

Violences postcoloniales en discours : perspectives littéraires sur l'élaboration discursive d'un mythe contemporain

Marie-Pierre Bouchard

Pour citer cet article :

Bouchard, Marie-Pierre. 2011. « Violences postcoloniales en discours : perspectives littéraires sur l'élaboration discursive d'un mythe contemporain », *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, En ligne < <http://revuepostures.com/fr/articles/bouchard-13> > (Consulté le xx / xx / xxxx). D'abord paru dans : *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, p. 63-79.

Pour communiquer avec l'équipe de la revue *Postures* notamment au sujet des droits de reproduction de cet article : postures.uqam@gmail.com

Violences post-coloniales en discours

| perspectives littéraires sur l'élaboration
discursive d'un mythe contemporain

D'aussi longtemps que les anthropologues et les spécialistes de l'exotisme se souviennent, l'appréhension de l'altérité a toujours été une constante au cœur des différentes visions du monde qui se sont succédé de l'Antiquité grecque et latine à la Renaissance européenne du XVI^e siècle. En fait, bien avant que les navigateurs des grands voyages d'explorations maritimes du XV^e siècle n'aient accepté d'achever au nom, qui de l'Espagne, qui de la France, qui de l'Angleterre et qui du Portugal, la «réunification christique de l'univers» (Affergan, 1987, p. 40), déjà, l'étranger apparaissait à travers le voile fantasmagorique d'un univers où les limites de la réalité empirique n'avaient d'égales que celles de l'imagination. À la fois attirante et repoussante, juste et cruelle, l'altérité se révélait alors dans une ambivalence justifiée par une ignorance complète de la part des peuples qui formeraient un jour les différentes

puissances européennes. Cette propension à pallier l'irréductibilité de l'altérité par les miracles de l'invention ne se démentit pas malgré la rencontre, les grands voyages et la colonisation. Aussi, dès 1866, un homme tel que Sir Samuel Baker pouvait constater avec assurance

[qu']aucune des races du Bassin du Nil, sans exception, ne possède une croyance en un Être suprême ni aucune forme du culte ou de l'idolâtrie; l'obscurité de leur esprit n'est pas même éclairée par un rayon de superstition. Ils ont l'esprit aussi stagnant que les marais qui fondent leur monde étriqué. (Baker cité par Thomas et Luneau, 1975, p. 9.)

Aujourd'hui encore, bien que d'autres lectures soient venues enrichir notre perception occidentale des diverses religions et mythologies africaines, le continent noir demeure une terre de mystères, un continent mythifié¹. Peu importe le cumul des années, l'Afrique reste, selon plusieurs (Hurbon, 2002; Nga Ndongo, 1998), cet enfant violent, primitif et sauvage. Ses peuples croient encore à la magie de leurs sorciers, à la force de leurs grigris et à la capacité qu'ont certains hommes de se métamorphoser. C'est que, pour de nombreux Occidentaux, l'Afrique et, de façon plus extensive, l'espace postcolonial constituent cette part de l'humanité qui se refuse tantôt aux bienfaits de la modernité, tantôt aux sacrosaintes lois du marché et du développement. L'idéologème est devenu si courant, grâce à l'hypermédiatisation en contexte de mondialisation, qu'il mène parfois à l'autodépréciation de certaines populations (Nga Ndongo, 1998) et à la justification de la dénégation du droit et de la justice selon le principe de deux poids deux mesures dans l'application des règles régissant l'ordonnement international (Hurbon, 2002, p. 121).

Aussi, essuyant les déceptions et les critiques du monde industrialisé, l'Afrique, ainsi que la quasi-totalité de l'espace postcolonial, offre à l'Occident l'occasion d'alimenter une archive d'images empruntée aux modèles interprétatifs développés dans les belles années de l'aventure coloniale et qui contribue à reléguer cette région du monde à son rôle mythique et séculaire de « bouc émissaire ». Du moins, c'est ce que nous apprend, par une mise en abîme de cette pensée mythique persécutrice, Lieve Joris au sein de son roman *Mon oncle du Congo* (1990). En effet, reprenant dans le cadre de sa narration le mythe congolais de l'homme-crocodile, cette dernière déconstruit les mécanismes de la pensée mythique telle que développée par René Girard (1982) afin d'échafauder une structure textuelle qui reprend le modèle de l'ensemble des relations Nord-Sud depuis l'avènement des régimes coloniaux. Toutefois, avant d'entrer dans les modalités de ce

¹ À cet égard, nous tenons à spécifier que, tout au long de cet article, nous concevons le « mythe » à partir d'une approche fonctionnaliste inspirée des Malinowski, Durkheim, Caillois et Girard.

dire persécuteur que nous donne à voir l'appareil narratif développé par Joris, un bref rappel des stéréotypes de la persécution qui, selon Girard, sont inhérents à l'élection d'un bouc émissaire, s'avère nécessaire. Ensuite, après avoir pénétré dans le texte afin de voir comment ces mécanismes sont à l'œuvre dans le roman de Joris, l'enchâssement des récits que porte la trame narrative nous permettra d'aborder l'une des nombreuses facettes discursives qui composent l'actualité des violences postcoloniales, à savoir l'invention épistémologique de l'Afrique par l'Occident.

I. Le bouc émissaire : répétition mécanique d'un discours tenant de la pensée mythique

Cerner le propre du mythe de façon objective n'est pas chose aisée ; car, objet d'un questionnement ontologique humain, cette parole ouverte se compare à un surgissement difficilement saisissable. Produit du désir, celui de comprendre et de raconter, de croire et de partager, elle suscite crainte, intérêt, fascination, condescendance et mépris. Parole métaphorisée d'un dit souvent inexprimable, sa théorisation se révèle d'autant plus ardue que sa nature sacrée invite au jugement : organe identitaire puissant, elle se donne à toutes les prises de position. Aussi, face au mythe, personne ne peut se montrer indifférent : l'on croit ou l'on ne croit pas. Et c'est ici, dans ce choix, dans cette appartenance à une communauté de croyants ou d'incrédules que reposent les fondements de la pensée fonctionnaliste sur le mythe. Car, pour les tenants d'une telle approche, bien qu'objet d'une narrativité, voire parfois d'un travail esthétique, le mythe relève plus de la charte que de l'art de raconter. En fait, véritable mode d'emploi de la vie en société, le mythe, pour nombre de fonctionnalistes, ne peut se comprendre en dehors du monde de l'action, mais, surtout, de l'interaction, car, bien souvent, il n'est perçu que comme un simple commentaire sur une pratique rituelle qui, elle, vise à organiser le monde.

Au croisement de nombreuses approches socioanthropologiques du mythe, la théorie développée par Girard s'oriente autour de cette idée générale qui veut que tout mythe trouve son origine dans une violence réelle tournée contre une victime tout aussi réelle. C'est que, selon lui, « les mythes sont trop nombreux à relever du même modèle pour qu'on puisse attribuer la répétition de ce modèle à autre chose qu'à des persécutions réelles » (Girard, 1982, pp. 41-42). Aussi, contre cette majorité de théoriciens de la religion qui refuse de voir autre chose dans le mythe qu'une parole appartenant à l'ordre du fantasme, Girard

propose un autre regard, une nouvelle façon de concevoir la pensée mythique :

Ce sont les mêmes stéréotypes persécuteurs partout mais personne ne s'en aperçoit. Une fois de plus, c'est l'enveloppe extérieure, historique ici, religieuse là-bas, qui détermine le choix de l'interprétation, ce n'est pas la nature du texte considéré. Nous retrouvons la ligne invisible qui traverse notre culture ; en deçà nous admettons la possibilité de violences réelles, au-delà nous ne l'admettons plus et nous remplissons le vide ainsi créé par toutes les abstractions du pseudo-nietzschisme à la sauce linguistique déréalissante. Nous le voyons de mieux en mieux : à la suite de l'idéalisme allemand, tous les avatars de la théorie contemporaine ne sont jamais que des espèces de chicanes destinées à empêcher la démystification des mythologies, de nouvelles machines à retarder le progrès de la révélation biblique [soit celui de la révélation du mécanisme du bouc émissaire.] (*Ibid.*, p. 164.)

Partant d'une hypothèse structurale qui postule l'existence d'un schème transculturel de la violence collective, dont il serait possible d'esquisser les différentes lignes de force et qu'il nomme le « mécanisme du bouc émissaire », René Girard se donne pour mission de mettre à jour cette rhétorique persécutrice inconsciente afin d'en désamorcer les principes moteurs.

1.1. Le bouc émissaire : une question de structure

Ainsi, tout débute par la constatation qu'il existe, au sein des différents « textes de persécution », une certaine structure commune à l'ensemble des sociétés. En effet, selon lui, quel que soit le contexte sociohistorique ou les causes véritables des crises qui déclenchent les grandes persécutions, les « comptes rendus de [ces] violences réelles, souvent collectives, rédigés dans la perspective des persécuteurs » (*ibid.*, p. 17) sont tous affectés par des distorsions qui leur sont caractéristiques. Au nombre de quatre, ces stéréotypes de la persécution – que sont la présence d'une situation de crise où règne une indifférenciation généralisée, de crimes indifférenciateurs, de signes de sélection victimaire et d'une certaine forme de violence – se retrouvent toujours juxtaposés, en partie ou en totalité, dans chacun des appareils narratifs considérés comme étant des textes de persécution. Et chacun d'entre eux, bien qu'ils soient tous de nature différente, participe à la mise en place d'un contexte, d'une structure sociale et d'un appareil discursif propices à la désignation d'un bouc émissaire, soit cette victime « qui n'a sans doute rien fait de ce qu'on lui reproche, mais que tout en elle la désigne pour servir d'exutoire à l'angoisse ou à l'irritation de ses concitoyens » (*ibid.*, p. 47). Aussi, dans la logique persécutrice telle que pensée par Girard, le principe structurant du bouc émissaire s'ancre toujours dans une

situation de crise où règne une indifférenciation généralisée. Le bouc émissaire ne se profile jamais qu'à l'ombre de cette impression angoissante pour les membres d'une société en perte de contrôle, ressentie comme une perte de la structure sociale et une délitescence de l'ordre culturel. Premier stéréotype de la persécution, cet état de crise, parce qu'il relève d'une désagrégation des rapports humains, implique donc nécessairement le sujet agissant au sein de ces rapports sociaux. Ceci aura pour conséquence de nous mener au second stéréotype de la persécution qui pourrait se résumer par la simple expression de « crimes indifférenciateurs ».

Ce qu'il faut comprendre à ce moment de l'analyse structurale que mène Girard, c'est que plutôt que de se porter responsables, « les individus [...] ont tendance à blâmer soit la société dans son ensemble, ce qui ne les engage à rien, soit d'autres individus qui leur paraissent particulièrement nocifs pour des raisons faciles à déceler » (*ibid.*, p. 24). Et c'est précisément à cet instant que la dynamique de la persécution s'enclenche ; car l'ensemble des persécuteurs désignera une victime qu'ils accuseront de crimes – tels que le parricide, l'inceste et la bestialité – qui s'attaquent « aux fondements même de l'ordre culturel, aux différences familiales et hiérarchiques sans lesquelles il n'y aurait pas d'ordre social » (*ibid.*, p. 25). Par la mécanique même de l'accusation, une nouvelle communauté se compose, celle des persécuteurs, et cette masse nouvellement formée tâche alors d'assouvir son appétit de violence. Réactionnaire, elle rêve de se purger de tous les éléments qui la corrompent : impurs, traîtres, monstres et autres étrangers. Elle cherche chez sa victime la différence, non pas celle nécessaire à tout système social, mais plutôt l'anormalité, celle par laquelle se révèle la fragilité de la collectivité. La foule traque donc ce qui diffère autrement, élevant ainsi l'anomalie au rang de stéréotype de la persécution. Enfin, après la crise, après les accusations et les signes de sélection victimaire, tel le fait d'être malade, infirme, différent ou étranger, ne reste plus que la violence elle-même, sans cause, celle d'une communauté entièrement tournée vers un groupe spécifique d'individus, sa victime, son bouc émissaire. Aussi, avec Girard, faut-il penser la violence comme le dernier des stéréotypes de ce processus persécuteur que constitue le mécanisme du bouc émissaire.

Ainsi, derrière tout mythe se cache une violence originelle ; derrière toute collectivité se terre une pulsion de mort projetée vers l'autre, l'étranger, celui qui est différent. Mais plus qu'un simple crime nécessaire au bon fonctionnement de l'ordre social, la pensée mythique se veut également un témoignage : témoignage d'une violence qui a déjà été, d'une violence qui est, d'une violence à venir et d'une victime, tou-

jours la même, car toujours différente. Cependant, de la même façon que le concevait Caillois, Girard pense le mythe en termes d'évolution ; car toute narrativité n'existe que dans le temps et par l'histoire. Par conséquent, si la société évolue, son bagage mythologique en fera de même. Ce n'est donc pas sans raison qu'au cours des siècles les représentations de la violence ont tendance à s'effacer progressivement au sein du canon mythologique de nombreuses sociétés occidentales ; à la violence collective a succédé la violence individuelle, celle des héros de la mythologie grecque et latine ; et à la violence individuelle s'est creusée la marque de l'absence symptomatique de toutes formes de violence mythologiques. C'est qu'au discours de la pensée mythique, la modernité a préféré un autre discours, celui de la science et de la raison, sans pour autant que ne disparaisse le mécanisme du bouc émissaire. En fait, bien que les représentations persécutrices aient disparu peu à peu des différentes formes de discours tout au long de l'histoire occidentale, les violences, elles, n'ont jamais diminué ni en quantité ni en intensité. Le bouc émissaire existe toujours, à la seule différence près que son visage ne s'impose plus aussi durablement dans nos sociétés contemporaines. Ainsi, comme nous l'apprendra notre brève analyse du jeu narratif qu'élabore Joris autour du mythe de l'homme-crocodile dans son roman *Mon oncle du Congo*, « le mythe, loin d'être figé, [participe] d'un incessant remaniement de sa forme et de ses contenus, qui passe, par conséquent, par des phases de démythification, sources de remythisation cyclique » (Wunenburger, 1994, p. 2). Historique, mouvant, instable, le bouc émissaire ne porte donc pas qu'un seul visage. Polymorphe et fonctionnel, il se transforme au gré des besoins identitaires de sa communauté.

II. *Mon oncle du Congo* : un récit, deux boucs émissaires

2.1 Le mythe de l'homme-crocodile ou le leurre d'un bouc émissaire voulu primitif

Selon Girard, l'expression « bouc émissaire » parle d'elle-même. Lorsque quelqu'un s'écrie : « la victime est un bouc émissaire », personne n'hésite quant au sens à lui donner ; tout le monde s'accorde sur l'innocence de la victime, sur le caractère collectif, spontané et inconscient du soulèvement, de même que sur la finalité sociale de cette polarisation de la violence. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, s'il est aisé de reconnaître le mécanisme de cet inconscient persécuteur au sein d'un corpus historique, il n'en va pas de même des récits mythiques ; car leur dimension sacrée, bien souvent, nous aveugle par leur synchrétisme et

leur caractère ambivalent. En effet, comme le remarque Girard, « Les persécuteurs médiévaux et modernes n'adorent pas leurs victimes, ils les haïssent seulement. Ils sont donc aisément repérables en tant que tels. Il est plus difficile de repérer la victime dans un être surnaturel qui fait l'objet d'un culte. » (Girard, 1982, p. 60.) Aussi, aux confins de l'Afrique, terre de la pensée magique selon de nombreux ethnologues, s'il y a mythe, il y a nécessairement bouc émissaire et c'est ce que nous confirme le roman de Lieve Joris, cette auteure belge qui, un jour, quitta son pays pour partir sur les traces de son oncle missionnaire.

Par le truchement de sa narration bigarrée, composée à la fois de chansons, de monologues narrativisés, de narration soutenue et de discours rapportés, l'auteure nous convie à partager la vision qu'elle a eue du Congo, au lendemain de son indépendance. À cet effet, un peu comme le ferait un carnet de voyage, l'appareil narratif de Joris nous brosse un portrait quasi exhaustif de son itinéraire, de ses rencontres, des chemins qu'elle a parcourus et des gens qu'elle a rencontrés. Et en plein cœur de ce tableau du Congo peint par la main d'une étrangère figurent mythes et mythologies africains au sein desquels se démarque le personnage de l'homme-crocodile. Plus qu'une simple figure fantastique et fantasmagorique, l'homme-crocodile découle d'un mythe : il est un bouc émissaire, et, par sa mise en récit, ce que nous livre le roman consiste en une articulation de la structure et des stéréotypes de la persécution tels que développés par René Girard. À cette fin, par une mise en abîme, le texte nous révèle ce mécanisme au sein d'un dialogue, entre la protagoniste et un jeune Congolais, tenu au détour d'une mort, pire, au détour d'une scène anthropophage :

J'interroge Chico sur le crocodile de la veille. Est-ce qu'il a vraiment mangé une femme ? – Ce n'était pas un vrai crocodile, dit-il, mais un *ndoki*, un vieillard qui se change en crocodile.

Les missionnaires m'ont déjà parlé de ces esprits maléfiques, mais tout ça semblait si loin, je pensais que seuls les vieux des villages reculés de brousse y croyaient encore. Chico est jeune, il a suivi des études et il est de la ville. – Tu crois à ces choses-là ? Il rit. – Même si je n'y croyais pas, elles se passent ici ! Il m'explique dans le détail comment procède le *ndoki* : s'il veut faire du mal à quelqu'un, il attend la nuit. Puis il quitte discrètement le village et va prier dans un coin isolé. Tout en priant, il se change en crocodile. Il attire alors sa victime à l'eau et porte son coup.

– Tu en as déjà vu à l'œuvre ?

– Non, bien sûr que non, on ne peut les voir que si on est soi-même un *ndoki*. Mais il est déjà arrivé que quelqu'un tire un coup de feu dans la queue d'un de ces crocodiles et, le lendemain, le vieux *ndoki* du village avait une blessure à la jambe.

Je lui demande si les ndokis peuvent aussi blesser les Blancs. – Non, dit-il, catégorique, car vous avez des ndokis plus forts que les nôtres, vous avez des machines, des fabriques, des ordinateurs. (Joris, 1990, pp. 245-246.)

Ainsi, avant même que le lecteur ne prenne conscience du caractère mythique de la mort de cette jeune femme, déjà, le texte nous pose dans l'atmosphère interlope du crime, dans l'univers angoissant de la transgression : une femme a été tuée, pire, elle a été dévorée ; ici commence notre incursion dans le monde mythique du bouc émissaire.

Tout d'abord, au sein du mythe, il y a crime d'indifférenciation : le ndoki est une créature mi-homme, mi-animal. Le jour, il se meut sous une apparence humaine, il est un vieillard, un exclu, un faible. Particulièrement exposé à la persécution de par les infirmités qui sont généralement le lot de la vieillesse, le ndoki, lorsqu'il a forme humaine, conforte les thèses de Girard qui soutiennent qu'infirmités et difformités réelles « tendent à polariser les esprits "primitifs" contre les individus qui en sont affligés. » (Girard, 1982, p. 29.) Mais, plus encore, parce qu'il prend volontairement une forme animale quand advient la nuit, le ndoki transgresse la frontière qui différencie l'homme de l'animal et devient cet être indifférencié qui pêche par bestialité. Toutefois, plus qu'une simple transgression corporelle, le crime du ndoki ne se limite pas à sa seule polymorphie. En effet, l'homme-crocodile se fait également pécheur par la préméditation de ses forfaits : il choisit délibérément sa victime et attend son heure, semant, du coup, un certain désordre au sein de la communauté des hommes.

C'est qu'il faut garder à l'esprit que le ndoki est un être mythique invisible et insaisissable ; il ne peut donc jamais être formellement accusé de son crime. Aussi, à la manière de ces sorcières qui, si elles possèdent un animal familier, passent pour lui ressembler, et dont ce même animal apparaît bien souvent comme « une espèce d'avatar, une incarnation temporaire ou un déguisement utile au succès de certaines entreprises » (*ibid.*, p. 75), le ndoki emprunte au crocodile son apparence et sa force pour accomplir ses actes répréhensibles. Il tue, mais toujours sans remord et sans aucune condamnation. Il n'est toutefois pas un être invulnérable ; il peut être blessé par la violence des hommes, comme en témoigne la blessure à la jambe du vieux ndoki du village. Mais, malgré cette blessure, ce dernier demeure maître et roi du jeu. Sa nature monstrueuse, tant sur le plan physique que morale, fait de lui le parfait bouc émissaire sur lequel peuvent se canaliser la violence et les angoisses de la communauté. D'ailleurs, dès qu'il y a mort suspecte au cœur du roman, c'est à ce dernier qu'incombe la responsabilité de la disparition.

Face au mythe du ndoki, nous n'avons donc d'autres choix que celui de constater qu'il répond à au moins trois des quatre stéréotypes de la persécution qu'a su élaborer René Girard au sein de son essai sur le bouc émissaire : il y a tout d'abord présence de crimes indifférenciateurs, il y a ensuite présence de signes de sélection victimaire et, enfin, cela se manifeste dans une certaine forme de violence. Par ce fait même, à en croire Girard, nous sommes bien en présence d'un appareil discursif dont la rhétorique est entièrement tournée vers la désignation d'un bouc émissaire ; car « c'est la juxtaposition de plusieurs stéréotypes dans un seul et même document qui fait conclure à la persécution. » (*Ibid.*, p. 37.) Cependant, en ce qui a trait au dernier stéréotype, soit celui de la crise sociale et culturelle caractérisée par une indifférenciation généralisée, bien que cet état ne semble pas présent au sein des discours tenus sur le mythe des ndokis, une chose cependant revient constamment au cœur de chacun d'entre eux et qui peut se comprendre comme une peur qu'entretiennent nombre de Congolais à l'égard de l'éducation occidentale dont ont pu bénéficier les nouvelles générations. À la manière d'un sous-entendu, d'une accusation presque imperceptible, se profile à travers ces discours l'ombre d'un second bouc émissaire. À cet effet, à deux reprises dans le roman, le spectre mythique du ndoki vient hanter le cours de la narration afin d'épouvanter l'un des jeunes étudiants considérés comme éléments perturbateurs par l'ensemble de la collectivité. Il en sera ainsi de Tope :

Depuis qu'il vit en ville, il est assailli de doutes. Dans sa tribu, les femmes ne peuvent pas manger d'œufs, ça les rend stériles, disent les anciens. Il y a réfléchi et croit qu'il existe une autre raison. Il n'y a pas beaucoup d'œufs au village, les hommes veulent les garder pour eux, c'est pourquoi ils disent que ça rend les femmes stériles. Mais quand il l'a dit timidement à son père, celui-ci s'est fâché : comment osait-il douter de ce que disaient les anciens, ils pourraient lui faire du mal. Depuis lors, Tope ne sait plus que penser. Il fait le même chemin que Louis mais en sens inverse. Il connaît les mythes et les tabous de la forêt, il a été nourri de ces récits qui étaient tellement nouveaux pour Louis et ses amis. Depuis qu'il est étudiant, il veut échapper à ce vieux monde. Il a cru y arriver à Kisangani, mais pendant les vacances, il a senti comme son village qui le réaspirait.

– Les anciens ne veulent pas que nous évoluions, dit-il, ils ont peur que nous ne nous occupions plus d'eux. Il ose parler de ses doutes à son père, mais il a la peur de la génération de ses grands-parents, qui possèdent des forces que personne ne peut comprendre.

Il lui est arrivé une chose horrible il y a quelques jours. [...] Le vieux était furieux. Tope s'était excusé, mais le pêcheur avait continué à vociférer, il avait juré à Tope qu'il n'arriverait pas vivant à Kisangani, qu'il se ferait manger par en route par un crocodile. Tope n'était pas rassuré. Mais les pêcheurs des autres pirogues lui avaient dit de ne pas s'en faire,

les hommes de cette région ne pouvaient pas se changer en crocodiles.
(Joris, 1990, pp. 245-246.)

À travers ce témoignage, en filigrane, l'état d'une crise sociale se dessine : entre les générations, le fil s'est rompu, l'ordre ne tient plus et tend à se renverser. Désormais, grâce à l'éducation occidentale, c'est une autre façon de concevoir le monde qui est privilégiée, et la science a ceci de particulier qu'elle cherche la loi là où la pensée mythique se contentait de la croyance. Par conséquent, par l'introduction d'une nouvelle forme de savoir, l'ordre culturel s'effrite et laisse place à une situation de crise, terre fertile s'il en est de la persécution. Cependant, si un nouveau bouc émissaire fait son apparition au sein du roman, il n'est pas nécessairement conforme aux stéréotypes de la persécution tels que répertoriés par Girard.

En effet, si signes de sélection victimaire il y a au sein du témoignage de Tope, ils pointent tous dans une seule et même direction : l'étudiant. Aussi, contrairement à cette idée de Girard qui donnait une place prépondérante au physique dans le choix de la victime, la narration de Joris, elle, situe l'anormalité uniquement au niveau moral, voire intellectuel. En fait, malgré sa jeunesse, sa force, sa vigueur et sa beauté, l'étudiant devient la cible de choix des persécuteurs par sa façon autonome de penser ; car il ne se conforme pas à la tradition. Il préfère le jugement de la raison à la croyance de la religion, l'observation empirique à la pensée mythique. C'est donc parce qu'il a choisi de différer autrement, de raisonner en-dehors de la sphère mythologique ancestrale, que les membres de la communauté accusent l'étudiant : « comment osait-il douter de ce que disaient les anciens, ils pourraient lui faire du mal ». À l'ombre du texte se profile donc la silhouette d'une violence qui, elle, est bien réelle.

Dans la même logique, Girard rappelle, au sujet de l'élection du bouc émissaire, qu'à travers lui, « ce n'est pas l'autre *nomos* qu'on voit dans l'autre mais l'anomalie, ce n'est pas l'autre norme, mais l'anormalité ; l'infirme se fait difforme ; l'étranger devient *apatride*. » (Girard, 1982, pp. 34-35.) Pour cette raison, l'étudiant, tel que le dépeint l'appareil narratif de Joris, se situe toujours à mi-chemin entre la ville et le village, entre l'université et le palabre, entre la raison et la pensée mythologique : il n'a pas de place fixe, pas de chez soi ; il est cet *apatride* dont parle Girard. Aussi, pour toutes ces raisons, l'étudiant sera le bouc émissaire de la violence collective projetée sur le personnage du *ndoki*, devenu dès lors instrument de cette pulsion agressive. Par lui, la communauté retrouve un ordre que sa présence, de prime abord, semblait troubler. De monstre assassin et anthropophage, il devient

vengeur, redresseur de torts, pilier de l'ordre social. Du même coup, il confirme cette hypothèse de Girard qui soutient que le sacré primitif, soit le sacré des diverses sociétés mythico-rituelles, consacre toujours « le retournement bénéfique de la toute-puissance maléfique attribuée au bouc émissaire » (*ibid.*, p. 66). Ainsi, tant dans le mythe en général qu'au sein du mythe de l'homme-crocodile rapporté par Joris, « l'ordre absent ou compromis par le bouc émissaire se rétablit ou s'établit par l'entremise de celui qui l'a d'abord troublé. » (*Id.*) Et aussi longtemps que les causes extérieures qui minent l'ordre de la société persisteront, il y aura un bouc émissaire, seul capable de maintenir au sein du chaos une certaine forme de différence. Aussi, rejeton du désordre, le bouc émissaire consiste en cette créature hybride qui rappelle aux membres d'une société ses tabous, ses craintes et son identité par la projection de ses angoisses sur un seul et même individu. Toutefois, par une mise en abîme de ce récit mythique mu par le mécanisme du bouc émissaire, le texte de Joris révèle ses rouages afin de mieux transmettre au lecteur ses pistes d'interprétations. Aussi, parce qu'elle nous force à voir derrière le mythe une rhétorique menant à l'élection d'un bouc émissaire, la narration de Joris nous montre à lire entre les lignes d'autres discours et à voir dans d'autres récits la part de mythe qu'ils recèlent.

2.1 En guise de conclusion : le « Tiers-Mythe », un autre « Bouc-Hémisphère »

En 1955, en plein cœur du mouvement anticolonialiste qui soulevait l'Afrique et d'autres continents au moment de la guerre des Indépendances, Aimé Césaire écrivait :

Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral, et montrer que, chaque fois qu'il y a au Viêt-nam une tête coupée et un œil crevé et qu'en France on accepte, une fillette violée et qu'en France on accepte, un Malgache supplicié et qu'en France on accepte, il y a un acquis de la civilisation qui pèse de son poids mort, une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe, un foyer d'infection qui s'étend et qu'au bout de tous ces traités violés, de tous ces mensonges propagés, de toutes ces expéditions punitives tolérées, de tous ces prisonniers ficelés et « interrogés », de tous ces patriotes torturés, au bout de cet orgueil racial encouragé, de cette jactance étalée, il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès lent, mais sûr de l'*ensauvagement* du continent. (1955, p. 11.)

Ainsi, à la lumière de ces propos, l'Europe, à en croire Césaire, redevient sauvage : sa civilisation permet le meurtre, le viol et le massacre ; plus, elle tolère et génère une violence primitive et originelle. Aussi, depuis l'avènement de la modernité, et de manière encore plus exacerbée depuis l'aventure coloniale, les différents Empires coloniaux, notamment la France si nous nous en tenons aux dires de Césaire, ont entamé une étrange métamorphose : retirant cette peau qui faisait d'eux des hommes, ils se sont mués progressivement en bête.

Par ces paroles enflammées, ce qu'Aimé Césaire nous apprend, c'est que, derrière sa pensée soi-disant rationnelle, son flegme moderne et l'objectivité de ses sciences, le monde occidental n'a pas quitté, à l'instar de ces nombreuses peuplades « primitives », un certain univers mythico-rituel. L'Occident, par le truchement de ce nouveau mythe rationalisé que plusieurs nommeront tantôt « Modernité », tantôt « Progrès » et tantôt « Science », s'est désigné un autre bouc émissaire. Du moins, c'est ce que soutiennent Césaire et les tenants de la négritude ; c'est ce que dénoncent Edward Saïd et son orientalisme ; c'est ce que proclament Moura et tous les théoriciens qui s'acharnent à décrire l'ère postcoloniale ; et c'est également ce que critiquent, par la voie littéraire, Lieve Joris et ses stratégies d'énonciation. En ce sens, écriture terroriste, *Mon oncle du Congo* démythifie un mythe pour mieux en dénoncer un autre, soit celui qui s'articule autour du « Tiers-Mythe » et de son « Bouc Hémisphère »².

À cet effet, dès l'incipit, le texte nous donne ses indices ; car, bien qu'il s'ouvre sur un voyage, un pèlerinage, un lieu de rencontre – « Je suis partie en Afrique sur les traces de mon oncle missionnaire. » (Joris, 1990, p. 17) –, il y a malaise : « Moi aussi, en ce matin froid de septembre, je me sens mal à l'aise au bastingage du *Fabiolaville*. » (*Id.*) Ainsi, dès le tout début de la narration, la confrontation entre le présent de la protagoniste, le présent du Congo indépendant, son passé d'Occidentale et celui de son oncle missionnaire s'avère problématique. Jamais, au fil de la narration, il n'y aura réellement de place pour l'échange, ce dont témoigne l'appareil narratif du roman qui, entièrement placé sous l'égide du discours rapporté, du monologue narrativisé et du récit d'événements, n'octroie la parole qu'à une seule et unique voix. Aussi, menée à la première personne du début à la fin, la narration de Joris ne fait place à l'autre que parce qu'elle se sait médiatrice, que parce qu'elle ne veut plus « se contenter de fournir [à son lecteur] un rêve qui le soulage » (Butor, 1969, p. 76). Par ce fait même, lorsque le récit mythique du ndoki nous est rapporté, nous n'avons jamais accès à lui

2 Nous empruntons ces néologismes à Fidèle Pierre Nze-Nguema (1989).

que par le truchement d'un discours indirect narrativisé. Du coup, Joris force son lecteur à prendre conscience de la distance qui le sépare de ces peuples voulus « primitifs » par l'Occident ; car sa narration met à jour un procédé qui, depuis l'avènement de la pensée rationnelle, permet à l'homme occidental de dire l'autre sans jamais lui céder la parole. Aussi, à la manière de Tacite, Joris s'empare de la voix de l'autre et la fait sienne. « Pour Rancière, cette appropriation de la parole de l'autre, ce déplacement du dire, sous couvert de faire parler un anonyme, permet paradoxalement [...] de donner à un homme du peuple une identité historique mais sans libérer sa parole. » (Rosier, 1999, p. 17.) De là, le Congolais est mis à distance et se voit repoussé aux confins de son monde primitif peuplé de « croyances et de comportements persécuteurs de type mythologique. » (Girard, 1982, p. 65.)

Toutefois, ironie du sort, l'Africain n'est pas le seul à vivre dans un univers mythico-rituel et il ne se gêne pas à nous le faire savoir : « vous avez des ndokis plus forts que les nôtres, vous avez des machines, des fabriques, des ordinateurs ». Par un retournement discursif, soit par le retour d'un discours direct au sein d'une narration menée en discours indirect narrativisé, Chico établit, grâce à sa remarque, un jeu de miroirs réfléchissants ; si l'Afrique a ses mythes, l'Occident en possède également, et l'un d'entre eux porte un nom, celui de progrès. À ce sujet, il est toujours bon de se rappeler qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, « les Occidentaux [firent] de la science une idole pour mieux s'adorer eux-mêmes » (*ibid.*, p. 299) remplaçant, du même coup, les anciens mythes par celui du progrès. Autrement dit, « par [l'avènement] du mythe d'une supériorité moderne proprement infinie, le mythe d'une humanité se libérant et se divinisant peu à peu par ses propres moyens » (*id.*), l'Occident se dota d'une nouvelle divinité à adorer. Mais, pour qu'un tel mythe puisse s'instaurer au sein de cette mosaïque de sociétés guerroyantes qui composaient alors l'Europe du XVIII^e et du XIX^e siècle, la désignation d'un bouc émissaire s'avérait nécessaire pour résorber l'état de crise. C'est ainsi que l'Occident traça progressivement une ligne de démarcation entre deux mondes : le monde des ténèbres (l'Orient) et le monde des lumières (devenu l'Occident) (Nze Nguema, 1989, p. 33). Entre l'autre et le soi, la distance devint alors de plus en plus grande et, dans cet interstice qui en vint à prendre des dimensions monstrueuses, l'incompréhension, le préjugé et la méprise s'infiltrèrent aisément.

Ainsi, au cœur de cette brèche fictionnelle naquirent certains discours que s'évertue à nous rapporter Lieve Joris dans le cadre d'une narration écartelée entre une pléthore de discours rapportés : « les Noirs sont lâches, ajoute-t-il. » (Joris, 1990, p. 58), « Ils ne se sentent pas responsables de ce qu'on leur donne, ils laissent tout se déglisser. » (*ibid.*,

p.85), « Ils vont essayer de me soutirer de l'argent par tous les moyens, dit-il, ils trouvent toujours un formulaire mal rempli ou au besoin ils en fabriquent un. » (*ibid.*, p.35). Les différents peuples d'Afrique en furent, du coup, mythifiés :

Les Lokele, dit Raskin, une tribu qui habite un peu plus haut sur le fleuve, vivent dans l'eau, ils peuvent y rester cachés pendant des heures sans se faire remarquer. Quand le *Fabiolaville* entre au port, ils montent à bord et regagnent la rive à la nage, avec la marchandise volée. Il y en a qui arrivent même à transporter un frigo sur leur dos. (*Id.*)

Aussi, si la révolution scientifique a pu entraîner des progrès techniques, technologiques et économiques, elle n'a pourtant mené à aucun progrès humain. Au contraire, discours mythique des Temps modernes, elle a plutôt concouru à l'élection de nouvelles victimes, à la désignation de nouveaux boucs émissaires. En ce sens, qu'elle soit mythico-rituelle ou rationnelle, primitive ou moderne, la conscience collective de toute société repose sur le corps sacrificiel d'une victime qui, de tout temps, a su encaisser les accusations, les coups et les railleries d'une foule faite violence, d'une communauté redevenue meute, le temps d'une crise. Le bouc émissaire est donc cet être qui, sans raison aucune, en plein cœur de l'anomie, se voit sacrifier pour mieux se faire sanctifier par le reste de sa collectivité.

En somme, tantôt homme-crocodile, tantôt Noir, tantôt continent, le bouc émissaire est toujours ce que la société n'est pas : il est cette altérité posée sous le signe de la négativité, le miroir inversé dont a besoin toute collectivité afin de conforter sa propre identité. Et c'est ce que Lieve Joris a compris au sein de son roman *Mon oncle du Congo*. En figeant dans la fixité des mots un mythe, celui venu du Congo d'un être mi-homme mi-crocodile, elle a saisi que ce n'est qu'à l'écart de soi que le mythe devient réellement un objet de savoir, que ce n'est que par sa déconstruction que la pensée mythique révèle sa vraie nature. Aussi, par un déplacement épistémologique, l'appareil narratif de *Mon oncle du Congo* montre le réel là où bien souvent les hommes s'entêtent à ne voir que de la fiction ; au sein du roman, des étudiants ont vraiment disparu, un vieillard a effectivement reçu une balle dans la jambe et les Blancs nourrissent véritablement une peur des Noirs à coup de fables, de préjugés et de fausse empathie. Par sa narration, Joris aide ainsi son lecteur à rendre conscient l'inconscient, elle lui montre à voir la violence sans fondement dont est capable une communauté en crise. Et, du même souffle, elle sauve le mythe en lui redonnant son visage de bouc émissaire ; car, pour perdurer dans le temps, demeurer vivant, « c'est-à-dire fécond, créateur, imaginaire » (Wunenburger, 1994, pp. 2-3), le mythe doit toujours être remis en question. De ce fait, il

semble que Joris ait senti, voire pressenti, que ce n'est qu'en différant de lui-même que le mythe redevient mythique, religieux et éthique, et peut faire advenir un autre monde que celui qu'insinue le mécanisme du bouc émissaire. Pour ce faire, elle choisit alors la littérature ; elle choisit de figer dans sa forme le mythe afin de poser une distance entre le mythe et la réalité, entre l'individu et le mythe et entre l'individu et sa réalité. En ce sens, la littérature mine le mythe afin de révéler, par le biais d'un bouc émissaire présent dans le texte, le mécanisme persécuteur. Par une mise en abîme, elle rappelle ce qu'un jour René Girard a dit à propos des évangiles. C'est-à-dire qu'

il existe un point, un moment où la violence ne peut plus expulser la violence, et que la division contre soi-même atteint le point critique, c'est-à-dire le point de la victime émissaire qui devient point de non-retour car, même si elle ramène en apparence un ordre ancien, en réalité, elle le détruit à tout jamais, sans l'expulser le moins du monde, tout au contraire en se faisant expulser par lui et en révélant la puissance ordonnatrice de la violence. (Girard, 1982)

Pointer du doigt le mécanisme pour mieux l'enrayer, montrer le cycle pour mieux marquer sa fin, voilà tout le pouvoir qu'ont les mots d'une certaine littérature que l'on qualifie, parfois, de postcoloniale.

Bibliographie

Œuvre à l'étude

JORIS, Lieve. 1990. *Mon oncle du Congo*. Trad. par M. Hooghe. Coll. «Terres d'aventure». Paris : Acte Sud, 360 p.

Monographies

CÉSAIRE, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine, 58 p.

GIRARD, René. 1982. *Le Bouc émissaire*. Coll. «Le Livre de Poche / biblio essais». Paris : Grasset, 313 p.

HENTSCH, Thierry. 2002. *Raconter et mourir : aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 490 p.

N'TANDOU, Jean Baptiste. 1986. *L'Afrique mystifiée*. Coll. «Points de vue». Paris : L'Harmattan, 173 p.

NZE-NGUEMA, Fidèle Pierre. 1989. *Modernité, Tiers-Mythe et Bouc-Hémisphère*. Paris : Publisud, 172 p.

ROSIER, Laurence. 1999. *Le discours rapporté. Histoire, théories, pratiques*. Coll. «Champs linguistiques». Paris : Bruxelles : Duculot, 325 p.

THOMAS, Louis-Vincent et René LUNEAU. 1975. *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*. Paris : L'Harmattan, 335 p.

Parties de monographies

BUTOR, Michel. 1969. «L'usage des pronoms personnels dans le roman». *Essais sur le roman*, pp. 73-88. Coll. «Idées», Paris : Gallimard.

CAILLOIS, Roger. 1938. «Fonction du mythe». *Le mythe et l'homme. Les essais VI*, p. 13-36. Coll. «nrf». Paris : Gallimard.

LALLEMENT, Michel. 2005. «Fonctionnalismes et théorie des systèmes». *Histoire des idées sociologiques : de Parsons aux contemporains*, pp. 81-109. Coll. «Circa». Paris : Armand Colin.

LALLEMENT, Michel. 2006. «Émile Durkheim et l'École française de sociologie». *Histoire des idées sociologiques : des origines à Weber*, pp. 147-187. Coll. «Circa». Paris : Armand Colin.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2001. «Le rôle du mythe dans la vie». *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, pp. 119-141. Trad. par S. Jankélévitch. Paris : Petit Bibliothèque Payot.

SAID, Edward. 1980. «Introduction». *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, pp. 13-42. Paris : Seuil.

Articles de périodiques

DÄLLENBACH, Lucien. 1980. «Réflexivité et lecture», *Revue des sciences humaines*. Vol. 177, pp. 23-37.

HURBON, Laënnec. 2002. «Violence et raison dans la Caraïbe : le cas d'Haïti». *Notre Librairie : Penser la violence*. N° 148 (juillet-septembre), pp. 116-122.

NGA NDONGO, Valentin. 1998. «L'image de l'Afrique dans les médias européens». *Sociétés africaines et diaspora : L'Afrique en représentation*, n° 9, pp. 33-51.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. 1994. «Mytho-phorie : formes et transformations du mythe». *Religiologiques*. N° 10 (automne), pp. 49-70.