

PROCESSUS D'ALTÉRISATION CULTURELLE ET DECONSTRUCTION
DES MYTHES BIBLIQUES DANS *MONT PLAISANT*
DE PATRICE NGANANG

Jean-Arnauld LIBONG
Université de Douala, Cameroun
arnauldlibong@yahoo.fr

Résumé : Le présent article se propose d'analyser le processus de construction de l'altérité et la déconstruction des mythes bibliques dans *Mont Plaisant* de Patrice Nganang. L'objectif est de montrer que dans le roman, il existe d'une part une rhétorique de l'exclusion de l'altérité culturelle et d'autre part une perspective qui subvertit l'essentialisme sur lequel repose la tradition judéo-chrétienne. Il part du constat selon lequel, il existe plusieurs indices intertextuels bibliques dans le roman qui dénoncent la manière dont la culture judéo-chrétienne s'est implantée en Afrique. En effet, il ressort de la négation des poncifs sur les croyances et les traditions africaines que l'aliénation des Africains a produit des effets hybrides.

Mots-clés : Croyance, mythe, Altérité, déconstruction, hybridité.

PROCESS OF CULTURAL ALTERISATION AND DECONSTRUCTION OF
BIBLICAL MYTH IN PATRICE NGANANG'S *MONT PLAISANT*

Abstract : This article proposes to analyse the process of construction of otherness and the deconstruction of biblical myths in *Mont Plaisant* of Patrice Nganang. The aim is to show that in the novel there is a rhetoric of exclusion of cultural otherness and perspective that subverts the essentialism on which the Judeo-Christian tradition is based. It starts from the observation that there are several biblical intertextual clues in the novel that denounce the way in which Judeo-Christian culture has been implanted in Africa. Indeed, the negation of stereotypes about African beliefs and traditions shows that, the alienation of Africans has produced hybrid effects.

Keywords: Literature, belief, myth, otherness, deconstruction, hybridity.

Introduction

Dans sa leçon inaugurale comme Professeur invité au Collège de France à la chaire de création artistique pour le compte de l'année 2016, Alain Mabanckou justifiait l'importance du retour des littératures actuelles dans le passé colonial. Pour lui, c'est un passé qui ne passe pas. Au contraire, il habite notre inconscient, gouverne nos jugements au point d'écrire nos destins dans le présent. (Mabanckou, 2016, p.16). Ceci est vrai de l'œuvre romanesque de Patrice Nganang en général, et en particulier de son roman *Mont Plaisant*. L'intrigue se déroule lors de la période coloniale et montre comment la culture judéo-chrétienne s'est imposée en Afrique et précisément dans le royaume Bamoun au Cameroun. L'auteur met en évidence le « processus d'Altérisation » des croyances africaines par le pouvoir colonial afin d'imposer la Bible, mythe source de la culture occidentale et instrument par excellence de la domination coloniale. Dans ce sillage, les croyances constituent certes l'ensemble des dogmes et des doctrines auquel adhère le croyant, mais elles sont davantage considérées comme le support d'une tradition, c'est-à-dire d'un mode de vie et donc

d'une culture. L'objectif est alors de montrer que le texte de Patrice Nganang met en évidence la construction de l'altérité, en même temps qu'il déconstruit les mythes bibliques qui fondent les croyances et la tradition judéo-chrétienne imposées aux peuples d'Afrique. À cet effet, par quel(s) procédé(s) la tradition judéo-chrétienne s'est imposée dans le contexte africain ? Quels sont les effets produits par l'intrusion de la *Bible*, mythe source et véhicule par excellence de la tradition judéo-chrétienne dans le contexte africain ? Dans quelle mesure les effets hybrides déconstruisent l'illusion de la pureté culturelle incarnée par les mythes bibliques ?

L'analyse part de l'hypothèse selon laquelle la *Bible*, support de la tradition et la culture judéo-chrétienne, a été introduite en Afrique coloniale au mépris de la différence culturelle, c'est-à-dire sur la base de la négation et la discrimination de l'Altérité culturelle du colonisé. Autrement dit, il s'agit d'envisager le processus et les mécanismes qui ont abouti à la hiérarchisation des croyances en Afrique, donnant naissance à ce que Homi Bhabha appelle « culture mère et ses bâtardes ». Prenant ainsi appui sur les théories postcoloniales¹ considérées comme un ensemble de postures théoriques et critiques qui met l'accent sur les phénomènes de domination, l'étude suivra une double orientation. Il sera question de montrer comment les croyances africaines ont été niées et discriminées par le colonisateur pour qui la *Bible* est support culturel. Nous verrons aussi que le texte de Patrice Nganang subvertit et déconstruit les mythes bibliques en produisant des réalités ou des modes de croyances hybrides qui échappent au clivage Soi/Autre, cher à la domination coloniale.

I. La *Bible* dans l'univers colonial : construction de l'altérité

Il est indéniable que la *Bible* en tant que récit et mythe a largement influencé la littérature mondiale. Comme l'ont démontré de nombreux chercheurs parmi lesquels Northrop Frye dans *Le Grand Code* et *La Parole souveraine*, sous-titré *La Bible et la littérature II* ; Danièle Chauvin, *L'œuvre de William Blake. Apocalypse et transfiguration*. Plus proche de nous, dans le contexte africain, Joseph Ndinda dans son article « Images mythiques de l'Israël dans le roman négro-africain » démontre sur la base d'un corpus varié, composé d'écrivains comme Mongo Béti, Chinua Achebe, Francis Bebey, René Philombe, Wole Soyinka, ou V.Y Mudimbe, que l'évocation des personnages bibliques, la symbolique des noms bibliques et la récupération par la fiction romanesque africaine de l'histoire d'Israël sont autant de données qui établissent la relation entre la *Bible* et la littérature écrite africaine. Dans la même logique, *Mont Plaisant* de Patrice Nganang est intéressant dans la mesure où il relate l'histoire de la pénétration coloniale à l'Ouest Cameroun, précisément dans le pays Bamoun. Le roman met en exergue l'introduction de la tradition occidentale dans l'univers colonial à travers la négation, la discrimination et la hiérarchisation de la culture de l'indigène.

I.1. Colonialisme culturel : entre négation et discrimination

Le récit de *Mont Plaisant* focalise l'attention sur la manière dont la culture occidentale et les modes de croyance judéo-chrétiens sont imposés aux populations indigènes par l'intermédiaire du missionnaire ou prêtre, personnage assez important

¹ Dans son ouvrage intitulé *Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Homi Bhabha propose une approche théorique et méthodologique dont nous nous inspirons abondamment. Sa démarche étant centrée sur la critique du discours colonial culturel, il démontre que la construction coloniale du culturel par le processus de déni vise davantage l'agonie lente que la disparition brutale de la culture préexistante. Nous lui emprunterons les notions de hiérarchisation, déni, résistance et hybridation pour analyser les impacts produits par le contact des croyances africaines et occidentales dans l'univers colonial.

et récurrent dans la littérature africaine. L'accent est mis sur l'installation pacifique de la mission coloniale allemande, représentée par le missionnaire Göring qui offre la *Bible* au Sultan Njoya et prend la peine de la lui traduire entièrement (Nganang, 2013 : 82). Cet acte n'est pas anodin. Il est fortement idéologique étant donné qu'après le départ des colons allemands, le père Vogt, accompagnant la mission civilisatrice française, se comporte de la même façon. Nous pensons qu'il s'agit d'une stratégie dont le but est d'enclencher le « processus d'Altérisation » des traditions locales que Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, dans *L'Empire vous répond. Théories et pratiques des littératures post-coloniales*, décrivent comme un processus consistant à nier et à ternir l'altérité coloniale, que celle-ci soit historique, raciale ou culturelle. Dans ce processus, l'Autre est alors placé dans « la marginalité [qui] est une condition induite par la relation à un centre privilégié, une "Altérisation" imposée par l'autorité impériale. » (Ashcroft et alii, 2012, p.127). Il y va de ce que Gayatri Spivak appelle la « violence épistémique ». Pour Homi Bhabha, la domination culturelle du colonisé passe par la construction d'un discours sur sa culture, discours dont l'un des caractères marquants est sa dépendance au concept de fixité, entendu comme signe de la différence culturelle. Cette stratégie ou posture discursive repose sur le stéréotype que Bhabha perçoit comme « une forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours en place, déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété... » (Bhabha, 2012 :121). Autrement dit, le processus d'altérisation ou encore la discrimination de la culture du colonisé commence par la formulation des idées reçues sur le colonisé, sa culture et son continent présenté comme un espace vide, une sorte d'impasse où le colon apporte les lumières de la civilisation en commençant par la religion d'origine judéo-chrétienne. Ainsi, la culture dominante a procédé par la stéréotypisation des croyances des peuples qualifiés d'indigènes, incultes, barbares.

Il apparaît que dans *Mont Plaisant*, le discours colonialiste cherche à faire table rase des traditions et modes de croyance de la société Bamoun qui, pourtant, était paganiste avant la conversion de la majorité à l'Islam. La lecture de l'œuvre permet de découvrir que la religion initiale repose sur la croyance en « Nchare Yen surtout, l'ancêtre fondateur –, à l'esprit tutélaire de Rifum » (Nganang, 2011, p.116). L'évocation de l'ancêtre fondateur du peuple Bamoun ici montre qu'il existe une histoire des origines au sein de cette société qui diffère de celle du christianisme. Si le roman y fait mention de manière sporadique, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un mythe fondateur constituant le substrat de cette spiritualité. Selon Pierre Brunel, le mythe « raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. » (Brunel, 1988, p.8) ². Le colonialisme ne prend pas en considération ce mythe qui est le fondement des croyances du peuple bamoun. Au contraire, le colon cherche à phagocyter la tradition locale.

Au début du roman, la narratrice met en évidence les différentes perceptions que le père Vogt se fait des indigènes. Parlant des enfants qu'il cherche à convertir au christianisme en leur donnant des sucreries, il affirme qu'ils sont acquis à la cause chrétienne parce qu'ils veulent échapper aux tentacules du paganisme. De plus, si le récit étale le fait que plusieurs enfants s'enthousiasmaient à l'idée de devenir catéchumènes, la narratrice affirme que « la majorité le devint d'ailleurs contre l'avis des parents, ce qui n'était pas pour déplaire au prêtre dont le principe était de séparer

²Dans son *Dictionnaire des mythes littéraires*, Pierre Brunel perçoit le mythe comme un récit fondateur. Il emprunte cette définition à Mircea Eliade qui, dans *Aspect du mythe*, en donne une conception plus complète.

la bonne graine de la mauvaise. » (Nganang, 2011 : 95). Cet aspect illustre à suffisance la logique de la construction de l'altérité culturelle. Le père Vogt produit des discours dévalorisant sur le paganisme et les traditions bamouns qualifiés de pratiques ténébreuses relevant de la barbarie. Il s'agit selon lui d'une mauvaise graine, qu'il veut sortir « des noirceurs de la nuit. » (Nganang, 2011 : 95). Le discours du prêtre est de toute évidence stéréotypé. Comme le note Homi Bhabha, pour justifier ses stratégies et sa production de savoirs stéréotypés, « L'objectif du discours colonial est de construire le colonisé comme une population de types dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction. » (Bhabha, 2009 : 127). De toute évidence, le père Vogt suit cette logique lorsqu'il affirme à la fois vouloir séparer la bonne graine de la mauvaise et sortir les indigènes des ténèbres. Cette façon de représenter les colonisés illustre à suffisance l'objectif de construire l'Autre colonial comme l'antithèse de la civilisation, afin de justifier l'imposition d'un autre mode de croyance. Mais, si culture occidentale pour s'imposer procède par la discrimination et la négation de la culture du colonisé, elle cherche davantage à asseoir son autorité par la ruse.

1.2. Au-delà de la discrimination, la ruse

Le récit de *Mont Plaisant* relate la tension qui existe entre différentes cultures dans l'univers colonial. La culture occidentale cherche à s'imposer par tous les moyens dans la colonie. Le personnage du père Vogt, tout au long du récit affiche sa volonté de hisser le christianisme au sommet de la vie sociale et culturelle des indigènes. La ruse est l'un des procédés qu'il met en œuvre pour y arriver. Pendant que le Sultan Njoya, Roi des Bamouns est frappé d'un malaise, le père Vogt se précipite à son chevet. Les proches du Sultan espèrent que le père Vogt, « médecin de formation, mais prêtre par vocation » pourra soigner leur roi. Ce qui est intéressant dans cet exemple, est que c'est sous la casquette de médecin que le prêtre Vogt se présente dans la chambre du Sultan. Car, s'exclame la narratrice, « Oh, je n'imagine pas comment les gens du Mont Plaisant auraient réagi si l'homme à la barbe était venu en prêtre au chevet de leur sultan qu'ils croyaient mourant ! » (Nganang, 2011 : 95). Il faut dire que l'exclamation de la narratrice est tributaire du fait que même si la conversion des plus jeunes au christianisme connaît une certaine « réussite », celle des adultes et précisément des nobles est assez difficile. Les adultes restent pour la plupart attachés à leur tradition.

Dans cet univers, le père Vogt ne lésine sur aucun moyen pour asseoir le christianisme dans l'univers colonial. Quand le Sultan reprend ses forces quelques temps plus tard, il est immédiatement mis au courant. Il se rend dans la chambre de Njoya et s'exclame : « Dieu est grand ! ». Il insiste d'ailleurs sur cet aspect du miracle comme le rapporte la narratrice : « - Dans la foi, insista le père, nous sommes tous les enfants de Dieu. » (Nganang, 2011 : 146). Le Dieu dont il est question pour le père Vogt est évidemment le Dieu chrétien. Cependant, la réaction des indigènes présents dans la chambre du Sultan est surprenante. Les musulmans dirent « Amin » et d'autres « Amen ». Ces deux répliques montrent que certains adhèrent à ce moment à la tradition du christianisme en répondant « Amen ». D'autres se focalisent sur ce qui relève de leur croyance comme dans le cas des musulmans qui disent « Amin ». En tout état de cause, ce qui est tout de même irréfutable, c'est que le père Vogt essaye de les convaincre du fait que le Sultan doit sa santé au Dieu chrétien. Ce constat peut se vérifier lorsqu'il fait le signe de croix par la suite. Sauf que, « Personne ne l'imita » affirme la narratrice. Cette séquence narrative nous introduit dans un acte de

résistance de la part des indigènes. Qu'il s'agisse des musulmans ou de ceux qui ont momentanément fait preuve de sympathie en répondant « Amen », personnage ne daigne reproduire le signe de croix à la suite du prélat. La narratrice remarque à propos que : « Même l'énergique chasseur professionnel des païens qu'il était pouvait comprendre que la chambre d'un ressuscité n'est pas le lieu de conversion. » (Nganang, 2011, pp.146-147). La narratrice ajoute que la témérité du père Vogt n'a d'égale que son ingéniosité en ces propos :

Mais il n'était pas homme à lésiner sur les moyens quand un miracle ne demandait qu'un peu d'aide. Au lieu de chercher dans sa bible les versets qui l'appuieraient avec une autorité définitive, il se retransforma en médecin. Et ce que fit le père Vogt, le médecin, restera unique dans la mémoire du Mont Plaisant. Il démonta sa bicyclette et demanda qu'on lui apporte une chaise.

Nganang (2011, p.147)

En effet, la volonté du père Vogt est de fabriquer une chaise roulante afin que le Sultan Njoya puisse se déplacer le temps de sa convalescence. Il réussit d'ailleurs dans son entreprise sous les yeux stupéfaits des indigènes. La réaction de la fille du Sultan dénote cette étonnement : « Mon père va marcher, déclara sèchement la fille de Njoya. » (Nganang, 2011 :148). Au regard de la stupéfaction des indigènes devant ce qui paraît pour eux comme un miracle, le père Vogt se replie aussitôt sur « son double casque de médecin et prêtre » et lance à la foule : « – Bien sûr qu'il marchera, dit-il en se levant. Par la grâce de Dieu, il marchera. » (Nganang, 2011 : 148). Cet épisode met en évidence la manière dont le père Vogt cherche à introduire la tradition judéo-chrétienne. En réalité, les exploits qu'il réalise dans la chambre du Sultan sont exclusivement tributaires de ses compétences de médecin. Cependant, à chaque fois, il cherche à les mettre sur le compte du miracle divin. Cette pratique, espère-t-il, convaincra les indigènes à se convertir à sa religion catholique. Elle relève de l'ambivalence du discours et des pratiques du colonialisme.

Au regard de ce qui précède, il ressort qu'avant la colonisation occidentale, il existe des modes de croyances propres aux Africains. Ils sont majoritairement paganistes et d'autres sont musulmans dans *Mont Plaisant*. Ils basent leur croyance en particulier sur l'esprit de leur ancêtre fondateur « Nchare Yen ». Mais, la colonisation occidentale va introduire astucieusement la *Bible* qui est le support de la tradition judéo-chrétienne. Cette introduction s'accompagne de la discrimination des traditions locales comme nous l'avons vu dans les discours du prêtre Vogt. Ce dernier qualifie de « ténèbres » tout ce qui relève de l'altérité culturelle. Il s'agit d'un processus de discrimination et d'altérisation qui consiste à phagocyter la culture du colonisé au profit de celle du colonisateur. Seulement, si dans le récit de Patrice Nganang, il y a une réelle tentative de mettre au ban la tradition de l'indigène, il est question davantage de déconstruction des mythes bibliques dans cet univers colonial.

2. Déconstruction des mythes bibliques : résistances et hybridités postcoloniales

Si le corpus de Patrice Nganang fait partie du vaste champ des littératures postcoloniales, c'est surtout parce qu'il réinterroge, comme le note Bernard Franco, les situations passées et présentes de domination coloniale. De ce fait, il tente, en « renouvelant le langage de défaire l'oppression qui résulte de telles situations ». (Franco, 2016 : 92) Cette perspective est assez explicite à la lumière du roman de Patrice Nganang. L'écrivain revient sur la manière dont la culture judéo-chrétienne s'est imposée par le biais de la discrimination, de la négation et de la ruse dans la colonie.

Mais, la particularité des littératures postcoloniales, c'est qu'elles installent un climat d'instabilité dans le processus de domination coloniale. Le roman de Patrice Nganang illustre à suffisance ce point de vue en ce sens qu'il est une déconstruction des mythes bibliques. La *Bible*, récit fondateur et support culturel est mis en difficulté dans l'espace colonial.

2.1. Résistances postcoloniales

Dans *Mont Plaisant*, lorsque l'administration coloniale allemande et française par la suite, offre la Bible à Njoya, il se produit un événement assez remarquable. Pendant que le sultan est alité, sa fille prend soin de lui lire des livres et divers magazines que lui offrent les colons. Seulement, comme le relève la narratrice,

C'est difficile de croire que Ngutane lisait des pages de la Bible à son père, cet homme de science, qui avait été très peu impressionné par les récits de Jacob, de Noé et autres que Göring lui avait traduits jadis, en 1813. Elle n'ignorait pas tout de même que son père, choqué par les excès du dieu chrétien, avait décidé d'écrire son propre Livre de Foi, plein d'histoire que le Bamoum commun trouverait vraisemblables, son fameux *Nuet Nkuete*.

Nganang (2011, p.118-119)

Au-delà de la référence à la *Bible*, l'extrait tiré du roman de Patrice Nganang présente un acte intertextuel fort dans la mesure où il cite des éléments qui réfèrent aux récits bibliques et à ses mythes. Il s'agit précisément des récits de Noé et de Jacob. Ces deux récits ont plusieurs similarités. Ils relatent l'histoire du salut incarné par un être providentiel. Dans le cas de Noé, il s'agit comme le démontre les auteurs de *L'Empire vous répond. Théories et pratiques des littératures post-coloniales*, de l'histoire du déluge, mythe source de la civilisation occidentale, « servant à nourrir les thèmes de destruction et salut – destruction d'un grand nombre, salut de quelques-uns. » (Ashcroft et al. 2012, p.121). De toute évidence, il s'agit du salut de ceux qui suivent Noé, et de la destruction de tous ceux qui se situent dans une posture autre que celle de « l'élu ». S'appuyant sur un roman (Timothy, 2008) qui réécrit l'histoire canonique de l'arche de Noé, les théoriciens montrent comment ce roman déconstruit le privilège de l'autorité, du « centre », qui détient la saisie et la maîtrise des modes d'interprétation et de communication. Pour eux, l'histoire de Noé et du déluge est irréfutablement une histoire d'« Altérisation », de marginalisation. Les théoriciens sont catégoriques à propos et affirment que :

Comme le montre le roman de Findley, la construction ou le salut de tel système, civilisation ou tradition faisant autorité empêche « d'Autres » développements ; la montée d'une culture ne coïncide pas seulement avec la disparition d'autres formes et possibilités, elle implique la suppression active et/ou l'annihilation des formes d'Altérités. Elle ferme la porte à toute utilisation alternative de tropes ou de modes différents.

Ashcroft et al. (2012, pp.121-122)

Le processus d'inversion est manifeste dans l'exemple des universitaires australiens. Plus qu'une histoire de rédemption ou de salut, il s'agit d'un récit centralisé qui marginalise toute altérité. Le mythe biblique dans les littératures post-coloniales est déconstruit. Son interprétation est décentrée et transformée en « saga de destruction », nous précisent les théoriciens. Leur conclusion n'en dit pas moins :

Dans la remise en question radicale que fait Findley de l'histoire du Déluge, le grand mythe du salut se mue en saga de déconstruction au nom d'une minorité

vertueuse et l'expansion d'un pouvoir pointilleux [...] La Genèse devient ainsi non le commencement, mais la fin, et l'histoire de l'Arche non de rédemption mais de marginalisation et de destruction.

Ashcroft et al. (2012, p.122)

Il en va de même pour l'exemple de Jacob mentionné dans *Mont Plaisant* de Patrice Nganang. Dans l'imaginaire judéo-chrétien, Jacob est celui que Dieu a choisi pour porter l'espérance du petit groupe des hébreux appelé à devenir un grand peuple. Il a la responsabilité de les conduire vers la terre promise d'Israël. À l'instar du récit de Noé, ce qui est mis en évidence ici est la centralité de l'interprétation. Le personnage de Jacob, tout comme Noé est l' élu qui doit conduire le peuple vers un certain « idéal ». Idéal qui est la terre promise. Cependant, tous ceux qui seraient en marge de ce projet constituent l'altérité et connaissent souvent un sort regrettable comme dans le cas du déluge qui détruit tout ce qui ne se trouve pas dans l'Arche de Noé. Dans la colonie, évidemment il faut suivre le colon dont la lourde charge est de conduire les masses indigènes vers cette « terre promise » incarnée par la « civilisation occidentale ». Le décentrement ici concerne des réalités qui se détournent de celles de la Bible. Ce que la narration révèle, c'est que le Livre de Foi écrit par le Sultan fait suite aux « excès du dieu chrétien ». Cette précision est importante en ce qu'elle montre que l'acte de résistance et de déconstruction aboutit à l'appropriation. Cette dernière consiste à reprendre les mythes bibliques, de les transformer pour un autre usage, en ôtant, les « excès du Dieu chrétien ». Quand on sait que l'Occident pour asseoir son autorité a toujours fonctionné sur la base de la « pureté » ou de l' « essence » de la culture, on peut comprendre que cet exemple constitue un acte fondamental de déconstruction.

2.2. Hybridités postcoloniales dans *Mont Plaisant*

Bien que l'appropriation des mythes de Jacob et Noé dans le contexte colonial illustre déjà la subversion et la résistance auxquelles le colonisé se livre, c'est dans la suite du récit que la déconstruction des mythes bibliques va davantage se manifester. Dans sa tentative effrénée de convertir les indigènes au christianisme et donc d'imposer la culture judéo-chrétienne, le père Vogt entreprend de dire l'un des récits les plus populaires de la Bible. Celui de Jésus-Christ. C'est « l'Histoire des Histoires », « une histoire qui résume toutes les histoires que le Sultan a déjà entendu, une ultime histoire de salut. » (Nganang, 2011, p.388). Évidemment, la promesse de cette « histoire » aiguise l'appétit du Sultan et des villageois. Diminué par la violence coloniale, exilé dans sa résidence du Mont Plaisant, affaibli par la maladie et les regrets de ne pas avoir écouté les nationalistes camerounais pour empêcher les colons de pénétrer dans le pays, le Sultan espère également trouver en cette histoire tant vantée par le père Vogt, le véritable salut. Pour l'occasion, tout le Sultanat est présent : « hommes, femmes, enfants, animaux, yeux et oreilles lavés et rincés et ouverts sur les mots qui sortiraient de la bouche du père des miracles. » (Nganang, 2011, p.388). Au moment où la quasi-totalité du Sultanat est réuni, c'est le père Vogt qui prend la parole : « - Voici l'histoire de Nji Shua, déclara le père Vogt, et il se racla la gorge plusieurs fois, regarda le Sultan. » (Nganang, 2011, p.389), puis jette un coup d'œil dans la foule afin de vérifier les effets de sa « sa mise en scène ». Lorsque la foule devient attentive,

Il ouvrit son Livre des Miracles à la bonne page, la première de l'Évangile selon Mathieu, et lut la généalogie de Jésus qu'il avait nommé Nji Shua, par tactique. Bien sûr, quand il entendit son nom, le visage de Nji Shua, le maître menuisier, s'éclaira de joie [...] Il ouvrait ses mains en parlant, et c'était comme s'il entrait dans

ses personnages. Il ne manquait pas d'inclure les noms bamoums dans le récit pour faire pénétrer plus facilement la conscience de chacun. Il était certes habitué à donner un petit coup de pouce aux miracles constipés, mais celui-là était, de sa propre estimation, le plus outrageant qu'il ait jamais osé de toute sa carrière.³

Nganang (2011, p.390)

La lecture du passage ci-dessus montre que le discours colonial du père Vogt porte en lui les germes de sa déconstruction. À titre de rappel, la culture du colon repose essentiellement sur l'idée de « pureté » qui discrimine les autres cultures, précisément celle du colonisé. Mais, dans les exemples sur le récit de Jésus, l'ecclésiastique remplace les noms et certaines situations par ceux des indigènes. Il s'agit de « l'effet mimétique » selon Homi Bhabha. Celui-ci est un discours qui se construit autour de l'ambivalence dont la caractéristique est le glissement perpétuel. (Bhabha, 2007, p.148). Pour asseoir son autorité, c'est-à-dire convertir les indigènes à la tradition judéo-chrétienne, le père Vogt ne se préoccupe pas de « l'essence » de sa culture et procède par mimétisme. Si cette démarche vise à garder le contrôle sur le colonisé et sa culture, à construire l'Altérité, elle constitue en même temps le lieu de l'effondrement du discours colonial, ainsi que le notent les théoriciens postcoloniaux :

L'Altérité ne peut donc être que le produit d'un processus continu que Bhabha nomme « répétition et déplacement », et ceci entraîne une ambivalence sur le lieu même de l'autorité et du contrôle impérial. Il existe donc une espèce de résistance intégrée à la composition de tout discours dominant – et sa construction de la différence culturelle produit quasi inévitablement une opposition.

Ashcroft et al. (2012, p.126)

On comprend que le glissement et le déplacement du discours colonial, produit inévitablement un effet oppositionnel. Dans le cas du père Vogt, la substitution par laquelle il procède sape la pureté culturelle occidentale. Au demeurant, le discours du père Vogt a besoin de se réinventer pour hisser la culture judéo-chrétienne au-dessus de la colonie. « L'histoire des histoires » racontée par le prélat ne laisse pas les populations indifférentes, ils sont émerveillés par la puissance du personnage Jésus Christ. Seulement lorsque le père Vogt conclut son histoire ; il affirme que Jésus-Christ est trahi par un de ses disciples. L'indignation de la foule se mesure à l'aune des différentes réactions, celle du sultan y comprise : « Quoi ? » ; « - Trahi ? Par qui ? demanda-t-il [le Sultan], car c'était pour lui, la seule surprise possible. » ; « Qui a osé... ajouta une voix indignée. » (Nganang, 2011 : 391). Le père Vogt à ce niveau ne substitue pas le nom du personnage « traître » par celui d'un indigène. Il redoute du chaos qui peut s'emparer de la foule, tant « Le feu qu'il avait allumé dans les regards de ses auditeurs aurait transformé le traître en cendres s'il l'avait désigné dans la foule. » (Nganang, 2011 : 392). Voilà pourquoi il reprend exactement le nom du personnage qui a livré Jésus : « Judas Iscariote ». Les indigènes exigent que le prélat leur montre le

³. Selon la logique des théories postcoloniales, le récit de Jésus-Christ ici s'impose aussi comme un récit discriminatoire en ce sens que, selon la tradition biblique, il est le « Messie » qui vient sauver les peuples de leurs péchés. C'est par lui que viendrait le salut. Citons par exemple l'Évangile de Jean, dans son chapitre quatre et son verset cinq et six : « Thomas lui dit : Seigneur, nous ne savons où tu vas ; comment pouvons-nous en savoir le chemin ? » ; « Jésus lui dit : Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. ». De ce passage, il en ressort que le seul et unique chemin conduisant au salut passe par le personnage biblique de Jésus-Christ. Sur ce, tout autre chemin est marginal et marginalisé. Comme dans le cas de Noé, Jacob, le processus « d'Altérisation » est également perceptible dans cet exemple.

traître. Il les rassure néanmoins en leur disant que « C'est un personnage de l'histoire », « levant ses mains, rien qu'un personnage de l'histoire » (Nganang, 2011 : 392). Le prêtre relate la crucifixion de « Nji Shua » (Jésus Christ) à la fin de son discours. Cet événement va produire un effet pratiquement inattendu, à la limite scandaleux. En effet, après « l'Histoire des Histoires » le père Vogt s'attend à récolter les fruits de la conversion des indigènes mais, le lendemain, le Mont Plaisant se réveille aux cris des femmes et des enfants, annonçant la mort de Nji Shua. La découverte du corps du menuisier Nji Shua aux branches d'un eucalyptus crée le pire dans l'univers colonial. Mais évidemment, « Personne ne trembla. Njoya non plus, car il était convaincu par l'Histoire des Histoires » (Nganang, 2011, p.393). En fait, selon le récit biblique, Jésus-Christ ressuscite parmi les morts après trois jours. Les indigènes convaincus de cet état de chose, attendent patiemment ces jours. Avec un peu d'humour, la narratrice révèle qu'« Il y eut même des zélotes pour témoigner que la barbe de Nji Shua avait blanchi ; d'autres pour assurer que des cheveux poussaient sur sa calvitie, et toutes ces rumeurs contribuèrent à faire de son cadavre une légende. » (Nganang, 2011, p.393).

Cet exemple est une illustration parfaite de déconstruction que les littératures postcoloniales peuvent mettre en évidence. Il faut rappeler avec Homi Bhabha que la résistance n'est pas forcément un acte oppositionnel, une négation ou une exclusion du contenu d'une autre culture, mais, « C'est l'effet d'une ambivalence produite au sein des règles de reconnaissance des discours dominants en tant qu'il articulent les signes de différences culturelles et les réimpliquent au sein des relations de déférence du pouvoir colonial – hiérarchie, normalisation, marginalisation, etc. » (Bhabha, 2012, p.183). L'ambivalence dont il est question dans le discours du père Vogt est le perpétuel glissement que son discours produit. Ce discours se métamorphose pour des raisons de « conversion ».

Le résultat de l'ambivalence du discours colonial est la mort du menuisier Nji Shua. Il est retrouvé mort, comme dans le récit de Jésus décrit par Vogt. L'absence du prêtre sur les lieux du « miracle » est vite remarquée par les indigènes qui s'indignent. Ces derniers ne comprennent pas pourquoi le prêtre, au lieu de se réjouir, est plutôt en colère. Ils « comprenaient encore moins le récit des catéchumènes qui l'avaient surpris dans l'église, maudissant la population et proférant des jurons que les enfants ne finirent pas : "Ce fils de... !" » (Nganang, 2011 : 393). Ce qui est davantage intéressant, c'est qu'après le cinquième jour, Nji Shua ne ressuscite toujours pas comme le Christ qu'il est sensé incarner. On comprend que la réaction du prélat est caractéristique de « l'effet perturbant » du discours colonial, son moment de « bégaiement ». Ce moment où « le discours colonial a atteint ce point où, confrontée à l'hybridité de ses objets, la présence du pouvoir est révélée comme autre chose que ce qu'affirment ses règles de reconnaissance. » (Bhabha, 2007, p.185). La narratrice explique davantage les raisons pour lesquelles le menuisier décide de mourir en espérant trouver la vie éternelle comme Jésus Christ :

En utilisant les noms de Bamoum pour son histoire, le père Vogt avait élevé le maître violent qui fouettait ses apprentis et ses femmes, à une hauteur inconnue de l'homme. Soudain la possibilité de devenir un saint lui était apparue, avec la promesse d'un paradis qu'il avait déjà oublié entre-temps [...]Nji Shua avait serré les dents et accepté de mourir en héros, lui qui s'était déjà habitué à une vie de vilain. Ses apprentis ne refusèrent pas les clous qu'il leur distribua, eux qui attendaient la première occasion de se venger de lui. Ah Nji Shua ne cria même

pas, ils lui percèrent la paume de mains et le côté. Se faire crucifier était la seule bonne chose qui pouvait encore lui arriver.

Nganang, 2011, p.395)

Le personnage de Nji Shua, espère trouver la rédemption en l'histoire du salut racontée par Vogt. Il veut devenir un saint comme le personnage biblique qu'il découvre dans l'histoire du père Vogt. Sauf que cet épisode tourne au drame et se solde par la mort tragique de Nji Shua. Le salut qui ressort du récit biblique est un processus indéniable « d'Altérisation ». Or, l'appropriation de ce discours par les indigènes est significative de l'hybridité. En réalité, l'appropriation vient du fait que les indigènes, se saisissent de la tradition judéo-chrétienne et essaient de l'appliquer. Ainsi, c'est le pouvoir colonial qui est à l'origine de la production de « l'hybridation ». L'indigène et le colonisé découvrent à ses dépens l'impossibilité de vivre entre deux cultures, surtout quand l'une est produite et construite dans l'objectif de discriminer, d'altérer et de phagocyter la croyance et la culture de l'autre. Voilà pourquoi Édouard Glissant en posant les fondements de son esthétique/éthique de la Relation recommande d'accepter le principe de l'Altérité. Selon le théoricien :

La pensée de l'Autre, c'est la générosité morale qui m'inclinerait à accepter le principe d'altérité, à concevoir que le monde n'est pas fait d'un bloc et qu'il n'est pas qu'une vérité, la mienne. Mais la pensée de l'Autre peut m'habiter sans qu'elle me bouge sur mon erre, sans qu'elle m'écarte, sans qu'elle me change en moi-même. C'est le principe éthique, auquel il me suffit de ne pas contrevenir.

Glissant (1993, p.169)

La pensée de Glissant a ceci d'intéressant qu'elle permet de faire comprendre les dangers qui existent à vouloir éradiquer la spécificité de l'altérité, car les réalités humaines sont multiples. Elle permet aussi de dépasser les barrières qui empêchent de s'introduire et de comprendre l'Autre. Il faut donc s'inscrire dans ce qu'il appelle la « générosité morale » afin de mieux percevoir la diversité et le cosmopolitisme qui sont les caractéristiques premières de l'humanité. Dans le cas de *Mont Plaisant*, la négation des croyances et des traditions africaines au profit des croyances judéo-chrétiennes produit « l'hybridité » qui déconstruit les mythes bibliques. La notion d'hybridité telle que conçue par Homi Bhabha, ne saurait être une solution qui viendrait apporter une résolution à l'entre-deux culturel que pose la réalité coloniale. Selon le théoricien, « L'hybridité n'a pas à offrir une telle perspective de profondeur ou de vérité : elle n'est pas un troisième terme qui résout la tension entre deux cultures, ou entre deux scènes du livre, dans un jeu dialectique de "reconnaissance". » (Bhabha, 2007, p.187). Pour le théoricien, cette notion ne doit pas être comprise comme une notion qui apporte une issue au problème du colonialisme culturel. Il ajoute à cet effet que l'hybridité coloniale n'est pas un problème d'identité entre deux cultures différentes qui pourraient se résoudre comme une question de relativisme culturel. En conclusion, il invite à lire l'hybridité comme :

Un problème de représentation coloniale et d'individuation qui inverse les effets de déni colonial, de sorte que d'autres savoirs « niés », se surimpriment au discours dominant et éloignent le fondement de son autorité – ses règles de reconnaissance. Il faut souligner une fois encore que ce n'est pas seulement les contenus des savoirs déniés – qu'il s'agisse de formes d'altérité culturelle ou de traditions de tricherie coloniale – qui reviennent pour être reconnus comme des contre-autorités.

Bhabha, (2007, p.187)

Bien plus, l'effet hybride vient troubler l'identité provisoire⁴. Si Bhabha parle de l'hybridité, Édouard Glissant propose une théorie de la « créolisation ». Pour le théoricien, il s'agit de témoigner, de donner forme à ces glissements permanents, ces rencontres entre cultures dominantes et dominées qui sont en perpétuelle négociation. Cependant, ces rencontres donnent naissance à des « grosses dévirades d'imprévisibles. » (Glissant, 1993, p.20). Il ajoute qu'il est nécessaire pour les écrivains de transbahuter en dépassant les limites et les frontières, en introduisant dans la folie du monde le sel de la Diversité. (Glissant, 1993 : 481-482). Jean Marc Moura pour sa part, refuse de voir aussi en ce relativisme culturel une sorte de syncrétisme, mais une vision du monde fissurée, distordue parce que perçue à partir d'une situation décentrée. C'est ce qui explique sa perception de l'hybridité comme une interaction qui « dissémine les éléments de leur identité initiale et leur donne la possibilité d'établir un nouveau site de négociation où ils ont de fait, et dans des proportions variables, changé. » (Moura, 2013, p.166). Si le discours du père Vogt peut être perçu comme une hérésie en ce sens qu'il fait usage des noms des indigènes pour imposer la culture judéo-chrétienne à ces derniers, cette même culture vient se réimprimer pour déconstruire l'autorité coloniale. Les indigènes se rendent vite compte qu'il est question d'une supercherie. Selon la narratrice, la crucifixion de Nji Shua sonne comme le début de la fin du Mont Plaisant : « La tragédie du menuisier eut autant de répercussion publique que l'humiliation du père Vogt. » (Nganang, 2011, p.394). L'histoire du salut se transforme en histoire de destruction, histoire morbide dans le roman de Patrice Nganang. Le changement dont parle Jean Marc Moura est perceptible à travers la réalité hybride dans la mesure où il n'est plus possible de reconnaître en elle, ni la tradition judéo-chrétienne, ni la culture du colonisé qu'elle essaye de détruire.

Conclusion

En définitive, il ressort que le récit de *Mont Plaisant* met en évidence la manière dont la culture judéo-chrétienne a pris le dessus sur les croyances locales. Le colonialisme a procédé par la négation et la discrimination des croyances locales, fondement des traditions et cultures indigènes. Seulement, la volonté d'imposer le mode de croyance occidental en discriminant celles du colonisé a produit des résistances. Ces dernières se manifestent par la reprise des mythes bibliques et de leur réintroduction dans une logique autre que celle de la tradition judéo-chrétienne. Aussi, les résistances s'illustrent davantage dans le roman par la naissance des réalités hybrides qui sapent l'essentialisme de la culture judéo-chrétienne. De ce fait, le travail des littératures contemporaines est de revenir sur ce passé pour comprendre comment les sociétés actuelles africaines sont à la croisée des chemins et en manque souvent de repères culturels et spirituels.

Références bibliographiques

- Ashcroft, B. & al. (2012). *L'Empire vous répond. Théories et pratiques des littératures post-coloniales*, Presses Universitaires de Bordeaux, Paris
- Bhabha, H. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, Paris
- Brunel, P. (1988). *Dictionnaire des mythes littéraires*, Éditions du Rocher, Monaco

4. L'expression est tirée de l'ouvrage d'Édouard Maunick, *Identité provisoire*, Paris, Présence Africaine, 1965.

- Chauvin, D. (1992). L'œuvre de William Blake. Apocalypse et transfiguration, Ellug, Grenoble
- Findley, T. (2008). Not Wanted on the voyage, (Les passagers clandestins), traduction française de Isabelle Maillet, , Actes du Sud, Arles
- Franco, B. (2016). Littérature comparée. Histoire, domaines et méthodes, Paris, Armand Colin
- Gayatri, S. (2009). Les subalternes peuvent-elles parler ?, Éditions Amsterdam, Paris
- Glissant, É. (1993). Tout-Monde, Gallimard, Paris
- Mabanckou, A. (2016). Lettres Noires : des ténèbres à la lumière, « Leçons inaugurales du Collège de France », Fayard, Paris
- Mabanckou, A. (2017). Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui, Le Seuil, Paris
- Mircea, E. (1988). Aspects du mythe, Gallimard, Paris
- Moura, J-M. (2013). Littératures francophones et théories postcoloniales, PUF, Paris.
- Ndinda, J. (1997). Images mythiques de l'Israël dans le roman négro-africain. Palabres, Intertextualité et plagiat en littérature africaine, Vol.I, N° 3,4
- Nganang, P. (2011). Mont Plaisant, Philippe Rey, Paris
- Northrop, F. (1984). Le Grand Code. La Bible et la littérature, Le Seuil, Paris
- Northrop, F. (1994). La Parole souveraine. La Bible et la littérature II, Le Seuil, Paris