

**GENOTEXTE, PHENOTEXTE, SITUATION
SOCIOLINGUISTIQUE : QUELQUES CONCEPTS
FONDAMENTAUX DU FONCTIONNEMENT TEXTUEL**

**GENOTEXTE, PHENOTEXTE, SOCIOLINGUISTICS
SITUATION: SOME BASIC TEXT OPERATIONS
CONCEPTS**

Théophile KOUI

Université Felix Houphouet-Boigny, Cote D'Ivoire

kotheophile@yahoo.fr

Mots clés : génotexte, phénotexte, sociocritique, polyphonie, texte, discours

Résumé : Génotexte, phénotexte et situation sociolinguistique sont des concepts importants de la théorie sociocritique. Aussi, pour aider à leur meilleure compréhension, nous avons choisi la grille d'un roman africain de la transition vers les indépendances, dans la mesure où précisément celui-ci fait écho à la fois au discours du roman colonial et au discours hérétique véhiculé précisément par le courant littéraire de la négritude, forgé dans le génotexte de la transition.

Key words: Genotexte, Phenotexte, Sociocritic, Polyphony, Text, Speech

Abstract: Genotexte, phenotexte and sociolinguistic situation are important concepts of the theory sociocritique. So, to help in their best understanding, I chose the railing of an African novel of the transition to the independences, as far as exactly this one echoes at the same time the speech of colonial novel and

the heretical speech conveyed exactly by the literary movement of the negritude, forged in the genotexte of the transition.

Palabras clave: genotexto, fenotexto, sociocrítica, polifonía, texto, discurso

Resumen: Genotexto, fenotexto y situación sociolingüística son conceptos importantes de la teoría sociocrítica. Su comprensión no es evidente. Para ayudar a su comprensión me parece interesante valerme de una novela africana del período de la transición hacia las independencias africanas, en la medida en que precisamente esta obra hace eco a la vez del discurso de la novela colonial y del discurso herético vehiculado por la corriente literaria de la negritud, nacida en el genotexto de la transición.

INTRODUCTION

Dans le dispositif théorique de la sociocritique les concepts de génotexte et de phénotexte jouent un rôle primordial en tant que catégories du fonctionnement du texte. Le génotexte est en effet l'espace où s'inscrit le rapport contradictoire qui codifie le dynamisme de la production de sens. C'est le principe même de la génétique textuelle, fondée sur la polysémie du texte. Rappelons que la notion même de texte, concept de base de la sociocritique, appelle nécessairement celle d'écriture. Or voici comment dans *Théorie et pratique sociocritiques*, Edmond Cros établit le rôle de l'écriture dans le fonctionnement du texte. « Le travail de l'écriture consiste à déconstruire sans cesse ce mixte sous la forme de phénotextes voués à réaliser à tous les niveaux textuels en fonction de la spécificité de chacun d'entre eux la syntaxe des messages préalablement programmés » (Cros, 1983 : 10). Le mixte dont il est question ici n'est rien d'autre que le génotexte, défini à son tour de la façon suivante : « Une énonciation non grammaticalisée en ce sens que cette énonciation n'est pas encore mise en formule. Elle n'est pas une structure mais appelée à le devenir en se structurant elle-même

dans différentes réalisations phénotextuelles d'un même texte » (Cros, 1983 : 10).

Structure virtuelle, le génotexte n'existe qu'à travers ses réalisations multiples et concrètes que sont les phénotextes. En fait, pour mieux appréhender la question centrale du fonctionnement du texte sociocritique, il est fondamental que soit rappelée la question épistémologique de la médiation. Comment les tracés idéologiques, vecteurs du social et de l'historique s'inscrivent-ils dans le texte fictionnel ? C'est ici que se trouve l'un des points de divergence important avec l'approche de la sociologie traditionnelle qui entretient l'illusion référentielle. Pire, dans la plupart des cas, l'œuvre est réduite au contenu de la conscience individuelle de son auteur. Ce qui revient à nier la spécificité de l'œuvre littéraire dans le sens où Iouri Lothman parle de la littérature en tant que système modélisant secondaire. En d'autres termes, toute parole impliquée dans ce système se retrouve dans un réseau de connotations qui rendent toute lecture univoque impossible dans la mesure où les connotations sont des vecteurs de l'ambiguïté. Aussi, la sociocritique répond-elle à la question en proposant les structures de médiation. Celles-ci peuvent être de diverses natures, sémiotiques, langagières, mythiques... Elles ont l'avantage d'ancrer le texte sur le hors-texte de façon objective et d'organiser un ensemble discursif intratextuel qui se reproduit tout au long du texte. Et ce sont ces structures de médiation qui sont les vecteurs de la socialité dans l'objet culturel. Ce rappel des acquis était nécessaire pour baliser notre démarche.

Dans cette réflexion sur le génotexte et le phénotexte, nous partirons du système colonial tel qu'il fonctionne dans *Une vie de boy*, un roman de Ferdinand Oyono publié en 1956. La colonie en tant que formation sociale et formation discursive saisie dans une période de crise inhérente aux changements qui se sont opérés dans l'empire colonial français au lendemain de la Deuxième gue-

re mondiale est l'objet central de cette réflexion. Les sociolectes idéologiques contradictoires que véhiculent les éléments textuels du roman et qui en sont la substance langagière sont le produit d'une situation sociohistorique engendrée par le cours de l'histoire et par des mesures dictées à l'Etat colonial par sa stratégie de conservation de son empire. Organisée en 1944, la conférence de Brazzaville procède à des changements notables dans le statut du colonisé africain. Erigé en citoyen, celui-ci pouvait désormais participer à la gestion des affaires de son territoire et jouir des droits civiques. Tout cela a été traduit dans la constitution de 1946 de l'union française. Ces changements ont permis la création des organisations politiques et syndicales africaines, ouvrant ainsi des perspectives d'évolution des colonies vers l'autodétermination.

Dans la droite ligne de cette évolution, l'ensemble des colonies africaines accèdent au statut d'Etats en 1956 grâce à la loi cadre qui institue des gouvernements autonomes. Ainsi, entre 1945 et 1960, date des indépendances, la société coloniale va subir des mutations substantielles imposées par des luttes multiformes, malgré la résistance des institutions coloniales. Notre hypothèse est que dans cette période de transition vers l'indépendance, se met en place dans la société coloniale une situation sociolinguistique nouvelle dans la mesure où les changements opérés vont affecter considérablement le langage et surtout les mentalités aussi bien dans la métropole que dans les colonies. Les catégories sociales les plus sensibles aux changements furent notamment celles des africains ayant eu accès à l'école coloniale. Ils seront les principaux agents de la crise du système colonial.

Mais qu'est ce qu'une situation sociolinguistique ? Quels sont ses rapports avec le génotexte ? Nous empruntons le concept à Pierre Vaclav Zima qui le définit de la façon suivante :

Le contexte social n'est pas la langue en tant que système neutre et statique, mais une constellation dynamique marquée par des antagonismes collectifs qui s'articulent sur le plan du langage, de la structure discursive. J'ai appelé cette constellation la situation socio-linguistique. Cette situation socio-linguistique change sans cesse dans la mesure où les divergences sociales mènent à des innovations linguistiques tant dans le domaine lexical que dans celui de la sémantique (Zima, 1988 : 18-19).

I. GENOTEXTE ET SITUATION SOCIOLINGUISTIQUE

Les concepts de génotexte et de situation sociolinguistique nous renvoient au même espace linguistique virtuel saisi à un moment donné de l'histoire d'une formation sociale. Dans le cadre de cette étude nous nous intéresserons à la période de la transition vers l'indépendance des colonies françaises d'Afrique. En effet, pendant cette période relativement brève (1945-1960) la société coloniale s'était considérablement enrichie sur le plan linguistique. En effet, de nombreux sociolectes à la lutte multiforme pour la libération font leur apparition. Au stade de son apogée entre 1917 et 1939, le système colonial avait un discours essentiellement dominé par le sociolecte fascisant, centré sur la justification de l'entreprise coloniale et sur la négation de l'idée d'humanité, impliquant l'origine commune de l'espèce humaine : Articulé sur les théories racistes en vogue au XIX^e siècle et selon lesquelles les Noirs et les Jaunes seraient des races inférieures, ce discours s'imposait aussi bien en métropole que dans l'espace colonial.

Certaines catégories de colonisés, éblouies par l'éclat ou le clinquant de la culture européenne avaient commencé même à avaliser le discours raciste. Aussi dans la conscience collective, ces théories

fonctionnaient-elles comme des vérités révélées. C'est que ces théories s'articulaient elles-mêmes sur des mythes forgés par des siècles de traite négrière et d'esclavage. La légitimation du rapport maître/esclave découlait de la croyance en une hiérarchie immuable des races humaines voulues par Dieu lui-même. Robert Cornevin confirme cette réalité de la société coloniale en ces termes : Tous les Blancs, sans exception, pensent et agissent à cette époque en fonction d'une hiérarchie immuable des races humaines. Dans ce classement les Blancs viennent en tête sans discussion. Les jaunes et les Bruns suivent dans un ordre variable selon les opinions mais les Noirs sont indiscutablement à la queue.

Cette vision s'inscrit dans une tradition bien établie, car le colonialisme français ne date pas de l'époque de la troisième République. On peut rappeler, en effet, que la première édition du code Noir, cadre juridique de la gestion des esclaves dans les colonies françaises d'Amérique date de 1685 sous le règne de Louis XIV. Quant aux conquêtes coloniales sur le continent africain, pensées et organisées par la Troisième République dans le dernier quart du XIX^e siècle, elles vont donner lieu à la création d'un courant littéraire connu dans l'histoire sous le nom de littérature coloniale. Son pionnier est André Demaison. Sa production littéraire est considérable et l'ensemble de son œuvre s'inscrit dans la droite ligne des théories racistes des Gobineau, Paul Leroy-Beaulieu et autres... Auteur du guide de l'exposition coloniale de 1931, André Demaison était un véritable idéologue du système colonial. *Diato, roman de l'homme noir qui eut trois femmes et en mourut* apparaît en 1924 comme l'archétype du roman colonial. Biographe de Faidherbe, l'une des grandes figures coloniales, intitulé *Faidherbe*, parut en 1932, André Demaison écrit plusieurs autres romans dont les plus significatifs sur le plan des sociolectes racistes véhiculés sont pour nous, *Tropiques* (1933a), *Menaces dans le ciel* (1933b), *Intrigues de la forêt* (

1940). Ces romans, dans leur ensemble, foisonnent d'abondantes professions de foi raciste qui se manifestent dans des stéréotypes et des préjugés que véhicule le discours colonialiste. La littérature coloniale connaît un essor considérable avec notamment les frères Tharand, Pierre Mille, etcetera.

Cependant, dès 1921, on observe l'apparition d'autres types de discours et notamment du discours hérétique à travers le roman de René Maran : *Batouala* (1921). Ce roman annonce l'émergence d'un discours contradictoire et dans cette perspective, Paul Vigné d'Octon va jouer un rôle essentiel en tant que pionnier de l'anti-colonialisme. Il dénonce avec véhémence les crimes du colonialisme. Paul Vigné d'Octon est l'auteur d'un essai retentissant, *Les crimes coloniaux de la Troisième République* (1911), qui vient couronner le combat mené avec la publication de son premier roman *Chair noire* publiée en 1889. La nouvelle configuration de l'interdiscours dans l'espace colonial apparaît ainsi comme le produit des luttes des peuples colonisés contre le système, mais aussi celui de l'opposition résolue de certains secteurs sociaux de la métropole qui jugent le système inhumain, rétrograde et criminel.

En ce qui concerne l'éveil de la conscience des Africains, il s'est opéré, certes grâce aux expériences concrètes vécues au quotidien dans leurs rapports avec les colons, mais aussi sur les champs de bataille au cours des deux guerres mondiales. Massivement mobilisés pour défendre la France, les Africains vont découvrir que l'Européen n'était guère un surhomme, insensible à la peur. Ce constat fait perdre au soldat africain toutes les formes de complexes qui l'habitaient. Aussi, face aux sociolectes idéologiques colonialistes et racistes, surgissent des sociolectes de valorisation des cultures et des civilisations africaines. Ces derniers discours mettent en lumière la vacuité de la prétendue mission civilisatrice au nom de laquelle s'opéraient la domination et les prélations. L'oppression, les pillages,

la spoliation que subissaient les peuples colonisés n'avaient plus d'explications rationnelles. Le mouvement littéraire de la négritude a été dans une large mesure le fer de lance de cet éveil de conscience et de la valorisation des cultures négro-africaines. Les œuvres d'Aimé Césaire, de Léopold Sédar Senghor, de Léon Gontran Damas, etc. diffusées dans l'espace colonial notamment au cours de la transition étaient des modèles de révélation. Manifestement ces œuvres ont contribué à un changement notable des mentalités surtout au sein des « évolués », c'est-à-dire cette minorité qui a eu accès, grâce à l'école coloniale, à la culture du Blanc.

Comme l'on peut le constater, cet interdiscours construit à la fois sur la base du hors-texte et des textes de la littérature coloniale et raciste et aussi de la littérature anticoloniale, constituera le tremplin de la naissante littérature africaine. Comme nous le verrons, dans une démarche critique, le discours colonialiste et raciste est abondamment parodié et consciemment soumis au sarcasme. Cependant, le contenu idéologique de cette littérature reste les frustrations de « l'évolué » africain qui aurait voulu être reconnu et associé à la gestion de la colonie à l'image de Joseph Toundi.

II. UNE VIE DE BOY : UNE PARODIE DU ROMAN COLONIAL

Du point de vue diégétique, *une vie de boy* se présente comme le journal intime de Joseph Toundi, le protagoniste du roman. Tenir un journal intime est une pratique sociale que le jeune Africain qui venait d'apprendre à lire et à écrire, a copiée sur le père Gilbert. Le journal intime s'apparente à la confession dans la mesure où cela consiste à noter ses impressions ou les questions que le vécu pose à la conscience du sujet concerné. Cette pratique sociale s'inscrit en fait dans la tradition chrétienne de l'examen de conscience.

Attiré par le clinquant de la ville coloniale et ses supposées merveilles, le jeune adolescent Toundi Ondua rompt brutalement avec les siens. Il rejoint le père Gilbert à la Mission Catholique. Celui-ci l'accueille et lui apprend à lire et à écrire tout en l'initiant à la religion chrétienne. En fait pour le jeune homme, c'était un rêve qui se réalisait comme il le note dans son journal.

J'étais heureux, la vitesse me grisait. J'allais connaître la ville et les Blancs, et vivre comme eux. Je me surpris à me comparer à ces perroquets sauvages que nous attirions au village avec des grains de maïs et qui restaient prisonniers de leur gourmandise (Oyono, 1956 : 22).

Joseph rompt donc avec la communauté villageoise dans l'espoir d'rompre avec la communauté villageoise dans l'espoir d'intégrer la communauté coloniale. La fuite de Toundi est une façon de sublimer l'efficacité de l'idéologie coloniale matérialisée par un arsenal sémiotique dont use le système et ses appareils idéologiques pour séduire les jeunes générations, par ailleurs de moins en moins disposées à s'inscrire dans les traditions d'une société précoloniale vaincue et dépossédée de toute initiative historique. Les petits cubes sucrés dont se sert le père Gilbert pour attirer les enfants sont à cet égard un véritable appât auquel il faut ajouter la fascination qu'exerce la ville sur la jeunesse que s'y projette et nourrit un imaginaire sur la vie paradisiaque que l'on y mène.

L'altruisme paternaliste du père Gilbert constitue un élément important de cet arsenal idéologique du système colonial dans la mesure où il s'oppose aux brutalités gratuites que le père de Toundi utilise comme instrument pour l'éducation de son fils. Aussi, Joseph Toundi ne retournera-t-il plus jamais au village. En effet, non seulement il vouait au père Gilbert une véritable vénération, mais

aussi, ayant appris à lire et à écrire, il est conquis par les capacités de conservation de cet instrument prodigieux qu'est l'écriture. Dépositaire désormais de ce pouvoir magique, le jeune africain estime qu'il a changé de statut, et c'est ce qu'il traduit lui-même en affirmant que « le chien du roi est le roi des chiens ». Mais il ne tardera pas à découvrir la véritable nature du système colonial à ses dépens. En effet, il sera systématiquement l'objet de brimades, d'injustice, d'humiliations, de violences et de racisme toutes choses qui finiront par le conduire à la mort. Le récit met en jeu la dialectique du paradis et de l'enfer et c'est dans le cadre de cette dialectique que se trouve posé le problème du colonisé. La parodie du roman colonial obéit à la nécessité de donner à voir le caractère caricatural du sociolecte colonial tel qu'il fonctionne dans le roman colonial.

II.1. Le discours de justification de la colonisation

Une vie de boy, parodie le discours colonialiste et raciste que l'on rencontre dans le roman colonial, véhicule privilégié des stéréotypes élaborés par les croisés du colonialisme pour justifier ce qu'ils appellent la mission civilisatrice. On y trouve l'image mythique des sauvages et notamment du Nègre sale, galeux, paresseux, menteur, voleur, perpétuellement enfant et vivant dans un environnement mystérieux et inquiétant. La reproduction de ce type de discours dans le journal intime de Joseph Toundi, est le signe de l'éveil de sa conscience critique. « Evolué » parce que sachant lire et écrire, Joseph Toundi se trouve pourtant socialement exclu dans cet univers colonial du fait de son statut d'indigène, candidat à l'assimilation. Joseph est de fait éconduit pour des raisons raciales. Ni son intelligence, ni son statut d'évolué n'ont été reconnus. Bien au contraire, il est perçu comme un élément dangereux, un concurrent qu'il fallait éliminer pour sauvegarder l'avenir du système colonial.

C'est dans le but de les dénoncer que le discours narratif absorbe les sociolectes négatifs dans lesquels se manifestent les représentations du monde noir par les Blancs. Dans ce registre, les propos du commandant Decazy au cours de l'entretien que celui-ci a eu avec Toundi avant de l'engager à son service sont particulièrement révélateurs des préjugés qui organisent sa vision du monde. « Tu es un garçon propre dit-il en me détaillant avec attention. Tu n'as pas de chiques, ton short est propre, tu n'as pas de gales » (Oyono, 1956 : 35). Apparemment élogieux pour Joseph Toundi, le discours du commandant est en réalité un modèle des clichés racistes que les Blancs propagent sur les Noirs. Le commandant affirme en fait que Joseph Toundi est l'exception qui confirme la règle, jetant ainsi l'opprobre sur toute la race. Dans le même registre, Madame Salvain, l'épouse de l'instituteur associe tous les noirs à l'ivrognerie, parce que son boy est ivrogne. « Tous les matins, c'est d'abord l'odeur d'alcool et de crasse qui me parvient de la véranda. C'est ce qui m'annonce que mon boy est là » (1956 : 78). Gosier d'oiseau, le commissaire de police dit exactement la même chose. « Mon z'ami [...] nous pas buveurs indigène [...] Ces gens-là boivent au-delà de toute imagination » (77).

A la lumière de ce discours raciste et dévalorisant sur le colonisé, on peut légitimement parler d'un dessein de mythification. Il s'agissait de bâtir une image mythique du noir pour justifier et perpétuer le carcan colonial.

II.2. Le discours humaniste

L'instituteur Jacques Salvain est le colonial qui incarne le discours humaniste. Lucide et libéré des préjugés, il tient un discours rationnel qui intègre tous les êtres humains dans la transcendance et la communauté humaines. « Les petits Noirs sont aussi intelligents

que nos petits... On m'a traité de fou, de démagogue... Eh bien dans ma classe du certificat, il y a vingt élèves de douze à quinze ans » (Oyono, 1956 : 50). C'est également dans le discours de Jacques Salvain que sont annoncés les changements introduits dans le statut du colonisé au lendemain de la Deuxième guerre mondiale. « Les temps ont changé depuis la dernière guerre mais les gens d'ici ne le comprennent pas » (1956 : 50). Le discours de Jacques Salvain s'articule sur le discours idéologique de ceux qui voulaient promouvoir les réformes pouvant arracher le colonisé à l'esclavage comme moyens de conservation de l'empire colonial. En fait par ce biais, *Une vie de boy* transcrit le débat national sur l'abandon ou la conservation de l'Empire colonial notamment dans la période critique de la transition.

III. LA CRISE DE LA SOCIÉTÉ COLONIALE

Dans le processus de la reconstitution du génotexte de la transition, il est fondamental que soient évoqués les discours qui transcrivent la crise de la société coloniale. Au départ aveuglé et mystifié par les apparences que donnent à voir les sermons des curés de Dangan ainsi que le charme, la douceur, la beauté de Sylvie, l'épouse du commandant du cercle dont le jeune est éperdument tombé amoureux, Joseph Toundi ne tardera pas à découvrir qu'il s'agit d'un mirage. Les sermons du père Vandermayer centrés sur la vertu et la fraternité sont un exemple de mensonge, car ce prêtre à la libido débordante était plutôt un véritable satrape dont le sport favori était le viol des femmes qui, victimes des violences conjugales venaient se mettre sous la protection de l'Église catholique. Quant à Sylvie, la découverte de son adultère avec le régisseur de prison l'a fait tomber de son piédestal. Elle devient désormais aux yeux de Toundi et de tous les domestiques africains, l'incarnation de la

laideur morale. Mais au-delà de toutes les découvertes qui mettent à mal les prétentions de ceux qui s'arrogent les privilèges d'incarner les vertus humaines, la découverte essentielle pour Toundi concerne le caractère diabolique et infernal de l'espace colonial naguère perçu comme le paradis même la ville et ses Blanc, s'avèrent un enfer pour les africains qui s'y aventurent.

III.1. Le champ morphogénétique

Il convient de rappeler ici que le récit proprement dit de *Une vie de boy* est précédé d'un prologue qui présente l'œuvre comme un journal intime du héros, récupéré dans un village de la Guinée Equatoriale après sa mort, victime de la répression coloniale.

La mort tragique du héros, victime de la torture à lui infligée par l'appareil répressif du système colonial, se présente comme la conséquence des soupçons sur le rôle supposé que celui-ci est censé avoir joué dans la mise en crise du système colonial. Entretenu par le mystère et le discours mystificateur notamment dans la période de son apothéose, le système se trouve pris dans une crise, au lendemain de la Deuxième guerre mondiale, ébranlé par de nombreux facteurs, à commencer par les conséquences de la guerre mondiale dont les champs de bataille avaient accueilli de nombreux jeunes africains mobilisés pour prendre part à la défense de la France. Dans ce registre, entre autres épisodes du récit nous retiendrons celui du personnage de Mekongo, l'ancien combattant qui, pendant son séjour en Europe a eu des rapports sexuels avec une prostituée blanche. Cette épisode contribue à la démystification du système colonial et de ses agents, en ce sens que dans les colonies, la femme blanche était, pour des raisons racistes, inaccessible aux colonisés. D'où naturellement le mythe qui l'entoure.

Mystification / Démystification

Occultation / Révélation

Mensonge / Vérité

A tous les niveaux du texte on enregistre un système lexico-sémantique qui problématise le dévoilement du système colonial en mettant en exergue la crise des valeurs coloniales.

III.2. La crise des valeurs coloniales

Le passage de Joseph Toundi de l'émerveillement aveugle à la lucidité dans ses rapports avec l'espace coloniale est le signe de sa transformation en agent de la crise coloniale. Au départ grisé par la perspective d'une assimilation qui lui aurait ouvert les prérogatives et les privilèges dont jouissent les Blancs, Toundi rêvait de vivre comme eux. Mais tout indique que la fascination engendrée par la mystique de la civilisation s'est effondrée avec la mort du père Gilbert, incarnation du paternalisme colonial et dont le discours tient à la fois de l'humanisme chrétien qui s'accommode fort bien des pires barbaries exercées sur les colonisés. Mais le discours du père Gilbert s'articule également sur le discours Jacobin dont la phraséologie universaliste est l'essence même du discours colonialiste en ce sens que cette phraséologie s'inscrit dans la droite ligne de la mission civilisatrice des races supérieures. Comme l'affirmait Jules Ferry. C'est au nom de ce discours Jacobin que le système colonial conçu sous la Troisième République assimile la colonisation à l'œuvre civilisatrice, c'est-à-dire à l'apport des lumières dont jouit l'Europe aux autres peuples. Du reste, la frénésie de la violence liée à une cupidité vorace qu'exerçait le père Vanderlayer avait donné un avant-goût de la charité chrétienne. L'obsession sexuelle dont ce curé faisait preuve acheva de dévoiler aux yeux de l'adolescent la véritable nature de l'Eglise, frappant du coup d'inauthenticité tous les sermons rituels sur la charité, l'amour, la fraternité entre tous les hommes.

En d'autres termes, le déniement du héros se matérialise dans la découverte de l'ambiguïté du discours colonialiste. Victime et témoin de la violence qu'exercent les agents du système, par ailleurs tous assidus à la messe, Toundi mesure désormais le fossé qui sépare le discours de la praxis. Il en résulte dans la conscience du héros la dévaluation du discours humaniste chrétien qui l'avait pourtant si fasciné au point de l'arracher à ses traditions ancestrales et à sa famille. A cet égard, la conversation entre Joseph et Suzy Decazy est particulièrement éclairant :

- Tu es chrétien
- Oui madame, chrétien comme ça...
- Comment chrétien comme ça ?
- Chrétien pas grand-chose, madame, chrétien parce que le prêtre m'a versé l'eau sur la tête en me donnant un nom de Blanc...
- Mais c'est incroyable ce que tu me dis là ! Le commandant m'avait pourtant dit que tu étais très croyant.
- Il faut bien croire comme ça aux histoires de Blanc... (Oyono, 1956 : 88).

La découverte de l'incirconcision du commandant, interprétée dans le code culturel africain comme une absence totale d'initiation aux secrets de la vie, apparaît comme le signe de l'immaturité et donc de l'inaptitude à jouer un rôle social important. C'est pourquoi Toundi n'avait plus de considération pour son patron. Ce fut la chute définitive du commandant par rapport à l'échelle des valeurs qui gouvernent chez lui les attitudes sociales et morales. Tous ces signes marquent la chute du masque de la perfection, du modèle de vertu, de l'être éthéré que les colons s'évertuaient à se forger. Il en résulte la dépréciation subséquente des valeurs morales et sociales qu'ils prétendaient incarner et qui justifiaient leurs privilèges. Avec

la dépréciation de l'image mythique du Blanc, s'effondre le mythe de la mission civilisatrice. Si le Blanc est pervers, hypocrite, menteur, cupide, peureux, il ne peut plus prétendre ériger son système de valeurs en modèle universel. A cet égard kalissia avait raison lorsqu'elle faisait observer à Toundi : « Comment pourraient-ils encore faire le gros dos et parler la cigarette à la bouche devant toi qui sais ! Pour eux, c'est toi... » (1956 : 152-153).

La crise des valeurs colonialiste est d'abord et avant tout la conséquence d'une prise de conscience, d'un éveil de la conscience chez le colonisé. Celui-ci commence par prendre conscience des valeurs de sa propre culture jusque-là rejetée et méprisée comme nous le montre l'itinéraire de Joseph Toundi. Face à l'échec de son assimilation à laquelle il avait aspirée ardemment, et victime de la violence, Toundi prête une plus grande attention à l'environnement. La découverte de l'incircision du commandant va accélérer sa maturité et son retour aux codes des valeurs de la culture africaine. C'est ainsi qu'il retrouve les valeurs inhérentes à la circoncision, liées ici à toute une initiation, préparant l'homme à la vie, à l'acquisition de la sagesse et du sens des responsabilités. De ce point de vue, *Une vie de boy* s'inscrit dans la droite ligne du mouvement de la négritude pour faire le procès des maîtres devant l'histoire.

III.3. Le procès des maîtres devant l'histoire

Avec *Cahier d'un retour au pays natal*, Aimé Césaire avait ouvert le procès du système colonial. La traite et l'esclavage sont en effet des crimes contre l'humanité étroitement liés au système colonial. Mais dans la décennie de 1950, marquée par la controverse sur l'empire colonial, Césaire publie son *Discours sur le colonialisme*, un texte dans lequel l'écrivain déploie toute la puissance de son génie. S'érigeant en procureur, Césaire convoque l'Occident devant

le tribunal de l'histoire et étale ses contradictions et ses mensonges au lendemain d'une guerre mondiale, vécue comme la conséquence de ces mensonges. Les massacres et les camps de la mort avaient été organisés au nom de la supériorité d'une race. Mais à peine cette guerre terminée que de nouvelles guerres coloniales sont amorcées. « On peut tuer en Indochine, torturer à Madagascar, emprisonner en Afrique Noire, sévir aux Antilles. Les colonisés savent désormais qu'ils ont sur les colonialistes un avantage. Ils savent que leurs « maîtres » provisoires mentent » (Césaire, 1955 : 8).

Dès la première page de l'essai, Césaire annonce les couleurs : il s'agit d'une véritable mise en accusation de la bourgeoisie occidentale devant le tribunal de l'histoire. C'est en effet le capitalisme, création de cette bourgeoisie qui a produit le prolétariat en tant que classe, incarnation de l'aliénation humaine et le système colonial, nécessaire à l'expansion du capitalisme et responsable de graves crimes contre l'humanité. Césaire écrit :

Une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde. Le fait est que la civilisation dite « européenne », la civilisation « occidentale » telle que l'ont façonnée deux siècles de régime bourgeois, est incapable de résoudre les deux problèmes majeurs auxquels son existence a donné naissance : le problème du prolétariat et le problème colonial. [...]. Et aujourd'hui il se trouve que ce ne sont pas seulement les masses européennes qui incriminent, mais l'accusation est proférée sur le plan mondial par des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage s'érigent en juges (Césaire, 1955 : 8).

Comme l'on peut le noter, il s'agit d'un implacable réquisitoire contre le système colonial, contre l'occident et ses prétentions d'être

l'unique dépositaire des valeurs fondamentales de l'humanité que sont la liberté, la démocratie, la culture...

Dans *Une vie de boy*, l'inversion du regard du juge s'inscrit dans le même processus et il est particulièrement significatif que l'agent du mouvement d'inversion soit incarné par le personnage du boy. En effet, dans la littérature coloniale dont le discours est parodié dans *Une vie de boy*. Le personnage de boy constituait l'objet privilégié des sarcasmes des maîtres. Il est le symbole de toutes les tares dont on affuble le Noir dans le discours de justification du système colonial. Ici, le boy accède au statut du sujet qui juge et c'est là que réside le rapport avec le génotexte. Le regard du boy va détruire les uns après les autres tous les mythes derrière lesquels le Blanc s'était barricadé pour légitimer l'exploitation et l'oppression. On remarquera à cet égard l'importance que revêt dans le texte la problématique de la nudité. Celle-ci acquiert toute son efficacité corrosive au niveau lexical et sémantique. Etroitement associée au problème de la connaissance de l'autre, c'est-à-dire de la découverte de son être véritable au-delà de son paraître factice, elle marque chez le héros narrateur découvrant la nudité de l'opposant son passage du stade de l'admiration sans limite qu'il venait à la civilisation occidentale à la conscience critique qui le transforme en sujet de l'histoire. L'inversion du mouvement du regard qui juge apparaît ainsi comme le couronnement d'un long processus d'apprentissage qui amène le colonisé à soumettre à son tour le colonisateur à l'épreuve de la connaissance et du jugement déterministes.

Voilà qui explique le manichéisme dans le discours et le caractère implacable du jugement. C'est une démarche de dévoilement, car le manichéisme du colonisé s'inscrit dans le procès de dépassement, de l'ambiguïté du discours mensonge des colonialistes. Et c'est précisément dans le cadre du dépassement de l'ambiguïté que le concept de nudité prend toute sa signification en tant qu'élément

du processus de démythification du Blanc et du système colonial. La corrélation entre les deux phénomènes est régie par le code du savoir qui fonctionne dans le texte comme une matrice idéologique dont la réalisation s'opère à travers la configuration actantielle du héros-narrateur. La spécificité de celui-ci réside dans sa dualité culturelle, dans son statut « d'évolué » Joseph Toundi est le boy qui sait lire et écrire et partant est capable d'accéder au secret de la puissance du Blanc. L'écriture et la lecture impliquent, en effet, dans le contexte colonial africain, la connaissance de la langue et de la culture des maîtres. En conséquence, elles renvoient à la base morale de la bonne conscience du colonialiste. C'est la base implicite de la conviction établie de la supériorité des valeurs que véhicule la civilisation occidentale. A cet égard, on notera que ce n'est pas par hasard que l'écriture est considérée comme la seule source d'historicité. Le caractère problématique du personnage de Toundi résulte précisément de cette conviction.

Mais c'est dans le divorce entre l'apparence et la réalité, le paraître et l'être dans le système que le héros trouvera le plus riche matériau pour instruire le procès des maîtres. Il s'agit de témoigner à partir des valeurs authentiques que sont la connaissance, l'amitié, la compréhension entre tous les hommes, affichées dans le paraître, que l'être véritable du colonialiste, se trouve aux antipodes de ces valeurs. Dans le procès, la pièce maîtresse du dossier est constituée par le personnage de Suzy Decazy. Rappelons que l'arrivée de la femme du commandant à Dangan avait été pour Toundi une véritable révolution sentimentale. La beauté physique (son apparence) de Suzy avait subjugué le boy qui l'identifiait à une sorte de déesse qu'il était prêt à adorer. Mais très rapidement cette fièvre sentimentale se transforme en un dédain froid, car l'épouse du commandant rapidement initiée aux pratiques coloniales et aux préjugés qui les justifient adopte des attitudes racistes et humiliantes à l'égard de

ses domestiques et s'en prend particulièrement à Toundi qu'elle soupçonne d'être le colporteur de ses secrets : son adultère avec M. Moreau, le régisseur de prison. Dès lors, elle devient l'archétype de la nudité morale du colonialiste. Cette accusation et ce jugement sont d'autant plus fondés que le père Vanderlayer s'en prend en permanence au nom de la morale chrétienne aux femmes indigènes pour adultère.

Dans une dialectique de l'occultation et de la révélation, nous assistons à une véritable scène de déballage sur la vie de la communauté blanche de Dangan. Tout cela est résumé dans le discours du blanchisseur Baken. « Il y a deux mondes [...], le nôtre est fait de respect, de mystère, de sorcellerie – le leur laisse tout en plein jour, même ce qui n'a pas été prévu pour ça » (Oyono, 1956 : 123). On observe donc dans *Une vie de boy* la polyphonie des discours sociaux que capte et redistribue l'écriture. Écrit dans la décennie 1950, une période marquée par des convulsions idéologiques liées aux manœuvres de la métropole pour sauver l'empire coloniale, le roman de Ferdinand Oyono apparaît comme le produit d'un génotexte particulièrement contrasté idéologiquement. Mais au-delà des représentations du monde noir et du monde blanc sur lesquelles reposent les contradictions, la mort tragique de Joseph Toundi, épilogue de ce roman, doit être interprétée comme l'obsolescence d'un système, qui pourtant cherchait à se perpétuer. La révolte de Joseph Toundi était celle de l'évolué africain qui n'acceptait plus son statut d'indigène, taillable et corvéable à merci.

CONCLUSION

Génotexte, phénotexte et situation sociolinguistique apparaissent donc comme des éléments essentiels du fonctionnement d'un texte. L'éclosion du discours hérétique dans le roman africain de

la transition vers les indépendances n'est guère une opération du Saint-Esprit. Elle est la conséquence d'une situation socio-historique dans laquelle, ébranlé par la barbarie des massacres et des camps de la mort de la Deuxième guerre mondiale le monde occidental était empêtré dans ses contradictions et ses mensonges. Les peuples colonisés qui ont par ailleurs massivement participé à la victoire des alliés n'acceptaient plus leur statut d'esclaves et avaient entrepris de dénoncer les crimes contre l'humanité dont ils ont été les victimes. En tant que réalisations phénotextuelles du génotexte complexe de la transition, *Une vie de boy* articule son discours sur celui du mouvement de la négritude qui avait posé le problème colonial en terme de l'un implacable réquisitoire sur les crimes contre l'humanité commis par le système colonial dans l'histoire.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALBIN, Michel (1924), *Diato, roman de l'homme noir qui eut trois femmes et en mourut*, Paris : Albin Michel.
- (1932) *Faidherbe*, Paris : Plon.
- (1933a), *Tropiques*, Paris : Grasset.
- (1933b), *Menaces dans le ciel*, Paris : Baudinière.
- (1940), *Intrigues de la forêt*, Paris : Flammarion.
- CESAIRE, Aimé (1955), *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence Africaine.
- CROS, Edmond (1983), *Théorie et pratique sociocritiques*, Montpellier : Editions du CERS.
- MARAN, René (1921), *Batouala*, Paris : Albin Michel.
- OYONO, Ferdinand (1956), *Une vie de boy*, Paris : Editions Julliard.
- VIGNÉ D'OCTON, Paul (1889), *Chair noire*, Paris : A. Lemerre.
- (1911), *Les crimes coloniaux de la Troisième République*, Dijon : Éditions de la guerre sociale.

ZIMA, Pierre V. (1988), *L'indifférence romanesque, Sartre, Moravia, Camus*, Montpellier : Editions du CERS.