

---

# Le fait religieux à l'épreuve du paradigme de la résistance ; entre exorcisation de la politique d'assimilation et postulation de l'éthique du vivre-ensemble

Pierre Suzanne Eyenga Onana<sup>1</sup>  
Université de Yaoundé I (Cameroun)

## RÉSUMÉ

Adossée sur le référentiel de lecture sociocritique tel que théorisé par Pierre Barbéris, l'étude occurrente scrute en deux mouvements oxymores de types *explicite* et *implicite*, la faillite du fait religieux dans *Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe. À l'analyse, il s'agit de la monstration de l'hypothèse selon laquelle « le fait religieux se révèle être un corpus pertinent dont l'écho mitigé ne reçoit pas toujours l'assentiment des populations locales mobilisées sous la bannière d'une résistance multiforme dressée contre le colonisateur occidental ». Oscillant entre décryptage du paradigme de la résistance consubstantiel au fait religieux, quête de modernité et éthique du vivre-ensemble, la présente étude questionne en outre l'interaction féconde entre écriture littéraire et sacré à l'effet de postuler que la crise du fait religieux obère un tant soit peu la matérialisation voire la matérialité d'un humanisme

---

<sup>1</sup> Chargé de Cours, Pierre Suzanne Eyenga Onana enseigne l'épistémologie littéraire africaine et euro-américaine à l'Université de Yaoundé I au Cameroun. Spécialiste des Littératures écrites d'Afrique, il est l'auteur d'une dizaine d'articles publiés dans des revues scientifiques nationales et internationales. Intervenant dans plusieurs colloques (inter)nationaux, il est par ailleurs membre de plusieurs sociétés savantes (inter)nationales desquelles il tient la plupart de ses publications. Lauréat camerounais aux concours de bourses-CODESRIA (Sénégal) en 2007, il travaille actuellement comme co-auteur à la publication d'un ouvrage sur les questions de féminisme et de genre dans les littératures d'Afrique et des Caraïbes (Haïti).

hypothéqué se devant pourtant d'être porté par la générosité fraternelle et le bonheur altruiste.

## INTRODUCTION

Les questions de spiritualité restent au cœur du débat sur la vérité divine et les mobiles de la croyance des uns et des autres, mais demeurent aussi d'une actualité brûlante de par le monde et notamment en Afrique, au regard de la floraison des chapelles religieuses et de l'avènement de nouvelles églises dites « réveillées » qui fédèrent des pasteurs aussi passionnés que ces nombreuses ouailles convaincues les unes comme les autres que les chaînes du péché les tenaient captifs. Vision à tout le moins neuve du fait religieux articulé autour de la garantie d'une renaissance spirituelle sans faille pour tout croyant dynamique et toute ouaille intrépide. Si d'une part, la problématique soulevée par le fait religieux commande d'établir un fil d'Ariane entre écriture littéraire et sacré, il ne reste pas moins d'autre part, qu'elle laisse perplexe sur les incidences et/ou autres intelligibilités heuristiques, tant au plan politique, idéologique qu'identitaire.

Autant reconnaître que le fait religieux, de par ses ramifications herméneutiques, son ton radicalisant et sa nature fondamentalement tentaculaire, ramène au jour la lancinante problématique des réelles motivations sous-tendant ses divers modes opératoires. Tel est le cas pour les stratégies convoquées par le colonisateur du roman d'Achebe aux fins de soumettre à sa volonté secrète les peuples dits « incultes et païens », à travers une politique d'assimilation contre laquelle ne pouvait que se développer une dynamique alternative de résistance multiforme de la part des colonisés.

Aussi convient-il dans le cadre de cette analyse de se demander en quoi le fait religieux se révèle être un corpus pertinent dont l'écho mitigé ne reçoit pas toujours l'assentiment des populations locales asservies par le colonisateur occidental. En d'autres termes, au regard de l'interaction féconde entre écriture littéraire et sacré, quels sont les effets pervers induits des revers subis par les peuples locaux une fois leur identité menacée ? Autrement dit, en supposant que la crise du fait religieux obère la logique du vivre-ensemble, n'est-elle pas *in sum* un écueil dans la matérialisation de l'humanisme porté par la générosité fraternelle et le bonheur altruiste ?

Adossée sur la sociocritique théorisée par Pierre Barbéris (1990 : 139-140), l'étude occurrente scrute en deux mouvements antagonistes mais complémentaires, la notion de l'*explicite* révélant le fait religieux dans sa diversité sémique ; par la suite, on sonde les implications sémantiques induites de la dimension *implicite* de l'analyse du fait religieux en faillite dans le roman en examen.

## 1. DE LA STRATE EXPLICITE OU L'AFFICHAGE DU FAIT RELIGIEUX

Pour le théoricien P. Barbéris (1990 : 139), la « lecture de l'explicite » consiste à « recharger le texte de ce qui y *est* déjà, mais qui a été marginalisé ou évacué. Il ne s'agit pas ici d'un symbolisme obscur mais de références claires à restituer, et qui peuvent être disséminées ». À cet égard, il importe pour Barbéris (1990 : 140) de « traquer ce qui, dans le texte, se trouve dit et dénoté, ce qui travaille dans deux directions : relecture du texte et critique des non-lectures et de leurs raisons ».

C'est par la voie de la non-négociation, de l'autoritarisme mal voilé que des missionnaires arrivent un jour à Umuofia dans *Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe (1972 : 173 ; désormais *MS*). Sans toutefois avoir à négocier avec qui que ce soit, les missionnaires dictent leur loi aux villageois hébétés et bâtissent à Umuofia leur église ; dans le même temps, ils gagnent une poignée de convertis. Ambitieux à souhait, ces hommes intrépides font par ailleurs montre d'une infaillible témérité en ne perdant pas de temps dans leur logique de rallier au premier coup nombre de fidèles à leur cause même s'ils « envoyaient déjà des évangélistes dans les villes et les villages d'alentour. » (*MS* 173). Ce n'est pas tant l'installation de ces hommes dans les villages noirs du Nigéria colonial que les réactions consubstantielles provoquées auprès de « paisibles » villageois réactionnaires qui intéressent le critique. Le narrateur relève en effet que dans les nombreux clans qui meublent Umuofia, cet événement « était une source de grande affliction pour les chefs du clan. » (*MS* 173). Par-delà l'affliction des villageois outrés, il faut davantage y lire les diverses modalisations de résistance déclinant le fait religieux : il divise en effet la classe villageoise et vise à exorciser un univers en faillite pris au piège de la déliquescence ; celui d'un monde suranné en mal de mutations à la fois exogène et endogène ; celui de l'effondrement irréversible des valeurs

traditionnelles rétrogrades, scellant par le fait même la suprématie des dieux sur les humains, célébrant le primat de la nature sur la culture, des plus forts sur les plus faibles. Il va sans dire qu'une telle révolution copernicienne ne peut qu'appeler de vives réactions de la part des villageois des clans, à commencer par leurs chefs respectifs.

De fait, les motifs de résistance émanant des villageois sont divers et sont justifiés par la réforme intrinsèque que subit Umuofia ainsi que le relève le grave postulat du narrateur : « L'église était venue et en avait égaré beaucoup. Non seulement les gens de petite naissance et les intouchables, mais parfois un homme de valeur, s'y étaient affiliés » (*MS 210*). Tel était le cas pour Ogbuefi Ugonna, titulaire de deux titres traditionnels, et qui, « comme un fou, avait coupé l'anneau de cheville de ses titres et l'avait jeté pour rejoindre les chrétiens [...] et il fut un des premiers hommes d'Umuofia à recevoir le sacrement de la sainte Communion, ou du Saint Repas comme on l'appelait en Ibo » (*MS 210*). La mention « comme un fou » traduit la hargne des fidèles du régime villageois autoritariste qui tolèrent mal la déperdition des leurs face à cette foi nouvelle d'importation. Ils ne s'expliquent pas comment un des leurs, et de surcroît un homme titré, en vient à perdre la tête au point d'embrasser aveuglément une religion qui le dépossède de son autorité dans son clan.

### 1.1. LES CONTRADICTIONS DE LA MISE AU BAN DES NOUVEAUX CONVERTIS

Une chose reste sûre en tout cas, la déferlante religieuse étrangère sème le doute et la panique les plus marquants dans les esprits ; elle inaugure une ère de confusion totale dans les rôles traditionnels joués par les uns, jadis tout puissants et jaloux de leur pouvoir autoritaire, et les autres, leurs vassaux, soucieux quant à eux d'en finir avec un discours monocorde les confinant à la dure loi impulsée par des dieux naturels et des sacrifices permanents. Voilà qui justifie pourquoi, imbus du pouvoir qu'ils estiment dû à leur personnalité indigène, les chefs de clans versent dans la raillerie en ne prêtant aucun crédit à la nouvelle église, en lui prédisant une durée des plus éphémères. Pour preuve, nombre de chefs de clan peu visionnaires « croyaient que la foi étrangère et le dieu de l'homme blanc ne dureraient pas » (*MS 173*). Mais la nouvelle religion poursuit son bonhomme de chemin et connaît une avancée des plus fulgurantes, dès lors que les missionnaires travaillent à faire prendre

conscience aux villageois de ce qu'ils croupissaient dans l'ignominieuse ignorance des réalités mystifiées par leurs croyances antiques et leurs rites rétrogrades.

La mise au ban des convertis se lit également dans le regard condescendant à eux jetés par les chefs du clan pour signifier que « l'arrivée des missionnaires avait causé une émotion considérable dans le village de Mbanta » (*MS 173*). Pour les garants de l'autorité traditionnelle, ne peuvent se prévaloir du pseudo-titre de converti que ceux des villageois n'ayant pas à proprement parler de personnalité et ne jouissant d'aucune influence aux yeux des leurs. C'est le manque de considération témoigné à l'endroit de ces rebus de la société indigène qui les sèvre de l'ennoblissant statut d'homme : « aucun de ses convertis n'était un homme dont la parole était écoutée à l'assemblée du peuple » (*MS 173*), soutient le narrateur omniscient du récit. Appelés « efulefu », un lexème des plus péjoratifs renvoyant à « des hommes sans valeur, vides » (*MS 173*), ce titre dégradant achève de révéler le discrédit jeté sur les convertis par de mécontents « mécréants ». C'est d'ailleurs ce qui justifie l'appellatif d'« excréments du clan », (*MS 173*), à eux conféré par la prêtresse Agbala dans l'optique de projeter dans le langage du clan cette image déshonorante d'un « homme qui vendait sa machette et emportait la gaine à la bataille » (*MS 173*). Autant dire que les convertis étaient des personnes veules, sans visages, puisqu'ils s'étaient compromis en bradant leur estime aux étrangers. Pour la prêtresse, « la loi nouvelle était un chien fou venu les dévorer » (*MS 173*).

Le regard méprisant porté sur les convertis et leurs encadreurs blancs trouve la pleine mesure de son expression dans l'attribution à eux faite du site devant abriter leur siège après les quatre ou cinq premières nuits passées à prêcher sur la place du marché. Alors que les chefs croient en finir avec cette vague religieuse contestataire en leur attribuant pour bâtir leur sanctuaire « un morceau de la Forêt Maudite » (*MS 180*), curieusement, les missionnaires sont aux anges. L'intentionnalité des chefs étaient de les voir tous périr sous les quatre jours, tant ils se prévalaient de défier la mort. Rien n'y fait, malgré l'excitation en augmentation au village depuis que « ces impudents missionnaires avaient bâti leur église dans la forêt Maudite. Les villageois étaient si certains du destin fatal qui attendait ces hommes qu'un ou deux convertis jugèrent sage de suspendre temporairement leur fidélité à la foi nouvelle » (*MS 182*).

Pourtant et contre toute attente, les missionnaires plus alertes que jamais débordent de vitalité. Les préjugés villageois sur la symbolique attribuée à la Forêt Maudite sont battus en brèche et se révèlent être inopérants ; de la sorte, la caducité séculaire de la loi ancestrale se trouve étiolée, puisque : « le jour vint où tous les missionnaires auraient dû être déjà morts. Mais ils étaient toujours vivants et construisaient une nouvelle maison de terre rouge et de chaume pour leur instructeur » (*MS 182*). Le challenge ainsi remporté par les missionnaires fait des émules car « peu de temps après, il [le Blanc] conquiert ses trois premiers convertis » (*MS 181*), non sans briser les œillères qu'on faisait peser sur lui. D'ailleurs, son pouvoir et son image ne s'en trouvent que confortés aux yeux des villageois intrigués : « et alors il devint connu que le fétiche de l'homme blanc avait d'incroyables pouvoirs. On disait qu'il portait des verres sur les yeux de sorte qu'il pouvait voir les esprits du mal et leur parler » (*MS 181*).

## **1.2. LE FAIT RELIGIEUX : UN CATALYSEUR DES DISPARITÉS FAMILIALE ET SOCIÉTALE**

Cela ne fait plus l'ombre d'un doute, de par la truculence de ses préceptes et la pugnacité de ses dogmes, la religion chrétienne d'importation instaurée par l'homme blanc bouleverse les habitudes spirituelles à Umuofia. À telle enseigne qu'au-delà de la répulsion qu'elle induit auprès des chefs sidérés et des villageois dépités, se greffe cette cohorte de malheurs dus à son avènement. Une série d'attitudes comportementales négatives caractérisées par des disparités profondes prend corps entre membres d'une seule et même famille. Informé par son ami Obierika et son cousin Amikwu de l'affiliation de son fils Nwoye à l'Église-traitresse, Okonkwo brille par une geste des plus violentes : « il bondit sur ses pieds et l'attrap[e] par le cou » (*MS 183*), une façon de lui signifier son dépit en le voyant outrepasser consciencieusement les valeurs qu'il estime nobles et inaltérables. Les mécanismes de résistance de ce père outré face à cette nuée religieuse inamovible se fondent alors sur des motifs d'intimidation ou la violence physique prend le pas sur l'éthique. C'est compter sans la détermination de Nwoye de rompre à tout jamais avec un système sclérosant au sein duquel la jeunesse peine à retrouver ses marques face à la loi des dieux et les sur-pouvoirs des anciens.

S'adressant à ses trois femmes et ses enfants, Okonkwo leur demande d'éviter de verser à leur tour dans « la grande abomination de [leur] frère » (*MS 208*). Puis, se prononçant radicalement à son égard, il brandit la menace de hanter l'esprit de celui de ses enfants qui le trahira après sa mort avant de renier sans transiger Nwoye en leur précisant que : « Il n'est plus mon fils ni votre frère [...] Si l'un ou l'autre d'entre vous préfère être une femme, qu'il suive Nwoye maintenant pendant que je suis en vie afin que je puisse le maudire » (*MS 208*). Les menaces violentes et passionnées d'Okonkwo en tant que symboles d'une résistance intrépide contre la foi nouvelle prennent alors le ton d'une mise en garde susceptible de dégénérer en mort d'homme pour tout contrevenant à la loi : « Si vous vous tournez contre moi quand je serai mort, je viendrai vous hanter et je vous briserai la nuque » (*MS 208*).

Mais la foi nouvelle a convaincu le fils d'Okonkwo du moment où il fut attiré par elle « dès le tout premier jour, il garda le secret » (*MS 187*). Aussi, après la dispute avec son père, le jeune Nwoye retourne courageusement à l'église et sans aucune crainte de se voir renier par son géniteur, il apprend à M. Kiaga, son responsable de congrégation, qu'il ira rejoindre à Umuofia « le missionnaire blanc [qui] avait organisé une école pour apprendre aux jeunes chrétiens à lire et à écrire » (*MS 184*).

Mais les disparités relevées ne se restreignent pas aux querelles et antagonismes familiaux ; elles vont jusqu'à la refondation des mœurs indigènes. Aussi les jumeaux jetés dans la Forêt Maudite sont-ils systématiquement récupérés par les adeptes de la nouvelle église, laquelle développe par ce faire une forme de résistance face aux traditions rétrogrades adossées sur l'omission volontairement injustifiée de la vie à autrui. Par ailleurs, grâce à la nouvelle église, un honni de la société d'hier, un « intouchable ou *osu* » (*MS 188*), pouvait rêver lui aussi d'un avenir radieux. Lui, « une chose placée à part – tabou pour toujours, et ses enfants après lui [...] il emportait avec lui la marque de sa caste interdite : une longue chevelure emmêlée et sale » (*MS 190*). Étant donné qu'un *osu* ne pouvait assister à une assemblée d'hommes libres, la question qui se pose alors est celle de savoir « comment un tel homme pouvait-il être un disciple du Christ ? » (*MS 190*). Cette préoccupation rencontre des résistances au sein même de la congrégation en gestation ; elle en divise les membres et il faut toute la lucidité de M. Kiaga pour recentrer ce qui apparaît être un inutile débat :

Il a besoin du Christ plus que vous et moi [...] A moins que vous ne coupiez la marque de votre croyance païenne, je ne vous admettrai pas dans l'église [...] vous craignez de mourir. [...] En quoi êtes-vous différents des autres hommes qui coupent leurs cheveux ? Le même Dieu vous a créés, vous et eux. Mais ils vous ont rejetés comme des lépreux ? Cela est contraire à la volonté de Dieu, qui a promis la vie éternelle à tous ceux qui croient en son Saint Nom [...] les païens ne disent que des mensonges. Seule la parole de notre Dieu est vraie. (MS 191).

Puis, l'opposant à leur rejet manifeste lui aussi une résistance à la fois farouche et stratégique, fondée sur une force d'argumentation biblique, à l'intention des dépositaires de la tradition ancestrale nigériane. En prêchant pour l'intégration et la réinsertion des laissés-pour-compte à l'instar des *osu*, M. Kiaga inscrit son postulat dans la logique chrétienne suggérée par les Saintes Écritures : « Devant Dieu, [...], il n'y a pas d'esclave ou d'homme libre. Nous sommes tous des enfants de Dieu et nous devons recevoir nos frères qui sont ici » (MS 189). À cet égard, les convertis se prennent à défier publiquement les dieux qu'ils idolâtraient jadis ; on comprend que pareille posture de défiance et de mépris ne puisse qu'attiser le courroux et envenimer la récrimination des chefs et villageois suffisamment éprouvés depuis l'avènement de la fameuse foi nouvelle : « les missionnaires avaient essayé de dépasser les limites. Trois convertis étaient allés au village et s'étaient vantés ouvertement que tous les dieux étaient morts et impuissants, et qu'ils étaient prêts à les défier en brûlant tous leurs sanctuaires » (MS 187).

Mus par l'esprit de guerre, dirigeants et Anciens de Mbanta s'assemblent aux fins de réfléchir sur la conduite à suivre. Sans transiger, Okonkwo milite pour une néantisation des missionnaires envahisseurs : « tant que l'abominable bande ne serait pas expulsée du village à coups de fouet, ils n'auraient pas la paix » (MS 192). L'on s'accorde aux fins d'exclure les convertis en constante démultiplication des prébendes et autres privilèges qu'offre le clan. Les chrétiennes en quête d'eau pour leur chantier sont chassées de la rivière par des jeunes armés de fouets. D'autres, comme les préposées à la craie, sont durement fouettées.

C'est dire si de leur côté, les villageois fidèles aux dures lois du clan résistent fermement au charme de céder à la foi nouvelle ; pour eux : « la Forêt Maudite était une résidence idéale pour des gens aussi indésirables » (Achebe, 1972 : 187). En développant eux aussi des stratégies diverses dans la perspective de rejeter les nombreux transfuges du camp adverse, leur mode de résistance s'inscrit dans l'entêtement à observer les us et coutumes que pointe du doigt la nouvelle foi. Ainsi,

lors de l'adoration annuelle de la déesse Terre, le converti Enoch s'avise de transgresser la loi ancestrale en ne s'offusquant pas d'ôter le masque d'un *egwugwu* dont la seule présence, dehors, empêche pourtant les femmes de passer. Face à cet affront intolérable, les traditionalistes patentés ne se font pas prier : « à l'aide de machettes et de feu [ils réduisent le domaine d'Enoch] en un tas désolé. Et de là ils se dirigent vers l'église, assoiffés de destruction » (*MS 228*).

L'horrible crime d'Enoch déclenche un grand conflit entre l'église et le clan d'Umuofia. Frustrés de son attitude trop peu enchantresse, choqués à l'idée que ce converti impertinent « a fait naître des abominations inouïes et nous [les *egwugwu*] sommes venus y mettre fin », (*MS 230*), les *egwugwu* inconsolables et avides de vengeance parviennent enfin à assoupir leur courroux. Dans leur souci de pacifier l'esprit du clan horripilé avant de rejoindre leur base, ils se rassurent que « l'église de terre rouge que M. Brown avait bâtie était un tas de débris et de cendres » (*MS 231*).

Mais il convient de se demander si le fait religieux n'avait pour seule visée que la refondation spirituelle du Colonisé en vue de le sortir de « l'obscurantisme » ?

## 2. DE LA STRATE IMPLICITE DANS LA GRAPHIE DU FAIT RELIGIEUX

Le Dieu des chrétiens, « le nouveau, le Créateur de tout l'univers et de l'ensemble des hommes et des femmes » (*MS 175*) est introduit comme un Dieu débonnaire prônant tolérance et amour entre les hommes. Ce message de paix articule toute la mission des Européens Brown et Smith mentionnés dans le récit ainsi que celle de tous leurs partenaires soucieux de répandre partout à Umuofia cette vérité induite de la foi nouvelle. Mais le premier écueil contre lequel ils butent est celui de faire désormais admettre à des villageois obstinés et chauvins ancrés dans des croyances ancestrales dictées par des Anciens et des divinités ou dieux, qu'« ils adoraient de faux dieux, des dieux de bois et de pierres » (*MS 175*). Pour les missionnaires blancs, « les hommes mauvais et tous les païens qui dans leur aveuglement s'inclinaient devant le bois et la pierre étaient jetés dans un feu qui brûlait comme de l'huile de palme. Mais les bons qui adoraient le vrai Dieu vivaient pour toujours dans Son royaume heureux » (*MS 175*).

Ainsi annoncée, l'intentionnalité des missionnaires semble des plus claires ; mais elle impulse une dynamique réactionnaire qui, si réalisée, devrait culminer au départ des indésirables visiteurs du pays. Quant aux missionnaires que les villageois dans leur majorité espèrent voir quitter Umuofia, ils ambitionnent coûte que coûte d'inscrire cette contrée dans ce qu'ils appréhendent comme la Civilisation. Les termes référant à cette mission sont ainsi relayés par le Blanc sur un ton emphatique : « Nous avons été envoyés par ce grand Dieu pour vous demander d'abandonner vos voies tortueuses et vos faux dieux et de vous tourner vers lui afin que vous puissiez être sauvés quand vous mourrez » (MS 175).

Alors même que cette mission bat son plein, le Blanc s'établit définitivement à Umuofia où il « bâtit un quartier général » (MS 181), et d'où il contrôle finalement l'ensemble des activités de cette cité. Ceci explique assurément pourquoi le peuple avisé jasait à ce sujet :

Déjà des histoires se répandaient selon lesquelles le blanc n'avait pas seulement apporté une religion, mais aussi un gouvernement. On disait qu'ils avaient bâti un lieu de jugement à Umuofia pour protéger ceux qui suivaient leur religion. On disait même qu'ils avaient pendu un homme qui avait tué un missionnaire. (MS 188).

En inscrivant cette modalité narrative dans l'ordre des « on dit », des racontars, Chinua Achebe voile une posture coloniale qui avait bien cours dans les colonies africaines à l'ère de la colonisation. Il s'agit d'une satire ouverte de la pratique coloniale qui opérait par stratégies en brandissant la Sainte *Bible* en vue de mieux asservir les populations locales. D'ailleurs, vingt pages plus loin, le narrateur de *Le Monde s'effondre* dévoile avec force la mise en équation des territoires colonisés par le Blanc : « Mais, à part l'église, les Blancs avaient également apporté un gouvernement. Ils avaient bâti un tribunal où le Commissaire de District jugeait les affaires dans son ignorance » (MS 211).

## 2.1. DU FAIT RELIGIEUX D'IMPORTATION AUX MÉFAITS DE LA COLONISATION

Pour Albert Memmi (1973 : 15), « la notion de privilège [...] est au cœur de la relation coloniale. Privilège économique, sans doute » qui, pour le théoricien, est fondamental. Dans cette optique, Memmi (1973 : 15) avance que « si aujourd'hui certaines décolonisations s'effectuent péniblement, c'est parce que l'ex-Colonisateur n'a pas

réellement renoncé à ses privilèges et qu'il essaie sournoisement de les rattraper ».

Le Commissaire de District jugeant les affaires « dans son ignorance » est allégorique ; il est révélateur de l'arbitraire très souvent caractéristique de l'administration coloniale autoproclamée. Se faisant amener des hommes à juger par des messagers de la Cour issus des premiers sites où les Blancs se sont établis à l'instar d'Umuru sur la grande rivière, ledit Commissaire conforte le postulat de Memmi (1972 : 15) selon lequel : « quand on regarde vivre le Colonisateur et le colonisé, on découvre vite que l'humiliation quotidienne du Colonisé, et son écrasement objectif, ne sont pas seulement économiques ». Venu paître des brebis et faire des ouailles à Umuaro, les Blancs tirent leur épingle du jeu à Umuru « où ils avaient bâti le centre de leur religion, de leur commerce et de leur gouvernement » (MS 211). C'est, du reste, le constat de cette forme d'exploitation protéiforme, de cet autoritarisme à outrance qui chagrine les villageois impuissants. Ceci justifie alors pourquoi « ces messagers de la Cour étaient haïs à Umuofia parce qu'ils étaient étrangers en même temps qu'arrogants et brutaux » (MS 211). La brimade, voire la torture, endurée par le pauvre peuple trouve son expression dans les surnoms railleurs attribués à leurs bourreaux : « on les appelait *kotma*, et à cause de leurs shorts couleur de cendre, ils méritent le nom supplémentaire de Fesses-Cendrées » (MS 211).

S'il faut concéder à l'administration coloniale l'usage d'un pouvoir coercitif en vue d'atteindre ses objectifs, cette option n'occulte en rien son mérite d'avoir un tant soit peu su insuffler une dynamique de respect des droits de l'homme à Umuofia. Bien qu'en réprimant par exemple le lynchage des chrétiens d'une part, et conjurant des pseudo-traditions discriminatoires tel que le rejet des jumeaux d'autre part, il faut toutefois souligner que cette administration s'est exhibée comme une machine répressive, un appareil de torture des prisonniers. En effet, « les prisonniers étaient battus dans la prison par les *kotma* et on les faisait travailler chaque matin : ils nettoyaient le domaine du gouvernement et ramassaient du bois pour le Commissaire blanc et les messagers de la Cour » (MS 211). Les bourreaux des prisonniers avaient particulièrement un faible pour l'humiliation des Colonisés, comme pour davantage faire valoir leur droit de vie et de mort sur ces victimes du système. Le narrateur omniscient souligne que : « Certains de ces prisonniers étaient des hommes titrés qui auraient dû être au-dessus

d'occupations aussi viles. Ils étaient ulcérés par cette indignité et se lamentaient sur leurs fermes négligées » (MS 211).

Les mortifications endurées par les pères-adultes se traduisaient alors par des chants de provocations scandés à l'endroit des *kotma* par les plus jeunes prisonniers pendant qu'ils coupaient l'herbe le matin : « kotma aux fesses de cendres / Il est bon pour faire un esclave / L'homme blanc n'a pas de bon sens / il est bon pour faire un esclave » (MS 211). Abhorrant qu'on entonne à leur passage des chansons à connotation taquine, notamment en les appelant « Fesses-Cendrées », les messagers de la Cour frappaient de plus belle sur les hommes, tant et si bien que le chant détesté se répandit à Umuofia pour leur plus grand malheur. Cette option pour la violence traduit les rapports essentiellement antagonistes entre administrateurs et administrés lors du processus de « Pacification des Tribus primitives du Bas-Niger » (MS 254).

## 2.2. LE FAIT RELIGIEUX : SCRUTER LE SACRÉ OU DÉSACRALISER LA LOI ANCESTRALE SCRUTÉE ?

Dans la perspective de convertir les populations dites païennes d'Umuaro, la stratégie première adoptée par les chrétiens « pacificateurs » blancs consiste à déconstruire leurs croyances ancestrales fondées pour la plupart sur le culte des dieux. Mais il se trouve que mus par un enthousiasme débordant, certains convertis malhabiles de l'acabit d'Enoch violeront les sacro-saints préceptes régissant le code traditionnel à savoir que : « tout était possible [...] mais tout n'était pas recommandable. » (MS 216). Si ce *distinguo* salutaire entre le sacré et le culturel opéré par le pasteur blanc M. Brown rétablit les « païens » dans leur droit le plus fondamental, en retour il lui vaut respect et considération de la part du clan tout entier, « parce qu'il foulait la loi de ce dernier d'un pied léger » (MS 216). Toutes choses que n'avaient pas su intégrer un Enoch des mauvais jours.

De fait, si l'esprit de discernement de M. Brown lui vaut le don d'une défense d'éléphant sculptée comme marque de dignité et de rang par le clan enthousiaste lors d'une de ses fréquentes visites aux villages voisins, l'impertinence notoire d'Enoch lui coûtera plutôt son domaine, détruit par la hargne des « egwugwu ». Sollicité par le pasteur blanc, le Commissaire de District ridiculise l'élite traditionnelle en la sommant de le rencontrer de toute urgence dans son quartier général. Ils se verront

passer les menottes et mener comme de vulgaires bandits dans la salle de garde. Les mots réconfortants du Commissaire visent davantage à leur faire prendre conscience du rôle de la justice dans le rétablissement de l'ordre et la discipline en attribuant aux uns et aux autres leurs torts : « nous vous avons apporté, à vous et à votre peuple, une administration paisible afin que vous puissiez être heureux. Si n'importe qui vous maltraite, nous viendrons à votre secours » (*MS 236*).

S'il fait bien de saluer cette démarche visant à faire mesurer aux chefs l'ampleur des torts causés, il ne reste pas moins que rien, strictement rien n'est dit à Enoch au regard de l'affront à lui commis à l'endroit d'un *egwugwu* le jour de leur journée fastueuse. Du coup les paroles rassurantes du Commissaire perdent un tantinet de leur superbe : « Mais nous ne vous permettrons pas de maltraiter les autres. Nous avons un tribunal où nous jugeons les affaires et nous administrons la justice tout comme cela se fait dans mon propre pays » (*MS 234*). L'idée de postuler une justice juste devient une chimère, une utopie lors de la période coloniale : « Je vous ai amenés ici parce que vous vous êtes réunis pour en molester d'autres, pour brûler les maisons des gens et leur lieu de culte » (*MS 236*). À bien y regarder pourtant, rien n'est dit sur les causes réelles de cet incident fâcheux. L'omission volontairement injuste de faire subir les dommages collatéraux aux deux parties en froid traduit un arrière-goût d'inachevé, ce d'autant que les sanctions visent une seule partie, celle qui réagissait à l'action provocatrice d'Enoch. Le Commissaire soutient bien que : « Cela ne doit pas se produire sous [...] notre reine [...] j'ai décidé que vous paierez une amende de deux cents sacs de cauris. Vous serez relâchés dès que vous aurez accepté de le faire et [...] commencé à collecter cette amende parmi votre peuple » (*MS 236*).

Le traitement humiliant réservé aux chefs confirme et illustre l'idée du triomphe de l'arbitraire dans le système judiciaire colonial ; lequel se manifeste par le manque de respect dû non seulement aux aînés mais également aux chefs : une autre façon de jeter du discrédit sur les valeurs traditionnelles d'après lesquelles on réserve aux chefs, même pris en faute, un traitement préférentiel ; on n'humilie pas un chef :

Les six hommes ne mangèrent rien de toute la journée et de la journée suivante. On ne leur donna pas la moindre goutte d'eau à boire, et ils ne pouvaient sortir pour uriner ou aller dans la brousse quand ils en avaient besoin. Le soir, les messagers vinrent les accabler de sarcasmes et cogner leurs têtes rasées les unes contre les autres. (*MS 236*).

L'autre faillite du système judiciaire colonial réside dans l'inexistence d'une traçabilité s'agissant de recettes financières relevant des amendes récoltées auprès des villageois, autant d'ailleurs qu'un suivi rigoureux de l'application des décisions prises en amont. Une gestion à tout le moins calamiteuse des ressources humaines, telle celle opérée dans une épicerie, est ici mise à l'index puisque sur coup de tête, le Commissaire de District, tout souverain, décide unilatéralement sans en référer à personne d'autre que lui-même le montant de l'amende : « j'ai décidé que vous paierez une amende de deux cents sacs de cauris » (*MS 236*). Bien plus, ne prenant pas en compte l'éventualité d'un non-paiement ou l'incapacité manifeste à pouvoir satisfaire aux exigences des termes de l'amende infligée, cet administrateur de colonie n'envisage aucune négociation avec ses collaborateurs traditionnels portés eux-mêmes au quotidien vers le respect des cultures locales et la stricte observance des traditions ancestrales sans lesquelles leurs clans respectifs ne seraient pas. Mais les pauvres chefs seront enfermés dans l'attente du versement hypothétique de la très lourde amende imposée et désormais exigée.

Les relayeurs de l'information administrative que sont les messagers de la Cour ne sont pas moins coupables que leurs chefs : ils n'en font qu'à leur tête, conscients de ce que ce sont eux en effet qui se rapprochent des populations et en profitent pour les mener par le bout du nez. Pour preuve, après s'être montrés malappris face aux chefs des clans en leur manquant visiblement de respect, ils n'hésitent pas à corser le montant de l'amende constituée en « corps du délit » sous la forme d'un chantage surfait dicté aux populations orphelines de leurs leaders charismatiques : « si vous ne payez pas l'amende immédiatement [...] nous emmènerons vos chefs à Umuru devant le grand homme blanc et nous les pendrons » (*MS 236*). L'objectif étant de faire monter la pression sur le pauvre peuple en vue de lui soustraire rapidement ses biens à des fins inavouées, le crieur du village parviendra avec entrain à mobiliser les populations sur la place du marché. Les villageois ainsi rassemblés collectent « Sans délai deux cents cinquante sacs de cauris pour apaiser l'homme blanc. Ils ignoraient que cinquante sacs iraient aux messagers de la Cour, qui avaient augmenté l'amende dans ce but » (*MS 236*).

### 3. DU FAIT RELIGIEUX AUX BIENFAITS DE L'ÉTHIQUE DE L'ÊTRE-ENSEMBLE

Mais comment faire pour conjurer l'injustice ainsi que le règne de l'arbitraire, la vassalisation à outrance du Colonisé d'Umuofia par les adeptes de la colonisation ? Comment déjouer le piège de la barbarie et des humiliations diverses comme indices de prolongements de la philosophie politique du missionnaire blanc revêtu de la soutane du pacificateur ambitieux et non moins soucieux de sauver ses ouailles en perdition avancée ? Comment travailler dans le sens de sécuriser la vie des convertis au christianisme contradictoire venu briser les chaînes d'une dynamique clanique rétrograde fondée sur la vénération sans faille des Anciens et le respect scrupuleux des traditions ancestrales ? Telle est en filigrane la quintessence des problèmes que soulève la question de l'éthique dans le discours romanesque de Chinua Achebe.

Si ces préoccupations heuristiques légitimes mêlent à l'esthétique et ce de façon ironique les craintes des uns et les récriminations des autres, là n'est pourtant pas la vraie question. Il convient davantage de se frayer un chemin dans ce mythique labyrinthe de problématiques innovantes aux fins de scruter les valeurs et de questionner les valences susceptibles de redéfinir la nature des interactions socio-humaines en vue de franchir avec Raymond et Rials (1996 : 239), les seuils des « fondements aux actions des hommes ». Dans ce sillage, Comte-Sponville (1999 : 7) avalise l'idée que la quête éthique procède de la recherche de « la bonne attitude conforme à sa vie ». Dans le même ordre d'idées Minyono-Nkodo (2006 : 16) postule que l'éthique renvoie à un « ensemble de prescriptions normatives ou d'enseignements que doit intérioriser l'individu pour bien agir » ; c'est-à-dire « la voie idéale [...] qui mène au bonheur humain véritable, à savoir la pratique et l'exercice de la vertu ». Deux enjeux stratégiques orientent les modélisations éthiques dans la trame d'Achebe : l'apport de la nouvelle foi au développement socio-humain, et la montée d'une nouvelle élite locale pugnace grâce à l'école nouvelle.

#### 3.1. L'APPORT DE LA NOUVELLE FOI AU DÉVELOPPEMENT SOCIO-HUMAIN D'UMUOFIA

Avec l'avènement de la nouvelle foi, c'est tout l'édifice sociétal d'Umuofia qui subit une cure de renouvellement multiforme, une

réforme structurelle endogène. D'abord, elle suscite des regards neufs quant à l'image toute faite conférée aux dieux qui rythment la vie des villageois. Si cette religion fait des émules dans les rangs d'anciens païens en faisant davantage de convertis au fil des années, c'est parce que ses fondements pertinents se révèlent tout aussi convaincants : elle s'exhibe comme un motif de conjuration du pseudo-pouvoir des dieux dont on disait qu'ils tuaient les humains. De même, leur prétendue surpuissance n'est réellement pas l'essence de la vraie foi, ce d'autant que la Forêt Maudite par exemple ne l'est pas du tout. D'ailleurs, le siège de la nouvelle foi y est dressé et les villageois constatent avec stupeur que le discours sur ce faux mythe n'est qu'une invention de trop.

Ensuite, l'église nouvelle instaure un renouveau dans le paramétrage de la bonne vie en société ; il s'agit d'une ère d'humanisme fondée sur les principes d'humilité, de tolérance, de solidarité agissante et de convivialité entre frères humains tout court, peu important leurs origines et leurs races. L'affiliation des villageois à cette foi novatrice rapproche autant les Blancs (Brown ou Smith) que les Noirs (Enoch, Nwoye, Ogbuefi Ugonna, Kiaga). Bien mieux, elle abroge toute disposition antérieure discriminatoire entre fils et filles d'un même sol sous le fallacieux prétexte que la forme de leur naissance les donne d'emblée pour « intouchables », hommes maudits, ou simplement d'indésirables jumeaux. On peut alors dire à la suite de M. Brown que « Dans ma religion Chukwu est un Père aimant que n'ont pas à craindre ceux qui accomplissent Sa volonté. » (MS 218). Condamnant avec fermeté toute pratique violente ou barbare à l'endroit de son frère humain, cette religion prône la paix et l'unité entre les hommes. L'arrestation doublée de l'emprisonnement des chefs du clan suite à l'acte d'agression perpétré sur le domaine d'Enoch et l'église de M. Brown en sont des illustrations éclairantes.

Enfin, l'avènement de la nouvelle église s'accompagne du développement économique d'Umuofia ainsi que l'atteste ce témoignage du narrateur : « l'homme blanc avait bien apporté une religion folle, mais il avait aussi bâti un centre commercial, et pour la première fois l'huile de palme et la noix de palme devinrent des choses de grande valeur, et beaucoup d'argent coula à Umuofia. » (MS 215). Au total, il appert que la religion agit dans le cadre d'une pastorale de proximité militant en faveur du respect de l'homme tout court et de la sécurisation de ses biens, ainsi que l'enseigne également l'école nouvelle.

### 3.2. L'ENJEU DE L'ÉCOLE NOUVELLE ET LA MONTÉE D'UNE NOUVELLE ÉLITE LOCALE PUGNACE

Rassembleuse et flagorneuse à souhait dans ses diverses politiques d'assimilation, la nouvelle église vise à démonter pièce par pièce le système ancestral dans ses rouages les plus secrets. Adossée sur la pratique d'une adoration tournée vers le culte de dieux naturels, l'ancienne religion du clan désormais fragilisée par ses propres contradictions est définitivement mise sous l'éteignoir quand M. Brown en arrive « à la conclusion que l'attaquer de front ne réussirait pas. C'est pourquoi il bâtit une école et un petit hôpital à Umuofia. » (MS 218). Futuriste, le rêve de Brown consiste à préparer une élite de relai fiable, susceptible de prendre demain les rênes du commandement institutionnel du pays : « il disait que les dirigeants du pays dans l'avenir seraient des hommes et des femmes qui auraient appris à lire et à écrire. Si Umuofia refusait d'envoyer ses enfants à l'école, des étrangers viendraient d'autres endroits pour les diriger. » (MS 218-219).

Au surplus, l'école nouvelle se positionne comme la métaphore de l'inévitable ouverture des peuples et des cultures à la truculence de la mondialisation. Tant et si bien que ceux des personnages convertis favorablement exposés à cette cause novatrice deviennent par le fait même des hommes neufs aptes à faire face aux défis multiformes auxquels les convie le train de l'Histoire. La prolifération des écoles à Umuofia et surtout le statut et la passion des adeptes de cette institution attestent de l'opportunité pour ces hommes d'inscrire leurs noms au panthéon des hommes dits civilisés : « ils n'étaient pas tous jeunes, ces gens qui venaient pour apprendre. Certains d'entre eux avaient trente ans et plus. Ils travaillaient sur leurs fermes le matin et allaient à l'école l'après-midi. » (MS 219). Heureusement et contre toute attente pour les villageois, les résultats escomptés par l'homme blanc tiennent très vite la promesse des fleurs, car « quelques mois d'école suffisaient pour faire de vous un messager de la Cour ou même un de ses greffiers. Ceux qui restaient longtemps devenaient maîtres d'école. » (MS 219). L'émergence d'une nouvelle élite pétulante de travailleurs à Umuofia constitue non seulement une victoire pour M. Brown mais surtout le point culminant du fait religieux chez Achebe. De sorte que « depuis le tout premier début la religion et l'éducation marchèrent la main dans la main. » (MS 219).

## CONCLUSION

À tout prendre, le fait religieux dans le texte d'Achebe s'inscrit dans une double perspective heuristique ; d'une part, il se veut exorcisation de toute pratique culturelle ou religieuse d'imposition réduisant l'homme au statut de Colonisé ; cette stratégie obsolète consiste pour l'homme blanc à convoquer les structures de la colonisation en vue de soumettre le Noir à sa seule volonté, le confinant alors dans une espèce de sclérose dont le contrepois ne peut être que la résistance. *A contrario*, la tentative d'assimilation spirituelle trouve un terreau fécond dans la négociation patiente et la tolérance mutuelle. D'autre part, Achebe soutient que le culte des dieux jadis florissant se révèle désormais être inopérant face à la montée d'une nouvelle foi pragmatique prônant des valences humanistes : solidarité, entre aide, tolérance. Au dramatique effondrement d'un monde traditionnel caduc en proie à ses propres turpitudes se lit (lie) dorénavant l'urgence de substituer au chauvinisme boitillant d'un Okonkwo rebelle, la célérité et l'irréversibilité d'une modernité obsédante. Le roman d'Achebe devient alors conjuration de toute vision autarcique des relations intersubjectives dans un espace mondialisé. Mais aussi postulation d'une vision holistique de l'homme qui ne soit en rien abrogation radicale des cultures locales, mais simplement une ouverture féconde à l'autre et aux autres nations, sans lesquels toute vie ne mériterait pas la peine d'être vécue comme telle.

---

## Ouvrages cités

- ACHEBE, Chinua. 1972. *Le Monde s'effondre*. Paris : Présence Africaine.
- BARBÉRIS, Pierre. 1990. La Sociocritique. *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, 121-153.
- COMTE-SPONVILLE, André. 1999. *Les Grandes interrogations morales*. Toulouse : Ed. Milan.
- MEMMI, Albert. 1972. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris : Payot.
- MINYONO-NKODO, Mathieu-François. 2006. L'Éthique dans la littérature africaine. Contribution à la promotion d'une éducation éthique pour le XXIème siècle. *Mercredis des Grandes Conférences*, 1-18.
- MITTERAND, Henri. 1980. *Le Discours du roman*. Paris : PUF.
- RAYMOND, Philippe et Stéphane RIALS. 1973. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris : Seghers.