

Ursula Baumgardt (dir.),
Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine,
 Paris, Karthala, 2014.

La notion d'altérité, liée à celle d'identité, est étudiée, ici, par ses manifestations dans la littérature orale (LO) de diverses cultures d'Afrique, avec une attention particulière sur la portée idéologique transmise. Dans une introduction intitulée « Approches de la notion d'altérité et genèse d'un projet de recherche », Ursula Baumgardt présente le sujet, détaille la problématique qui le sous-tend ainsi que la méthodologie développée, laquelle est issue d'une réflexion collective menée entre 2006 et 2009 au sein de l'opération de recherche « Littérature orale » du LLACAN. Ayant signalé que l'axe Nord-Sud exprime un point de vue « 'ethnocentré' ou 'européanocentré' », elle souligne un exotisme où les différences sont « stigmatisées et jugées négativement » (p. 7) et l'importance de l'axe Sud-Nord représenté, principalement, par les littératures en langues européennes nées dans le contexte de la colonisation. Le choix retenu ici est celui de l'altérité vue de l'« intérieur », selon un axe Sud-Sud. À la question « comment l'Afrique voit-elle l'Autre africain ? » (p. 8), les réponses peuvent exprimer soit un regard positif sur des pratiques traditionnelles, liées à l'hospitalité par exemple, soit un regard négatif sur les conflits basés sur des oppositions culturelles (guerre du Biafra, génocide du Rwanda, etc.). De ce fait, l'étude de la LO comme « expression d'une identité culturelle » fait

apparaître des jugements négatifs qui peuvent être assumés ou non et, dans tous les cas, rendent difficile la valorisation de ce patrimoine. Il ne faut donc pas seulement s'interroger sur « 'qui est l'Autre ?', mais : 'qui dit quel Autre à qui ?' » (p.11). Le modèle de communication de la situation en LO est, en contexte monoculturel, < A dit A à A > : « le destinataire est l'objet du discours alors que l'Autre est absent » (*loc. cit.*). C'est une façon d'exprimer l'identité du groupe auquel appartiennent énonciateur et public, que l'on peut appeler le « nous culturel » (p. 12). Sont ensuite présentées les quatorze contributions du volume, qui concernent onze langues africaines et divers genres littéraires, tous analysés « dans une perspective ethnolinguistique » (p. 15).

L'introduction est suivie de références bibliographiques générales sur la problématique de l'altérité, la littérature orale africaine et l'ethnolinguistique, tandis que chaque article est suivi de références bibliographiques plus spécifiques au sujet qu'il traite.

La partie 1, « Les différentes formes d'altérité », présentent trois cas. L'étude de Jean Derive, « Qui est l'Autre ? De quelques figures de l'altérité dans la littérature orale mandingue », porte sur l'ensemble des genres de cette LO (le corpus utilisé est indiqué dans la bibliographie à la fin de l'article).

L'auteur nous introduit à la philosophie mandingue qui pose l'altérité comme « une question de nature » : les apparences peuvent être diverses tandis que l'essence reste irréductible. L'auteur développe ensuite « le cas de l'altérité entre espèces » (p. 25), en distinguant l'altérité qui met en scène un antagonisme souvent lié à l'opposition brousse/village (tels humains/animaux sauvages, les animaux domestiques étant du côté du village) de l'altérité qui peut s'avérer aussi bien positive que négative. Cette dernière concerne des alliés animaux et toutes les altérités qui opposent l'humain à des non-humains (êtres extranaturels, Dieu, génies). « Le cas de l'altérité au sein de l'espèce humaine » (p. 31) regroupe toutes les catégories d'humains que les Mandingues distinguent : tout d'abord « l'humanité pervertie » que sont le sorcier et le lépreux, puis l'altérité interculturelle, qui oppose le musulman au païen, le Noir au Blanc, le Manding au non-Manding (à savoir les Dyimini au Sud Est du territoire et, surtout, les Peuls, leurs voisins sur tout le territoire) ; ensuite, l'altérité entre villages, qui met en scène la condition d'étranger à la communauté locale ; et, enfin, l'altérité sociale qui se présente sous de nombreuses formes : inter-lignagère, inter-classes (nobles *horon*, artisans de la parole *nyamakala*, captifs domestiques *wóloso*), inter-âge, inter-sexe et intrafamiliale. « Au Manding, l'altérité est une donnée naturelle de l'univers » dit Jean Derive, ajoutant que l'« on reste dans sa condition de nature, sauf pour ce qui concerne l'altérité d'âge où le jeune inexpérimenté est appelé à devenir un vieux sage » (p. 42) et soulignant, de plus, la forte hiérarchisation de l'altérité, « on ne se borne pas à constater la différence ; on l'évalue » (*ibid.*). De ce tour d'horizon, l'auteur retient que « la coupure fondamentale d'altérité dans cette

culture est celle qui distingue le monde du village et celui de la brousse » (p. 43) et que la société manding est une société machiste et gérontocratique qui manifeste peu d'ouverture à l'autre.

Dans « L'Autre parmi nous : l'altérité dans les chants tupuri », Suzanne Ruelland se propose d'étudier un type de chants, les *wáywā*, qui « dénoncent, avec précision et nommément, tout individu dont le comportement déviant, parce que jugé immoral, 'gâte l'harmonie entre les êtres humains' » (p. 45). Ils sont chantés à la fin de la saison des pluies (août) par des jeunes hommes. Ces chants, qui doivent purifier le groupe, « contribuent à la construction identitaire d'un 'nous' tupuri » (p. 46). Ponctués par le battement de gros tambours à deux peaux, ces chants utilisent une langue très crue et font alterner un appel du soliste à un « unique couplet-refrain que chante le chœur des danseurs » (p. 47). Ayant cité les trois termes qui peuvent signifier « autre » en tupuri, l'auteur définit « le concept philosophique d'altérité qui s'oppose à l'identité tupur » (p. 48) et se structure selon trois niveaux, chacun étant illustré par l'analyse de plusieurs chants. Tout d'abord l'altérité externe, « les Autres venus parmi nous », qui signale l'existence de « dangers provenant des 'étrangers' » (p. 49). Puis l'altérité interne, c'est-à-dire « l'Autre parmi nous » (p. 54), désigné par le terme *wàarē*, qui concerne des cas de relations sexuelles interdites. Enfin, l'altérité de nature, pour laquelle le terme *wàarē* – traduit, ici, par « hôte inconnu » – peut également s'appliquer (p. 61), qui met en scène des « non-personnes » (tels le sorcier ou l'épouse mangeuse d'âme) et des actes de zoophilie (une ânesse ou une vache pour un homme, un chien pour une femme). L'auteur conclut que l'exécution de ce répertoire constitue un « acte performatif qui

contribue à la construction sociale d'un 'nous' tupuri » (p. 70).

L'étude de Lee Haring, « Altérité et créolisation à partir d'un conte malgache. Une altérité peut en cacher une autre », ne traite que d'un seul conte, une version malgache du conte type africain « la fille difficile ». L'époux choisi par la fille difficile Tsangarira est un ogre qui semble représenter l'Autre dans ce conte. Cependant, l'auteur va multiplier les approches qu'il juge complémentaires : une critique thématique (études des modèles narratifs), le remplacement du conte dans son contexte socio-historique (la créolisation), une critique formaliste (schéma Propp-Paulme-Haring) et, enfin, une critique psychanalytique qu'il qualifie d'« herméneutique » (p. 81). Puis, il souligne l'influence de la domination coloniale sur la représentation de l'Autre, concluant qu'« on doit considérer les relations entre l'Autre européen et les habitants des îles de l'océan Indien comme dialogiques » (p. 83). Cette contribution déroutante se termine sur une question réflexive : « où en est-on avec l'altérité ? » (p. 85), une altérité que l'auteur considère comme s'articulant différemment selon le contexte de communication, et pour laquelle il conseille de « multiplier les modes de critique, en les empruntant à la littérature, à la psychanalyse et à l'histoire » (*loc. cit.*), si on veut parvenir à découvrir l'Autre.

La partie 2, « L'altérité ethnique dans une littérature », regroupe deux contributions sur la perception, l'une du Noir, l'autre du Blanc. L'étude « Étiologie de l'altérité noire dans le conte oriental et maghrébin » de Fatma Agoun Perpère traite de la perception du Noir. La malédiction de Cham (source biblique), qui condamne son petit fils à la servitude, ne fait aucune mention de négritude. Le châtement par la négritude, mentionné dans deux textes

talmudiques qui visent Cham lui-même, « serait symbolique, métaphorisant le noircissement de l'âme » (p. 93). C'est donc une « assertion pseudo-théologique » qui fonde « l'infériorisation des Noirs et leur mise en esclavage » (p. 94). Un développement sur les sources arabo-musulmanes explicite la construction de cette étiologie des Noirs, qui fut d'ailleurs critiquée par certains savants, sans que ne soit pour autant ébranlée « cette image d'altérité maudite » (p. 101). L'auteur étudie, ensuite, cette malédiction de Cham dans des contes étiologiques. Un conte des *Mille et une nuits*, « Le Yéménite et ses six esclaves », d'Al-Basri, fait la part belle à l'esclave blanche qui « essentialise négativement la noirceur du teint, mais n'aborde pas son lien avec la servitude [...] étant elle-même esclave » (p. 105). Deux contes collectés au Maroc, « L'origine des Noirs » (en 1985) et « L'origine des Esclaves » (en 2000), sont des variantes de la malédiction de Cham. L'auteur souligne l'usage récurrent du terme « visage » (*wajh*) pour désigner la personne et mentionne le « droit de la face » institué par les Arabes nomades qui, au Moyen Âge, associent le blanchiment du visage à l'honneur et le noircissement au déshonneur et à la malédiction (p. 105). Au terme de ce parcours, il ressort qu'en dépit du traitement humain de l'esclavage par l'Islam, qui a encouragé l'affranchissement des esclaves noirs (p. 90), la représentation de la négritude dans l'espace arabo-musulman découle d'une « construction dépréciative de l'altérité à l'égard des Noirs » (p. 111) qui s'est imposée et reste tenace.

Marie-Rose Abomo-Maurin présente « *Nnanga kôn*, le premier homme blanc en pays boulou (Cameroun) », un récit en langue boulou proposé au concours du journal *Africa* de Londres en 1932 et centré sur l'arrivée du premier Blanc dans la région.

L'auteur analyse les termes boulou utilisés pour décrire cet Autre qui ne ressemble à rien de connu, qui vient de la mer considérée comme l'au-delà des morts, et que l'on appelle – car il n'a pas de nom personnel – *Nngana kôn*, littéralement « l'albinos revenant ». Cependant, il parle fang, une langue proche du boulou, ce qui rend la communication possible. Arrivé au village, inopinément, le jour de la pendaison de la femme du défunt chef, il la sauve, ce qui augmente la peur que l'on a de lui. Les pouvoirs magiques qu'on lui attribue, en tant que mort revenu parmi les vivants, mènent à vouloir le capturer pour se les approprier. Sauvé à son tour par la jeune femme, il parvient à être reconnu comme un être humain. Son rôle de missionnaire, porteur d'une nouvelle croyance, est également décrite – ils « prient et chantent des cantiques » (p. 128). L'auteur conclut que, si ce récit montre que les autochtones ont réussi à « dépasser la peur de l'étranger [...], on assiste non pas à une égalité entre les races, mais plutôt à l'abandon de croyances autochtones au profit de la nouvelle civilisation » (p. 129), et constate « une perte de l'identité locale » (*ibid.*) qui a laissé un vide ressenti jusqu'à aujourd'hui.

La partie 3, « L'altérité humain/non-humain dans un genre littéraire », comporte trois contributions. Dans « L'homme et l'animal si proches et si différents. La relation chasseur-gibier chez les Mandingues », Agnieszka Kedzierska Manzon interroge l'altérité homme/animal, tant dans la littérature orale que dans le discours des chasseurs. Refusant « le modèle interprétatif métaphorique » (p. 136) qui conduit à poser une division radicale entre humain et non-humain, l'auteure veut restituer la « conceptualisation de l'humanité et de l'animalité » (*loc. cit.*) des Mandingues à partir de

l'analyse, en situation, de leur parole. Tout d'abord, elle dresse les portraits littéraires des animaux, qui sont des personnages à part entière des récits épiques et des chants où ils dialoguent avec des humains. Selon les cas, l'homme et l'animal peuvent être soit complices, soit ennemis, mais à chaque fois les animaux sont dotés d'une « intériorité » (p. 139). Un thème récurrent de ces récits est « la métamorphose du gibier en humain » (p. 140), dont l'auteur nous donne plusieurs exemples qui la conduisent à penser que, chez les Mandingues, « l'identité des êtres et la texture du monde sont fluides et contingentes... » (Descola cité p. 141). Puis l'auteur examine ce que disent les discours quotidiens des chasseurs, pour lesquels la métamorphose et l'intériorité animale ne sont pas des figures de style mais font bien partie de leur vécu. La métamorphose d'un humain en animal semble être attestée et un bon chasseur sait reconnaître un être métamorphosé. Il est, de plus, lui-même apte à prendre des formes variées (p. 145). Il existe même un objet spécifique qui lui permet de se rendre invisible. Si les hommes et les animaux sont proches, ils restent cependant distincts. En étudiant ce « continuum protéiforme » (p. 148), l'auteur propose de considérer que « la notion de personne recouvre davantage une certaine qualité de conduite d'un être que son appartenance à une catégorie donnée » (p. 152). En conclusion, elle réfute l'idée d'un univers mandingue composé de catégories fixes et propose « de reconnaître que dans cet univers protéiforme tout dépendait des relations que l'on nouait, que l'on entretenait » (p. 153), ajoutant que de la relation chasseur/gibier émerge « une subjectivité animale que la littérature orale cynégétique mettait en récit » (*loc. cit.*).

Dans « Ces mots pour dire l'Autre : l'exemple du *récit de Toula* », Sandra Bornand étudie la transformation d'une jeune fille en génie dans une narration de 2006 d'un *jasare*, un « griot généalogiste et historien ». L'auteur fait un rappel de la situation des croyances en milieu songhay-zarma, où coexistent religion musulmane, culte des ancêtres et culte des génies, auquel appartient « le culte des *tooru* dont parle *Le récit de Toula* » (p. 159). Le récit peut être résumé ainsi : pour faire venir la pluie, le génie réclame au chef « l'unique enfant de sa sœur préférée » qui, une fois emporté par la crue, devient un serpent qui vit dans la mare et dévore tous ceux qui s'en approchent. Le récit construit l'altérité par étapes. Débutant par « la transformation du proche en autre » (p. 162) et continuant par la description des caractéristiques de ces deux figures – passant de la jeune fille bien insérée dans sa famille que l'on gave avant de la marier à un être dangereux qui vit dans l'eau et dont on ne voit que le buste qui émerge, le reste étant un serpent qui peut se métamorphoser à volonté –, l'auteur souligne la « beauté indescriptible » de Toula qui apparaît comme un élément déterminant du récit (p. 169). Elle analyse aussi la façon dont les divers personnages utilisent la parole et dialoguent entre eux, tandis que Toula reste silencieuse. Toula passe du statut « d'objet agi », en tant que victime sacrifiée par son oncle maternel en échange de la pluie, à celui de « sujet agissant », en tant qu'être surnaturel tuant ceux qui s'approchent de la mare. Cette transformation est permise par la phase intermédiaire où elle est confrontée à sa mère, qui prend acte de son départ, la confie aux génies de l'eau et lui commande d'épargner les enfants de ses sœurs pour ne s'en prendre qu'à ceux de son frère et à l'oncle qui l'a sacrifiée. L'auteur interprète

d'ailleurs cet épisode comme une métaphore du mariage (p. 176). Analysant l'ambiguïté du statut de Toula, l'auteur montre « la priorité du point de vue dans la définition de l'autre », cherchant à saisir « à partir de quelle place, l'énonciateur définit l'altérité », pour enfin conclure que l'altérité se présente dans ce récit comme « une catégorie mouvante [...], dynamique et non statique » (p. 178).

Dans « Jeux de miroir et jeu de dupes. Réflexion sur l'altérité dans deux genres oraux wolof », Ndiabou Sega Touré étudie deux genres relevant de la fiction : le « conte initiatique » (*léeb*) et les « histoires drôles » (*maye*). Dans ces derniers, qui sont dits par des enfants, l'altérité résulte soit d'une métamorphose impliquant des éléments surnaturels, soit d'une perception de la différence de l'Autre, plus spécifiquement de l'étranger, construisant « le 'monstre' en liberté » (p. 182). Le conte initiatique étudié, *La femme aux trois citrons*, met en scène un garçon 'difficile' parti en quête d'une épouse. Il l'obtient en pelant un citron d'où sort une *jinn* d'une très grande beauté, qu'il épouse et qui lui donne bientôt un enfant. Tandis qu'il va préparer leur retour au village, une autre *jinn*, très laide, parvient par ruse à prendre la place de l'épouse. Il revient cependant avec elle au village où ils vivent ensemble, jusqu'au jour où l'enfant parvient à libérer sa mère transformée en oiseau. Celle-ci reprend sa place et l'autre *jinn* meurt. Ce conte accumule plusieurs formes d'altérité que l'auteur désigne sous le nom de « 'monstre' apprivoisé » (p. 189). Il ressort de ces exemples que « le surnaturel est le critère majeur définissant l'altérité » (p. 198). Tandis que, dans les histoires drôles, l'ordre social est aboli, le conte initiatique, au contraire, « 'apprivoise' le surnaturel pour le mettre au service du modèle d'être social qu'il

propose » (p. 199). Définissant l'univers du surnaturel comme un univers du virtuel, qui donne « une 'macro-représentation' de l'altérité » (p. 200), l'auteur pense que les deux genres étudiés sont liés à la construction de la personne, les histoires drôles préparant les enfants à penser « l'existence d'un univers 'autre' » (p. 201).

La partie 4, « L'altérité communautaire dans un genre littéraire », comporte trois contributions. Dans « Le célibataire comme figure de l'altérité dans la littérature orale des Bwa (Mali) », Cécile Leguy s'interroge sur « les conditions d'un discours sur l'autre » (p. 205) et définit comme figures de l'altérité dans les contes des Bwa du Mali, l'étranger et le célibataire. En effet, dans cette société organisée selon la primogéniture, où l'autorité est acquise par l'âge mais aussi par le mariage, le célibataire en est exclu parce qu'il a « raté » cette étape (p. 207). Cette situation est rare en pratique, mais elle est très souvent mise en scène dans les contes. Le « célibataire », *bwábwárò* – terme dérivé d'un verbe référant à l'improductivité des plantes –, inclut celui qui ne s'est jamais marié, mais aussi l'homme quitté par sa femme ou le veuf non remarié. Le premier conte étudié, utilisant le thème des échanges successifs et qui raconte l'histoire d'une jeune fille, attirée en brousse par gourmandise, puis capturée par un célibataire déterminé à l'épouser avant qu'elle ne s'échappe, présente la vie type du « célibataire solitaire », qui a un comportement féminin (semer de l'oseille) et enfantin (pièges à rats) (p. 210-211). Le second conte narre l'histoire de sept frères orphelins restés célibataires en quête d'une épouse. Seul le cadet réussira les épreuves et permettra ainsi à ses frères de quitter, comme lui, leur condition de célibataires. L'initiation en pays bwa font des hommes comme

des femmes de véritables adultes, qui progressent en vieillissant, contrairement au célibataire qui est plutôt présenté, dans la tradition orale, comme une figure de l'altérité, celui « dont il faut se différencier » (p. 219). Sont également condamnés au célibat deux figures mythiques, qui ont été l'objet d'une malédiction, « le nain et la femme sans seins » (p. 221).

Dans « De l'altérité d'un *alter ego* dans la littérature orale peule du Massina (Mali) », Christiane Seydou rappelle, tout d'abord, l'éventail des identités au sein de l'ensemble culturel formé par les Peuls, dont l'unité est traduite au travers du concept de « foulanéité » (*pulaaku*). Cette référence constante se manifeste « dans l'affirmation moins de la spécificité de ses tenants que dans celle des autres » (p. 226), créant « une mise en marge permanente de soi pour préserver cette 'liberté de l'individu' et, par conséquent, se mettre d'emblée en situation d'autre pour être soi » (p. 227). L'auteure choisit d'étudier l'altérité dans le discours des griots, *maabuube*, les spécialistes du récit épique. Elle souligne « l'efficacité incontournable de leur parole » (p. 249), qui font de chacun d'entre eux un « *alter ego* de son maître » (p. 250). Au terme d'une présentation très fouillée et copieusement exemplifiée des discours du griot, qui fait entendre, outre sa voix, celle des autres, l'auteure conclut sur le double rôle qu'il exerce « dans son transfert d'acteur de l'énonciation et de locuteur et actant dans l'énoncé » (*loc. cit.*).

Dans « L'altérité dans la poésie d'exhortation wolof : chants de paysans et chants de lutteurs », Abdoulaye Keita étudie des textes d'auto-louanges issus de deux genres littéraires proches : le *kañu*, la « poésie champêtre », et le *bàkku*, la « poésie gymnique des lutteurs ». Dans le cadre des travaux

des champs, « l'altérité de cette expression poétique a comme point focal une agressivité de tous les instants » (p. 258) qui, dans cet environnement hostile (forte chaleur, nature à discipliner...), pousse au dépassement de soi. Dans l'arène de la lutte, une activité traditionnelle très répandue, chaque lutteur affirme son identité en déclamant sa généalogie et en exposant son palmarès dans un *bàkku*, qui « est aussi un procédé de joute oratoire, un combat verbal où quelqu'un veut prendre de l'avance sur un autre avant la confrontation à la dure réalité du combat » (p. 265). Dans ce cas, la parole peut être plus importante que la lutte elle-même, donnant à certains lutteurs « qui n'étaient pas vraiment des champions sportifs une notoriété nationale en les faisant sortir du lot » (p. 269).

La partie 5, « Interrogations sur l'altérité », comporte deux articles. Dans « Apparence, identité et altérité dans la littérature orale igbo (Nigéria) », Françoise Ugochukwu investigate un corpus de contes pour y découvrir des figures de l'altérité qui s'organisent autour de la distinction humain/non-humain. En effet, seuls les humains ont une intégrité corporelle. Toute altération ou anomalie est la marque soit d'un esprit (§ 1), soit d'un handicap, souvent associé dans les contes à un excès de beauté qui, en tant qu'excès, marque l'altérité (§ 2). L'auteure signale l'importance des tenues vestimentaires (§ 3) dans la recherche de tout un chacun à assumer sa différence, positive dans ce cas. Le propos est illustré de nombreux exemples. L'auteur constate ainsi que, dans cette société, « reconnaître le statut, humain, non humain ou intermédiaire de l'Autre, c'est le tirer de

l'anonymat, l'appriivoiser et le mettre hors d'état de nuire en l'intégrant à l'une des catégories du système culturel... » (p. 286).

Avec « L'altérité peut-elle constituer un objet de la recherche dans l'analyse littéraire ? », Bernard Mouralis termine cet ouvrage. Après un rappel terminologique des vocables exprimant l'Autre en français, il constate, sans confondre bien sûr « catégorie grammaticales et catégories de pensée », que la langue française conçoit l'altérité (i) selon une logique duelle Identité *versus* Altérité et (ii) sur l'opposition Normal/Pathologique, surtout en psychiatrie. Il traite, tout d'abord, des « aspects épistémologiques », soulignant l'importance du développement de la psychiatrie, avant de s'interroger sur l'altérité dans la littérature africaine. L'auteur analyse, pour ce faire, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain* d'Amadou Hampaté Bâ. En se dégageant de l'« opposition entre 'mentalité primitive' et pensée 'rationnelle' », il constate qu'en fin de compte « la lecture d'un tel texte conduit le lecteur à une confrontation avec lui-même, avec ses propres désirs, beaucoup plus qu'à une rencontre avec l'altérité » (p. 304).

Cet ouvrage donne au lecteur une approche très riche et très variée de l'altérité vue de l'intérieur, et j'espère lui avoir donné envie de s'y plonger pour découvrir les analyses proposées par chaque auteur à partir d'exemples extrêmement bien documentés.

Paulette Roulon-Doko,
INALCO / LLACAN