaire. Elle discrédite d'autre part la présence des pompes à eau pour alimenter la population en eau potable, ceci parce que l'eau est omniprésente sur l'île et présente une très bonne qualité grâce au filtrage naturel qu'elle subit en passant à travers le sable fin.

⁵ Notons qu'Assitou Ndinga dédie le roman à sa mère. Il n'est donc pas étonnant que le personnage de Mabouéré, la mère de Lenga, occupe une place de choix et revêt des caractéristiques particulières.

⁶ Dans son ouvrage *The Challenge for Africa*, Wangari Maathai définit le vocable "leadership" comme suit: "Leadership is not simply a matter of filling the top positions in a government, institution, or private business. Nor is it a quality restricted to the ambitious, the elite, the politically gifted, or the highly educated. In fact, leadership can be demonstrated by those who are marginalized and poor as much as by those who have had all the privileges that society has been able to bestow on them. Indeed, not every person in a leadership position is truly a leader" (111).

⁷ La dépendance entre le développement et la durabilité a été au cœur de la vie et de l'activisme et l'œuvre de Wangari Maathai qui a toujours démontré le lien entre les deux notions. Dans *The Challenge for Africa*, elle explique que « What happens to the ecosystems affects everything else » et que la gestion de nos écosystèmes est le reflet de notre développement global. (240)

⁸ Le programme Rat a été mis en place pour l'élevage des rats comme produits de substitution aux viandes d'animaux sauvages.

⁹ Mme Kunzhout n'est introduite dans le projet de développement durable que pour lui épargner l'oisiveté, elle qui a suivi son mari, partenaire de Donadieu. Il est donc tout à fait compréhensible que son interaction avec les femmes de Cotovillage dans le cadre de l'absurde « programme Rat » soit médiocre. Elle n'a pas été formée pour diriger, mais essaie tant bien que mal de singer son rôle de leader.

¹⁰ Les multiples notes de bas de pages, les traductions du lingala au français, rappellent les textes africains écrits pendant la période coloniale dont l'auditoire principal visé était occidental.

Conclusion

Il y a quatre ans, exactement le 7 janvier 2008, je recevais une réponse à un courriel d'un éminent chercheur américain dans la filière de l'écocritique. Une partie de la lettre exprimait la surprise de savoir qu'une Camerounaise s'intéresse également à la critique littéraire environnementale. Le chercheur disait alors: "We are delighted to see a scholar in your part of the world working in ecocriticism". Cette réaction n'est pas surprenante car à cette époque, la filière était presque exclusivement anglo-américaine. Quatre années plus tard, la situation n'a pas radicalement changé, mais l'on peut observer une évolution positive, quoique encore faible. Le monde francophone en général, francophone africain en particulier, reste encore à la marge de la critique littéraire environnementale. Ce travail visait entre autres objectifs à participer à l'essor d'une écocritique africaine en se servant de la littérature africaine de langue française comme base. Il contribue alors à exposer les littératures africaines et francophones, en leur attribuant une voix sur la scène du discours sur l'environnement ; car si l'on veut parler de globalisation du mouvement écocritique, il faudrait bien que toutes les régions du monde soient représentées et leurs opinions prises en compte.

Cette recherche sur l'environnement dans les littératures d'Afrique francophone visait à montrer la participation des structures globales dans la représentation et la gestion des éléments environnementaux en Afrique. Il n'est certes pas nouveau de dire que l'environnement africain est une grande source de convoitise de la part des puissances étrangères, depuis la période impériale jusqu'à l'ère de la mondialisation. Fort est de constater que le regard et le rôle des structures – colonialisme, néocolonialisme, Françafrique, mondialisation - sur l'environnement africain n'a pas réellement changé en

termes d'objectif : l'Afrique est d'abord perçue et traitée en tant que creuset de ressources naturelles. On a l'impression que l'histoire se recycle. Les dénominations des structures changent, mais les aspirations demeurent les mêmes.

Il est intéressant de constater que la grande majorité des auteurs étudiés établissent clairement et plus ou moins longuement un lien entre la situation environnementale présente de l'Afrique et l'histoire coloniale et néocoloniale du continent. Les auteurs ne dédouanent pas leurs frères africains dans leurs œuvres, mais pointent plus les dirigeants d'un doigt accusateur. Tous s'accordent sur l'idée selon laquelle l'environnement africain est un miroir de la gestion politique, économique et sociale défectueuse au sein des pays, et entre ces pays et l'Occident. Les auteurs montrent tous les imbrications entre les différents domaines de la vie et l'environnement. Pour eux, l'environnement n'est pas en dehors de nous, mais est en constante interaction avec nous et ce même malgré nous. Il ressort de ce travail que l'environnement africain reste la pierre angulaire des relations entre l'Afrique et l'Occident. Ses attraits, son degré de convoitise dicte les politiques qui sont adoptées dans les autres domaines de la vie des pays africains. Un autre objectif de cette recherche visait également à trouver des pistes d'analyse des textes en rapport avec l'environnement en explorant une écocritique postcoloniale africaine.

L'écocritique en tant que approche artistique/littéraire et en tant que mouvement est encore jeune, elle l'est encore plus pour la littérature africaine. Une écocritique africaine est donc encore à inventer. Des chercheurs comme Rob Nixon, William Slaymaker et bien d'autres ont fait le constat de l'absence de l'Afrique dans le discours écocritique. De nos jours, ceux qui se préoccupent du sort de l'Afrique dans l'écocritique sont « malheureusement » encore non Africains, Américains en l'occurrence. Il ne s'agit pas de

nier le travail de fond qui a été effectué par ces chercheurs, mais plutôt de lancer un appel aux Africains eux-mêmes afin qu'ils participent à la discussion et fassent entendre leurs points de vue.

Compte tenu de cette invisibilité de l'écocritique africaine, l'une des difficultés de ce travail de recherche a été de trouver un modèle duquel s'inspirer pour analyser les textes du corpus. Mais cette situation a offert l'opportunité de conjuguer les données écocritiques déjà disponibles aux réalités du continent africain pour commencer un dialogue. Ainsi, dans mon étude des textes, j'ai utilisé et suggéré des pistes d'analyse des textes africains à la lumière de l'écocritique. Par exemple, en explorant la question du pastoralisme dans *Douceurs du bercail* d'Aminata Sow Fall et *Vénus de Khalakanti* d'Angèle Kingué, je suis arrivée au constat selon lequel, le pastoralisme dans ces romans et dans bien d'autres textes africains pourrait être lu à travers les jumelles du parcours initiatique que l'on retrouve dans le conte traditionnel africain. Ces contes qui font parties de l'éducation et de l'imaginaire de ces auteurs influencent leur création. Par ailleurs, je propose le concept d'éco-ubuntu, inspiré de « ubuntu », concept philosophique des traditions africaines et qui promeut l'interdépendance entre les hommes. Le préfixe « éco » vient simplement étendre cette interdépendance à tous les éléments de la nature. L'éco-ubuntu reflète donc la corrélation entre l'homme et son milieu et efface les barrières entre eux, de même que tout élément d'hierarchisation. Ces pistes de lectures constituent une plateforme pour un début de conversation sur une écocritique africaine. Etant encore dans son état de bourgeonnement, le bourgeon de l'écocritique africaine, encore fragile aura besoin d'une attention particulière - par une participation des Africains eux-mêmes, par la mise en place des concepts d'analyse appropriés, par l'exploration des thèmes variés comme ceux relatifs aux changements

climatiques, alors, pourra-t-on enfin parler d'une éclosion de l'écocritique africaine. Mais par-dessus tout, il est capital de pouvoir réaliser ou aider à réaliser des projets concrets sur le terrain, car à quoi servirait un débat livresque sur la nature si les hommes ne changeaient pas leurs comportements vis-à-vis d'elle ?

Bibliographie

Corpus

Bessora. *Petroleum*. Paris: Denoël, 2004.

Kingué, Angèle. *Vénus de Khalakanti*. Bordeaux: Ana Editions, 2005.

Ndinga, Assitou. *Les marchands du développement durable*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Nganang, Patrice. *La Terre de Café* in *Les Dernières Nouvelles du Colonialisme* (Collectif).
La Roque D'Anthéron: Vents d'Ailleurs, 2006.

Sow Fall, Aminata. *Douceurs du Bercaïl*. Abidjan: Nouvelles Editions Africaines, 1998.

Tahzi, Ahmed. *Du pétrole et des outardes*. Paris: Séguier, 2011

Essais

Albertini, Jean-Marie. *Mécanismes du sous-développement et développement*. Paris: Editions
Ouvrières, 1981.

Armbruster, Karla, and Kathleen R. Wallace. *Beyond Nature Writing: Expanding the
Boundaries of Ecocriticism*. Charlottesville: University Press of Virginia. 2001.

Ashcroft, Bill, Griffith Gareth, and Tiffin Helen. *The Empire Writes Back*. London and New
York: Routledge, 1989.

Augé, Marc. *Non-Places: An Introduction to Supermodernity*. London and New York: Verso,
2008.

Bachelard, Gaston. *The Poetic of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate
Places*. Boston: Beacon Press, 1994.

Beale, Walter. *A Pragmatic Theory of Rhetoric*. Carbondale and Edwardsville: Southern
Illinois University Press, 1987.

- Bel Hadj, Lofti. *L'Afrique et son capital carbone : la forêt au secours de la planète*. Paris: Res Publica, 2010.
- Benabé, Jean, et al. *Éloge de la créolité/ In Praise of Creolness*. Paris: Gallimard, 1993.
- Beti, Mongo. « Camerounais, votre pétrole f... le camp ! » *Peuples Noirs, Peuples Africains* 12, 1970.
- . *La France contre l'Afrique : retour au Cameroun*. Paris: La découverte, 2006.
- Branch, Michael P., Rochelle Johnson, Daniel Paterson, and Scott Slovic. *Reading the Earth: New Directions in the Study of Literature and the Environment*. Moscow: The University of Idaho Press, 1998.
- Branch, Michael P., and Scott Slovic. *The ISLE Reader: Ecocriticism, 1993-2003*. Athens/London: The University of Georgia Press, 2003.
- Brière, A. Eloise. *Le Roman Camerounais et ses Discours*. Paris : Editions Nouvelles du Sud, 1993.
- Brown, Lester R. *L'Etat de la Planète*. Paris: Worldwatch Institute, 1989.
- Budd, Michael. « Delight in the Natural World: Kant on the Aesthetic Appreciation of Nature » in *British Journal of Aesthetics*, Oxford University Press, 38, 3 (1998): 233-250.
- Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- . *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Caminero-Santangelo, Byron, et Garth Myers. *Environment at the Margins: Literary and Environmental Studies in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2011.

- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston and New York: First Mariner Books Edition, 2002.
- Cazenave, Odile, et Patricia Cel  rier. *Contemporary Francophone African Writers and the Burden of Commitment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
- Chami, Felix, Gilbert Pwiti, et Chantal Radimilahy. *People, Contacts and The Environment in the African Past. Studies in African Past 1*. Dar Es Salam: DUP, 2001.
- Chemain, Roger. *L'Imaginaire dans le Roman Africain*. Paris: l'Harmattan, 1968.
- . *La ville dans le Roman Africain*. Paris: l'Harmattan, Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1981.
- Chemain, Roger, et Arlette Chemain-Degrange. *Panorama Critique de la Littérature Congolaise Contemporaine*. Paris : Présence Africaine, 1979.
- Chevrier, Jacques. *Anthologie Africaine : Poésie*. Paris: Hatier, 1988.
- Christ Carol P. "Margaret Artwood: The Surfacing of Women's Spiritual Quest and Vision": *Signs: Journal of Women and Society*, 2.2. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Clark, Timothy. *Deconstruction, Environmentalism and Climate Change: The Oxford Literary Review*, 32.1. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Commoner, Barry. *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*. New York: Alfred Knopf, 1971.
- Conway, Gordon, and Edward Barbier. *After the Green Revolution: Sustainable Agriculture for Development*. London: Earthscan Publications LTD, 1990.
- Cooper, Marilyn. "The Ecology of Writing" in *College English*, 48.4 (April 1986): 364-375.
- Crosby, Alfred. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion from Europe, 900 -1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- Crux, Azucena: "Cultivating Famine: In Search of the Miracle Seed" in Gary Backhaus and John Murungi: *Ecoscapes: Geographical Patternings of Relations*. Oxford: Lexington Books, (2006): 38-55.
- Daniel J. Martin. "Lynching Sites: Where Trauma and Pastoral Collide" in Merrill Ingram Annie et al. *Coming into Contact: Explorations in Ecocritical Theory and Practice*. Athens: University of Georgia Press, (2007): 93-9.
- De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1984.
- Dehon, Claire L. *Le Réalisme Africain. Le Roman Francophone en Afrique Subsaharienne*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Diop, Birago. *Les Contes D'Amadou Koumba*. Dakar : Présence Africaine, 1961.
- Deloughrey, Elizabeth, and George Handley. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Cary: Oxford University Press, 2011.
- Descartes, René. *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Extraits des méditations métaphysiques*. Paris: Garnier Frères, 1960.
- Drewal, Henry John. *Sacred Waters: Arts for Mami Wata and Other Divinities in Africa and the Diaspora*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- Edwards, Nathalie: " "La terre ne ment pas" Aminata Sow Fall's *Douceurs du bercail* as Bildungsroman": in Debra Popkin: *Francophone Women Coming of Age: Memoirs of Childhood and Adolescence from France, Africa, Quebec and the Caribbean*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishers, (2007): 51-62.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1975.

- Ferry, Luc. *Le Nouvel Ordre Ecologique*. Paris: Grasset, 1992.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. Victoria: Penguin Books, 1996.
- Gaard, Greta. *New Directions for Ecofeminism: Toward a more Feminist Ecocriticism*. ISLE, 17: 1. Oxford University Press, Summer 2010.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism: The New Critical Idiom*. Oxon: Routledge, 2004.
- Gifford, Terry. *Pastoral*. London: Routledge, 1999.
- Glissant, Edouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- Glotfelty, Cheryl, and Harold Fromm. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens/London: The University of Georgia Press, 1996.
- Gordon, David. *Nachituti's Gift: Economy, Environment, and Society in Central Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 2006.
- Ghosh, Amitav. "Petrofiction: The Oil Encounter and the Novel": Incendiary Circumstances: A Chronicle of the Turmoil of our Times. New York: Mariner Books, (2007): 138-151.
- Griffin, Susan. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*. New York: Harper and Row, 1980.
- Halpérin, Jean, et Georges Levitte. *Mémoire et histoire : données et débats*. Paris: Denoël, 1986.
- Harlow, Barbara. *Resistance Literature*. New York, Methuen, 1987.
- Harrison, Paul. *The Greening of Africa: Breaking Through in the Battle for Land and Food*. London: Earthscan Publications LTD, 1987.

- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990.
- . *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Cambridge: Blackwell Publisher Ltd, 1996.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington and Indianapolis: University of Indiana Press, 1995.
- Heise, k. Ursula. "Local Rock and Global Plastic: World Ecology and the Experience of Place" *Comparative Literature Studies* 41.1 (2004): 126-152.
- Huggan, Graham, et Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge, 2010.
- Jell-Bahlsen, Sabine. "The Concept of Mammywater in Flora Nwapa's Novels": *Research in African Literatures*, 26. 2, *Flora Nwapa* (Summer 1995): 30-41.
- Kabou, Axelle. *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris: L'Harmattan, 1991.
- Kamto, Maurice. *Le Droit de L'Environnement en Afrique*. Vanves: Edicef/Aupelf, 1996.
- Kane, Mohamadou. « Sur l'histoire littéraire de l'Afrique subsaharienne francophone », *Études littéraires. L'institution littéraire en Afrique subsaharienne francophone* 24.2 (Automne 1991): 9-28.
- Killingsworth, Jimmie, and Jacqueline Palmer. *Ecospeak: Rhetoric and Environmental Politics in America*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1992.
- King, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology" in Judith Plant *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia, PA : New Society Publishers (1989): 18-28.

- Knobloch, Frieda. *The Culture of Wilderness: Agriculture as Colonization in the American West*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- Maathaï, Wangari. *The Canopy of Hope: My Life Campaigning for Africa, Women, and the Environment*. New York: Lantern Books, 2002.
- . *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*. New York: Lantern Books, 2003.
- . *Unbowed: A Memoir*. New York: Knopf, 2006.
- . *Reclaiming Rights and Resources: Women, Poverty and Environment*. Nairobi: Care International, 2007.
- . *The Challenge for Africa*. New York: Pantheon, 2009.
- . *Replenishing the Earth: Spiritual Values for Healing Ourselves and the World*. New York: Doubledau Religion, 2010.
- Marx, Leo. "The Machine in the Garden": *The New England Quaterly*. 29.1 (March 1956): 27-42.
- Mateso, Locha. *La littérature africaine et sa critique*. Paris: Karthala, 1986.
- Mda, Zakes. *The Heart of Redness*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2000.
- . *The Whale Caller*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005.
- Massey, Doreen. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in Colonial Africa*. New York: Routledge, 1995.

- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row, 1980.
- Merrill Ingram, Annie, et al. *Coming into Contact: Explorations in Ecocritical Theory and Practice*. Athens and London: The University of Georgia Press, 2007.
- Mies, Maria, and Vandana Shiva. *Ecofeminism*. Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books, 1993.
- Miller, Christopher. *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: pour une littérature préemptive*. *Research in African Literatures*, 40, 1. Indianapolis & Bloomington: Indiana University Press (Spring 2009): 173-177.
- Mitchell, Timothy. *Petrocratia: La démocratie à l'âge du carbone*. Alfortville: Editions ère, 2011.
- Mitchell, W.J.T. "Imperial Landscape": *Landscape and Power*. Chicago and London, University of Chicago Press (1994): 5-33.
- Montandon, Georges. *La race, les races. Mise au point d'ethnologie somatique*, Paris: Payot, 1933.
- . *Comment reconnaître le Juif?*. Paris: Nouvelles Éditions Françaises, 1940.
- Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Mouralis, Bernard. *Littérature et développement*. Paris: L'Harmattan, 1984.
- Mudimbe, Valentin Yves. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Nelson, Robert H. *The New Holy Wars: Economic Religion VS Environmental Religion in Contemporary America*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010.

- Ndinga, Assitou. *Gestion des forêts d'Afrique Centrale: avec ou sans les concernés?* Paris: L'Harmattan, 2005.
- Nganang, Patrice. *Necessary Doubt: African Writing [Many Literatures, One Voice]*, 7 (en ligne) URL <http://www.african-writing.com/seven/patricenganang.htm>
- . *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: pour une littérature préemptive. Research in African Literatures*, Paris: Homnisphères, 2007.
- . *Writers in Politics*. London: Heinemann, 1982.
- Nixon, Rob. "Environmentalism and Postcolonialism." In *Postcolonial Studies and Beyond*, ed. Ania Loomba et al. Durham, NC: Duke University Press (2005): 233-251.
- . *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire, Volume 2*. Paris: Gallimard, 1984
- Okome, Onookome. *Writing the Homeland: The Poetry and Politics of Tanure Ojaide*. Bayreuth: African Studies Series, 2002.
- Paulme, Denise. *La mère dévorante: essai sur la morphologie du conte africain*. Paris: Gallimard, 1976.
- Plant, Judith. "Searching for Common Grounds: Ecofeminism and Bioregionalism" in Bill Willers. *Learning to Listen to the Land*. Washington, DC: Island Press (1991): 212-219.
- Plato. *Phaedrus*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2002.
- Rich, Adrienne Cecile. *Blood, Bread, and Poetry: Selected Pros, 1979-1985*. New York: Norton, 1986.

- Roncayolo, Marcel, and Thierry Paquot. *Villes et civilisations urbaines au XXe siècle*. Paris: Larousse, 1992.
- Roos, Bonnie, and Alex Hunt. *Postcolonial Green: Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.
- Rosalind, Malcolm. *A Guidebook to Environmental Law*. London: Sweet and Maxwell, 1994.
- Roy, Arundhati. *The Algebra of Infinite Justice*. London: Harper Collins, 2002.
- Sachs, Wolfgang. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, 1997.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- . *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Traoré, Sayouba, Kangni Alem, Abdourahman A. Waberi, et al. *Dernières nouvelles de la Françafrique*. La Roque d'Anthéron : Vents d'Ailleurs, 2003.
- Shaxson, Nicholes. *Poisoned Wells*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Shiva, Vandana. *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. New York & Penang (Malaysia): Zed Books & The Third World Network, 1993.
- Shivaura, Vimbai Gukwe. «Hunhu / Ubuntu: A Sustainable Approach to Endogenous Development, Bio-cultural Diversity and Protection of the Environment in Africa», <http://www.bioculturaldiversity.net/>
- Simmons, Laurence, and Philip Amstrong. *Knowing Animals*. Leiden: Koninklijke Brill, 2007.
- Slaymaker, William. “Ecoing the Other(s): The Call for Global Green and Black African Responses” in Publications of the Modern Language Association of America 116.1, Special Topic: Globalizing Literary Studies (January 2001): 129-144.

- Smith, Andy. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Ed. Karen Warren and Nisvan Erkal. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Soja, Edward. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London and New York: Verso, 1989.
- Soper, Kate. *What is Nature?: Culture, Politics and The Non-human*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1998.
- Stendhal. *Le rouge et le noir*. Paris: Flammarion, 1964.
- Suzuki, David. *The Sacred Balance: Rediscovering our Place in Nature*. Vancouver, Toronto and Berkeley: Greystone Books, 2007.
- Tesi, Moses. *The Environment and Development in Africa*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2000.
- Thacker, Eugene. *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture*. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- Traoré, Aminata Dramane. *Le viol de l'imaginaire*. Paris: Hachette, 2002.
- Tuan, Yi-Fu. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Verschave, François-Xavier. *La Françafrique: le plus long scandale de la République*. Paris: Stock, 1998.
- . *Noir silence : qui arrêtera la Françafrique ?* Paris: les Arènes, 2000.
- Wagner, Eric. "A Land's Allegiance: Functions and Representations of Landscape in Post-Colonial Theatres, in *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 16.3 (Summer 2009): 569-589.

- White, Rodney. *Urban Environmental Management: Environmental Change and Urban Design*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 1994.
- Whitt, Laurelyn. *Science, Colonialism and Indigenous People: The Cultural politics of Law and Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Willoquet-Maricondi, Paula. *Framing the World: Explorations in Ecocriticism and Film*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.
- Woodward, Wendy. "Postcolonial Ecologies and the Gaze of Animals: Reading Some Contemporary Southern African Narratives" *Journal of Literary Studies* 19.3-4 (December 2003): 290-315.
- Wright, Laura. *Wilderness into Civilized Shapes: Reading the Postcolonial Environment*. Athens: University of Georgia Press, 2010.
- Zadi, Bernard: «Expérience africaine de la parole: problème théorique de l'application de la linguistique à la littérature »: *Canadian Journal of African Studies/ Revue canadienne des études africaines* 9.3: 449-478.

Romans

- Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 1958.
- Amadi, Elechi. *The Concubine*. London: Heinemann, 1966.
- Beti, Mongo. *Ville cruelle*. Paris: Présence Africaine, 1971.
- . *Le pauvre Christ de Bomba*. Paris: Présence Africaine, 2003.
- Blanco, Eric. *Noir pétrole*. Paris: Le temps de cerises, 2007.
- Coob, Kurt. *Prelude*. Public Interest Communications, 2010.
- Conrad, Joseph. *Heart of Darkness / Le Coeur des ténèbres*. Paris: Le livre de poche, 1988.
- Diome, Fatou. *Le Ventre de L'Atlantique*. Paris: Anne Carrière, 2003.

- Diop, Boubakar Boris. *Murambi*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Diop, Pape-Pathé. *La Poubelle*. Paris: Présence Africaine, 1984.
- Dongala, Emmanuel. *Les Petits garçons naissent aussi dans les étoiles*. Monaco: Serpent à Plumes, éd. Alphée, 1998.
- Feraoun, Mouloud. *La terre et le sang*. Paris: Seuil, 1998.
- Goyémidé, Etienne. *Le Silence de la Forêt*. Paris: Hatier, 1984.
- Hamidou Kane, Cheikh. *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard, 1961.
- Kingué, Angèle. *Pour que ton ombre murmure encore....* Paris: L'Harmattan, 1999.
- Loba, Ake. *Les Fils de Kouretcha*. Bruxelles: Editions de la Francité, 1966.
- Liking, Werewere. *Elle sera de jaspe et de corail: journal d'une misovire*. Paris: L'Harmattan, 1983.
- . *La mémoire amputée*. Abidjan: NEI, 2008.
- Mabanckou, Alain. *Mémoires de Porc-épic*. Paris: Seuil, 2006.
- Makouta-Mboukou, J.P. *Les Exilés de la Forêt Vierge ou le Grand Complot*. Paris: L'Harmattan, Collection Encres Noires, 1981.
- Nganang, Patrice. *Temps de chien: chronique animale*. Paris: Serpent à Plumes, 2001.
- . *Joie de vivre*. Paris: Serpent à Plumes, 2003.
- Ngugi Wa Thiong'o. *Petals of Blood*. London: Heinemann, 1977.
- Nwapa, Flora. *Efuru*. London, Ibadan & Nairobi: Heinemann, 1966.
- . *Udu*. London: Heinemann, 1970
- Oyono, Ferdinand. *Une vie de boy*. Paris: Julliard, 1956.
- Pliya, Jean. *L'Arbre Fétiche*. Yaoundé, Editions Clé, 1971.
- Rawiri, Styugwetondo. *G'amèrakano : au carrefour*. Paris: Silex, 1988.

Rogers, Amy. *Petroplague*. Bloomington: Authorhouse, 2011.

Sen Mongaba, Bienvenu. *En Cavale dans le Gouffre Vert*. Bruxelles: Editions Mabiki-Nouvelles Ecritures Africaines, 2003.

---. *L'Instant de paix*. Paris: L'Harmattan, 2009.

Sow Fall, Aminata. *Le Jjubier du Patriarche*. Monaco: Serpent à Plumes, éd. Alphée, 1998.

Tadjo, Véronique. *Mami Wata et le monstre*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1993.

Poésie

Diop, David. *Leurres et Lueurs*. Paris: Présence Africaine, 1967.

---. *Coups de Pilons*. Paris, Présence Africaine, 1973.

Mbeka Phoba, Monique. *Yemadja*. Bruxelles : Editions Mabiki-Nouvelles Ecritures Africaines, 2009.

Récits

Nke Ndihi, Jean. *Le Pygmée et la camionnette d'émancipation*. Nice: Editions Bénévent, 2010.

Filmographie

Benquet, Patrick. *Françafrique*, (film) Paris : Compagnie des Phares et Balises, Paris, 2010,
2x80' (DVD)