Religion et création romanesque: l'exemple du roman africain de langue française

Adama SAMAKÉ[1]

Abstract : The September 11 attacks on the United States have rekindled the debate on the clash of civilizations. But the issue of religious otherness it embodies is transhistorical. This issue is particularly prevalent in Africa, because 70% of the traditional religions of the world are present. The construction of religious identities on this continent is consubstantial with that of alienation, because the mixing of peoples is not smooth, and "the cultural ethnocentrism" is characteristic of all civilizations. This phenomenon finds in literature one of the best means of expression. How is religious discourse oriented in African French novels? Such is the central concern underlying this article. The fact is that if the colonial novel rejects the traditional religions to celebrate the assimilation to Christianity, writers of the first generation reject the latter because it rhymes with colonialism, and value tradition. Those of the second generation set out to find a compromise between foreign religions – especially Christianity – and traditional religions. Thus arises a process of religious syncretism.
Keywords : Religious identity, cultural globalization, clash of civilizations, alienation, religious syncretism.

Introduction

Francis Fukuyama et Samuel Huntington sont deux éminents universitaires américains qui ont suscité, au début des années 1990, des controverses planétaires, à travers des essais d'analyse politique.

Le premier publie, dans la revue conservatrice *National Interest* en 1989, un article intitulé *« The End of History ? »* (*La fin de l'Histoire?*) dont il développe les thèses trois ans plus tard dans un livre : *The End of History and the Last Man* (*La fin de l'Histoire et le Dernier Homme*[2]). Pour lui, l'histoire universelle conçue au sens hégeliano-marxiste comme un combat d'idéologies, c'est-à-dire comme une évolution progressive des institutions

[1] Université de Cocody-Abidjan, Côte d'Ivoire.
[2] Paris, Flammarion, 1992.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

socio-économico-politiques, un processus orienté vers une fin, trouve son point d'achèvement dans la démocratie libérale et l'économie de marché. En outre, Fukuyama constate « une homogénéisation croissante de toutes les sociétés humaines » autour des droits de l'homme, de la démocratie et de l'économie libérale.

Le second (Huntington) réplique à la réflexion de son collègue par l'entremise d'un article paru en 1993 dans la revue *Foreign Affairs,* intitulé *« The Clash of Civilizations »*. Il « élabore un nouveau modèle conceptuel pour décrire le fonctionnement des relations internationales après l'effondrement du bloc soviétique à la fin des années 1980 »[3] : les oppositions culturelles, qu'il nomme "civilisationnelles"[4]. Samuel Huntington confirme le passage d'un monde bipolaire à un monde multipolaire. Mais il remarque que dans ce dernier, les oppositions ne sont plus politiques, économiques, idéologiques. Elles sont culturelles. Il entreprend donc une redéfinition de l'histoire qui n'est plus le lieu d'un combat idéologique, mais culturel :

> La réussite économique de l'extrême orient prend sa source dans la culture asiatique. De même, les difficultés des sociétés asiatiques à se doter de systèmes politiques, démocratiques, stables. La culture musulmane explique pour une large part l'échec de la démocratie dans la majeure partie du monde musulman. (Huntington : 2007 :22)

On comprend dès lors la formulation du titre de l'œuvre publiée en 1996 qui lui permit d'approfondir sa théorie et de développer tous ses aspects : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (*Le choc des civilisations et la refondation de l'ordre mondial).* Elle fut traduite en français sous le titre *Le choc des civilisations* en 1997. Huntington fait une analyse pessimiste de la situation du monde. Selon lui, le XXIe siècle verra le choc des civilisations ; car « les frontières entre cultures, religions et races sont désormais des lignes de fracture ».

Deux idées nous sont essentielles dans ces différentes réflexions : premièrement, pour ces deux universitaires, le processus interculturel est

---

[3] http/wikipedia.org/wiki/Le_Choc_des_Civilisations consulté le 20 avril 2012.

[4] Huntington affirme que le monde est divisé en huit civilisations : chinoise, hindoue, islamique, occidentale, latino-américaine, africaine, orthodoxe. Sous ce jour, les mondes bouddhiste et juif ne peuvent être considérés comme des civilisations parce que si le bouddhisme est une grande spiritualité, celle-ci s'éteint en Inde. Par conséquent, elle ne peut être le socle d'une grande civilisation. Quant au judaïsme, il serait handicapé par sa faiblesse démographique.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

irréversible. Il en va de même pour la mondialisation culturelle, notion fortement sollicitée aujourd'hui, qui se veut une tentative d'homogénéisation des références culturelles, en vue de prévenir, voire de résorber les éventuels conflits. Fukuyama affirme à juste titre qu' « il n' y a plus d'autre modèle de développement dont on puisse attendre de meilleurs résultats ». (Fukuyama : 1999 : 78). Deuxièmement, ils reconnaissent la religion comme un facteur essentiel à l'élaboration de la marche de l'histoire. En se basant sur la définition hégeliano-marxiste de l'histoire, Fukuyama reconnaît implicitement la religion comme un appareil idéologique d'État[5]. Huntington affirme que le facteur religieux occupe une place primordiale dans les oppositions civilisationnelles.

Les attentats du 11 Septembre 2001 aux États-Unis ont relancé ce que Gibbon appelle "le grand débat" : le choc des civilisations. Mais en réalité, la problématique de l'altérité religieuse est transhistorique. En effet, dans l'antiquité, la religion ne se distingue pas de la politique et les actes religieux ont une valeur juridique. A cette époque, le débat est orienté sur l'idée d'une vraie religion, pour montrer comment la foi religieuse peut être vécue en vérité. Au moyen âge, l'idée de pluralité de la religion s'impose. Le XVII^{e} siècle la magnifie en ces termes : *«La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité. C'est le ressort de la civilisation »* (Mirabeau : 1970 :192). La réflexion moderne sur la religion qui transforma l'expérience religieuse des Européens fut l'œuvre du siècle des Lumières. Au XIX^{e} siècle, Feuerbach, dans *L'essence du christianisme* (1992) trouve que l'homme crée Dieu à son image. Il en déduit que le processus religieux est aliénant. C'est un processus idéologique qui déforme la réalité. La première rencontre de Marx avec l'idéologie fut celle de l'œuvre de Feuerbach. Partageant la thèse de ce dernier, Marx disait que la religion est l'opium du peuple. Dans *Le Savant et le politique* (1982), Max Weber affirme que le monde moderne est désenchanté parce qu'il est le théâtre d'une « lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes valeurs » (p. 84) Weber parle de ce fait de « guerre des dieux ». Au XX^{e} siècle, l'universitaire britannique Bernard Lewis utilisa pour la première fois en 1957 l'expression « choc des civilisations » dans un article intitulé « L'orient et moi »[6]. Dans sa réflexion, l'idée de choc des

[5] *cf*. Louis Althusser, « Idéologies et appareils idéologiques d'Etat » in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976.
[6] *cf*. *Le Point* du 18 Avril 2005.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

civilisations est soutenue par une analyse des ressentiments entre l'Occident dominé par une culture judéo-chrétienne et le monde islamique. Danièle Hervieu-Léger ne limite pas le débat à ces deux religions. Mais il constate avec amertume que « La perte de contrôle de la construction des identités religieuses constitue le fait majeur des trente dernières années. » (1998 :163)

Cette problématique de la construction des identités religieuses est particulièrement profonde en Afrique. Car celle-ci est le réceptacle d'une multiplicité de religions. C'est le lieu de dire qu'en plus des trois grandes religions révélées, soixante-dix pour cent (70%) des religions traditionnelles sont présentes en Afrique. Sachant avec Paul Ricœur (1975) que nous n'avons pas de philosophie de l'histoire pour résoudre les problèmes de coexistence des cultures, et avec Claude Lévi-Strauss (1962) que "l'ethnocentrisme culturel" est le propre de toute civilisation, nous pouvons soutenir que la question de l'aliénation est au cœur de la construction de l'identité religieuse africaine. Car « Il y a aliénation de l'identité tout d'abord si une identité constituée existe par elle-même puis, ensuite, si un système extérieur intervient sur elle pour tenter de la modifier » (Mucchielli, 1986 :110). En d'autres termes, l'Africain est le lieu d'une double personnalité religieuse. Il est extérieur aussi bien à la religion africaine originelle qu'aux religions étrangères. L'individu problématique né de ce processus est le foyer de nombreuses dissonances observables au niveau individuel, interindividuel, et interracial.

Art de la représentation, la littérature est un moyen privilégié d'expression des valeurs culturelles et civilisatrices. Elle pose constamment et résout bien souvent quelques-unes des questions touchant à l'identité religieuse. Elle se veut une vaste enquête anthropologique. De ce point de vue, elle peut être considérée comme une science humaine. Aussi peut-on dire que la problématique de l'altérité religieuse est au cœur de la littérature en général, africaine en particulier. Boubacar Diallo Daouda (2005) corrobore nos propos en ces termes : « La religion reste au premier plan des repères sociaux où le roman puise ses ressources matérielles et esthétiques »[7].

L'avenir des religions africaines restant incertain, les questions suivantes s'imposent : Comment assurer la survivance identitaire des religions minoritaires africaines ? Comment les Africains de langue française

[7] *cf.* «La contemplation des dieux animistes dans les romans du sud » sur le site http/étudesafricaines.revues.org/134, consulté le 9 Février 2012.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

entendent-ils participer au processus de dynamisation culturelle de sorte à susciter un véritable renouveau culturel ? Quelle expérience nouvelle les romanciers africains de langue française apportent-ils à leur peuple dans sa volonté et sa quête d'une renaissance véritable ? En somme, comment s'oriente le discours religieux dans l'œuvre romanesque africaine de langue française ?

Pour trouver un début de réponse aux préoccupations qui fondent cet article, nous articulerons notre réflexion sur trois axes : nous entreprendrons une esquisse de l'univers religieux de l'Afrique francophone au sud du Sahara, puis nous analyserons comment les romanciers traitent la question de l'altérité religieuse dans leurs œuvres, et enfin nous verrons le rendement sémantique qu'ils en tirent, et les perspectives qu'ils ouvrent dans l'élaboration de l'identité religieuse.

I. Esquisse de l'univers religieux de l'Africain

1. Approche définitionnelle de la religion

Il est nécessaire de préciser le contenu sémantique que nous donnons à la religion, pour éviter de tomber dans le piège de l'équivoque. Car il n' y a pas d'unanimité quant à la définition du concept. En effet, la question de savoir ce qu'est une religion est ouverte[8] parce qu'elle a connu une fluctuation de sens au cours de l'évolution de l'histoire. C'est pourquoi Mircea Eliade (1974), constatant l'impossibilité d'une définition, parle d'approximation ; et Marcel Mauss affirme qu'« il n'y a que des phénomènes religieux plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle religions et qui ont une existence historique définie dans des groupes d'hommes et en temps déterminés »[9].

La définition la plus ancienne est celle de Cicéron[10]. Il voyait dans la pratique religieuse « le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un culte ». Au demeurant, Les Pères latins de l'Église ont développé l'idée de *vraie religion* pour montrer comment elle peut

[8] L'expression est de Pierre Gisel.
[9] Cité par Jean-Paul Willaime, « Faits religieux » in *Dictionnaire des faits religieux*, dir. Regina Azria et Danièle Hervieu-Léger, Paris, PUF, 2010, p.362.
[10] *cf.* « De l'invention oratoire » dans *Œuvres complètes de Cicéron*, Paris, Firmin Didot Frères et Cie, 1864. Texte numérisé en 2010.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

être vécue en vérité. Ainsi, Augustin pense que la philosophie entendue comme l'amour de la sagesse est la vraie religion. Les Romains mettent l'accent sur l'idée de relation avec le divin. Pour eux, religion revient à christianisme.

Toutefois, il est important de savoir que la religion des Romains ne procédait pas d'abord d'une théologie, encore moins d'une philosophie. Il s'agissait de faire ce que prescrivait la tradition[11]. La religion consistait, de ce fait, dans le respect des coutumes, de ses parents, des devoirs civiques et des liens de société. De ce point de vue, elle se voulait un ensemble de croyances, de pratiques propres à un groupe ou une communauté. Elle peut être alors comprise comme une manière de vivre et une recherche de réponses aux questions les plus profondes de l'humanité. Cette caractérisation la rapproche de la philosophie. Il est également utile de savoir que la naissance des religions en Europe a accompagné celle des Etats-nations européens, et qu'au XIX^{e} siècle, l'anthropologue Edward B. Taylor emploie le terme *animisme* pour désigner les croyances des peuples dits *primitifs*. Approche que Daniel Dubuisson (1998) s'évertue à dénoncer en parlant de « la prétention arrogante de l'Occident à dire et à penser l'homme selon les critères religieux qu'il a lui-même définis ».

Ce qui précède autorise à dire que les définitions sont majoritairement dominées par leur caractère ethnocentrique. Elles sont par conséquent grandement subjectives. En raison de la fragilité et des limites du champ d'investigation, notre effort se veut de restitution. D'où la nécessité d'exploiter l'étymologie du mot. *Religion* vient de « religare » qui signifie « lier ». Ainsi s'explique l'idée de rapport à quelque chose. Elle désigne par conséquent, l'ensemble des attitudes qui tendent à poser quelque chose comme sacré, et partant à la vénérer suivant des rites. Le dictionnaire Lalande la définit comme une institution sociale qui se distingue par trois caractéristiques fondamentales :

- l'accomplissement de certains rites réguliers et l'adoption de certaines formules.
- la croissance en une valeur avec laquelle rien ne peut être mis en balance. Cette croyance, la communauté a pour but de la perpétuer. C'est ici que se laisse appréhender le concept de sacré ; car l'absolu

[11] *cf.* John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains,* Paris, Aubier Montaigne, 2005.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

n'est qu'une réalité transcendante qu'on élève par-dessus tout.

- l'expérience du sacré est le fond sur quoi prend naissance toute forme de religion. En d'autres termes, pour qu'une divinité soit consacrée, il faut que l'esprit humain la pose comme l'irréductible qui fonde notre monde naturel.

Cette dernière idée explique pourquoi la religion et la tradition se confondent en Afrique. Dominique Goedert affirme à juste titre : « La religion, c'est d'abord la tradition africaine qui est toujours là, sous-jacente : une certaine conception du monde, d'un cosmos où la nature exprime nécessairement quelque chose qui la transcende.» (Goedert, 1988 : 8).

La tradition se veut donc une croyance en une force vitale cosmique. Tout peut devenir objet d'adoration parce qu'ayant une âme : la faune, la flore, les animaux, les masques… . C'est le lieu de préciser que « lorsque le négro-africain semble adorer cet objet inanimé, c'est en fait la force surnaturelle qui y siège, l'esprit, l'âme, le dieu qui y a élu domicile qu'il adore ». (MAKOUTA MBOUKOU, 1980 : 102). Mais le terme *Religions Traditionnelles Africaines* (*RTA*) fut utilisé pour la première fois en 1965 à Bouaké en Côte d'Ivoire, lors d'un colloque ; et l'expression fut officiellement adoptée à Cotonou au Bénin en 1970, lors d'un autre colloque qui avait pour thème *Les religions africaines comme sources de valeurs et de civilisations*[12]. Elles ont une base commune :

- la croyance en un Dieu suprême : le dieu créateur. Après la création, il s'est retiré et ne s'occupe pas des affaires des hommes.
- les divinités : elles régulent les activités humaines. Le dieu de la mer, le dieu de la maternité, le dieu guerrier… en sont des exemples.
- les esprits : il y a deux catégories d'esprits. Ceux d'origine non humaine qui peuvent entrer en contact avec les hommes (exemple : les esprits de la nature). Ce sont les gardiens du territoire. La deuxième catégorie est représentée par les esprits humains que sont les ancêtres. Pour qu'un parent défunt soit transformé en ancêtre, est nécessaire l'exercice de rites particuliers qui l'aident à assumer sa nouvelle essence spirituelle. Ces rites se résument en une double série de funérailles, en des prières collectives et des offrandes. Les religions traditionnelles sont donc le lieu d'une croyance en la réincarnation. On comprend dès lors pourquoi le poète sénégalais Birago Diop affirmait dans *Les contes d'Amadou Koumba* (1947) :

[12] Les actes de ce colloque furent édités par *Présence Africaine* en 1972.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis/ Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire/Et dans l'ombre qui s'épaissit/Les morts ne sont pas sous la terre/Ils sont dans l'arbre qui frémit/Ils sont dans le bois qui gémit/Ils sont dans l'eau qui coule/Ils sont dans l'eau qui dort/ Ils sont dans la cave/ Ils sont dans la foule/Les morts ne sont pas morts…/ C'est le souffle des ancêtres.

- les rites : le jeûne, le pèlerinage au lieu saint, l'offrande, les sacrifices, les prières quotidiennes, les cérémonies en l'honneur du dieu, des ancêtres, des esprits.
- les cycles d'initiation, les danses rituelles, surtout les danses "masquées" ; car *« Le* masque de bois est un condensateur d'énergie, et la danse exécutée sous le masque irradie cette énergie dans la communauté ». (Garaudy, 1985 : 25)
- le respect de la magie du verbe
- l'abolition de la frontière entre le sacré et le profane
- le totémisme, le matriarcat…

En somme, le sentiment religieux africain est « un système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible régi par un créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes »[13].

En Chine, la religion est traduite par le terme "Zõng Jiào" qui fait allusion à l'idée d'un enseignement pour une communauté. Le bouddhisme se veut une illumination de la pensée. Il n'est question ni de Dieu, ni de nature divine. Mais Bouddha peut être considéré comme une divinité ; car il incarne l'être, la perfection, l'idéal : objet de quête qui fonde le bouddhisme.

Toute religion repose donc sur une divinité, un culte et des adorateurs. Aussi retiendrons-nous la définition de Ngaide Abderrahmane qui conçoit la religion comme « une philosophie organisationnelle du culte et du rapport à l'être suprême. » (Ngaide : 2011 :105).

[13] Marcel Griaule cité par Bellinger Gerhard J., *Encyclopédie des religions*, Paris, Librairie générale française, 2000.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

2. Le cadre religieux africain

L'Afrique contemporaine est « poreuse à tous les souffles du monde ». Le cadre religieux est d'une grande richesse. Celle-ci est proportionnelle à la diversité ethnique et linguistique de la population. Or, selon l'UNESCO, trente pour cent (30 %) de toutes les langues de la planète sont parlées en Afrique. C'est dire que l'Afrique est un carrefour de religions. Toutefois, une classification est possible. Trois grands types de religions se dégagent : les religions traditionnelles, les religions révélées importées, les religions messianiques qui sont un compromis entre les religions révélées et la pensée traditionnelle.

Deux religions révélées dominent l'Afrique subsaharienne : le christianisme et l'islam. Bien que le christianisme soit arrivé en Afrique au premier siècle après Jésus Christ, c'est au XVI^{e} siècle que les colons (portugais en particulier) l'introduisent en Afrique centrale. La religion chrétienne fut pour les colonisateurs un instrument d'assimilation culturelle des peuples africains. Les missionnaires accompagnaient les armées d'occupation. Le christianisme est définitivement imposé au XIX^{e} siècle dans toute l'Afrique noire francophone après la colonisation effective. L'islam est entré en Afrique par le nord au VII^{e} siècle après Jésus Christ par l'entremise de marchands arabo-berbères. Mais les premiers convertis en Afrique noire sont les Soninkés appelés Dyula dans l'empire du Ghana (appelé aussi Wagadou). Les commerçants soninkés vont la propager de manière pacifique. Ainsi, dans l'empire du Mali, de nombreux européens se convertissent à l'islam. Dans l'empire Sonhraï, la dynastie des Askia procède à l'islamisation des populations. Mais c'est aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles que l'islamisation se fait massive en Afrique de l'ouest. L'on constate alors la naissance de nombreuses théocraties musulmanes : Ahmadou Barry au Macina, El Hadj Omar Tall au Sénégal oriental, Ousmane Dan Fodio au Nigéria, Modibo Adama au nord du Cameroun, Samory Touré dans l'empire du Wassoulou… .

Comme on peut le constater, l'implantation de l'islam est plus ancienne que le christianisme en Afrique de l'ouest. Mais le colonialisme aidant (l'administration coloniale ne reconnaît pas l'islam), le christianisme s'imposa.

Les religions messianiques sont des compromis entre les religions révélées et la tradition africaine. Elles sont nombreuses : Christianisme céleste, Harriste, Kibanguisme, Matswanisme… La première religion messianique est l'œuvre de Francisco Kasola. Il se détache au XVII^{e} siècle du

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

père Tavarès du Portugal, se proclame fils de dieu et accuse le christianisme de ne pas valoriser la vie des peuples congolais. Ce faisant, il crée un mouvement religieux africain qui connaît un succès fulgurant.

Les religions messianiques sont syncrétiques. C'est le lieu de dire que si les religions traditionnelles se retrouvent dans toutes les contrées africaines, elles vivent surtout de manière syncrétique avec l'islam et le christianisme. Mais le syncrétisme n'est pas toujours érigé en mouvement religieux ; et la religion traditionnelle n'est jamais majoritaire. Elle « n'est jamais pure. Elle est toujours altérée » par des éléments étrangers. On assiste donc à une déperdition de la religion traditionnelle qui est vue comme de la sorcellerie, du paganisme. C'est ce que Aimé Césaire appelle « l'assassinat des religions » (Césaire, 1955 : 19-20). En somme, l'Afrique est l'épicentre des conflits religieux. Bidimensionnel comme Fanon (1952, 2002) et Memmi (1985) l'ont montré, l'Africain est en proie au problème primordial d'une logique cohérente de l'existence et de l'unité spirituelle de son être.

II. Religion et roman africain: essai de typologie

1. L'assimilation religieuse

La problématique de la religion est véhiculée dans presque toutes les œuvres romanesques africaines à divers degrés. Elle n'est pas uniforme. Mais une typologie est possible. En effet, une lecture rétrospective de la littérature africaine permet de déterminer de grandes étapes qui constituent non seulement des orientations idéologiques, mais aussi et surtout des perceptions du dialogue interculturel qui implique la problématique de l'altérité religieuse.

La première étape est ce que Guy Ossito Midiohouan nomme « le roman colonial négro-africain ». Comme son nom l'indique, il s'agit des romanciers qui ont choisi de s'investir dans la justification de l'entreprise coloniale. Ce sont Ahmadou Mapaté Diagne, Bakary Diallo, Félix Couchoro, Paul Hazoumé… . Ils ont respectivement publié *Les trois volontés de Malic* (1920), *Force-bonté* (1926), *L'Esclave* (1929), *Doguicimi* (1938)… Ces romanciers assument les thèses culturelles françaises qui font, par ailleurs, la culture universelle. Ils écrivent des romans d'auto-reniement qui confirment le néant culturel des Noirs. C'est dire que ces romans sont déterminés par l'assimilation culturelle. En outre, l'orientation spirituelle participe de la légitimation de la domination de la civilisation blanche.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Les religions africaines sont dévalorisées, considérées comme de la sorcellerie, du paganisme, des cultes mal définis. Ainsi, Paul Hazoumé s'évertue à dénoncer la barbarie de la tradition africaine, en mettant l'accent sur l'horreur des sacrifices humains dans son œuvre mentionnée ci-dessus. Dans cette œuvre, l'homme blanc chrétien est le centre du monde, et le christianisme est vu comme un moyen infaillible de propager et de maintenir la civilisation. Mais c'est Félix Couchoro qui s'est entièrement voué à la question de la religion. Guy Ossito Midiohouan affirme à juste titre :

> Félix Couchoro est un moraliste chrétien cherchant à travers ses romans à propager la foi et une certaine conception de l'évolution de l'Afrique où comme dans le dernier chapitre de *L'esclave* significativement intitulé « Le Renouveau », la civilisation européenne vient rénover le monde africain. (Midiohouan,1986 :70)

En effet, dans cette œuvre, Mawoulawoê et sa maîtresse Akoêba consomment un amour adultérin qui sème la mort partout. Cette tragédie est surtout provoquée par les forces maléfiques (les sorciers) auxquelles ils se sont liés. En conséquence, les deux amants meurent de façon dramatique. Toutefois, les valeurs religieuses et morales chrétiennes permettent de trouver un dénouement heureux. Car Gabriel, le fils aîné de la famille, converti au christianisme, apporte la paix.

Le réquisitoire contre les religions traditionnelles, la célébration du triomphe de la civilisation occidentale, la mainmise du christianisme sur le monde spirituel africain sont également exprimés dans *Amour de fétichеuse* (1941) et *Drame d'amour à Anécho* (1950). Dans ces romans, « Couchoro n'hésite pas à s'adresser à ses lecteurs comme si ceux-ci étaient devant lui. Il les interpelle, les interroge et adopte le ton d'un directeur de conscience, d'un catéchiste devant ses catéchumènes » (Midiohouan, *ibid.* : 70). Il oppose Satan à Dieu. Ceux qui s'adonnent au fétichisme sont « sortis de la bouche de Satan, vomis par cette ignoble bouche sur terre pour y répandre le mal ». Dieu est le redresseur, le justicier.

2. La résistance religieuse

Les écrivains africains de la première génération pratiquent une littérature anticléricale. Ils montrent une attitude foncièrement hostile à l'égard des religions révélées, particulièrement le christianisme qui est présenté

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

comme « le symbole de l'hypocrisie de l'Occident ». L'action des missionnaires est contestée avec violence. Pour ces écrivains, l'Occident est en contradiction avec ses propres valeurs.

L'année 1956 est d'une importance capitale. Elle marque le début de la prise en compte de la religion comme thème dans la littérature africaine d'expression française. *Le pauvre christ de Bomba* de Mongo Béti*, le vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono*, Afrique nous t'ignorons* de Benjamin Matip sont les œuvres qui thématisent la religion. Elles ne font pas de distinction entre missionnaires et conquérants. L'œuvre de Mongo Béti, faut-il le rappeler, fut censurée par les autorités religieuses et coloniales.

La dénonciation des compromissions de l'Eglise avec le pouvoir politique rime avec la réhabilitation de la religion traditionnelle africaine. Ainsi, dans *Le pauvre christ de Bomba,* Zacharie, un personnage du roman, constate que les Africains avaient des principes religieux similaires à ceux des chrétiens : « Vous vous êtes mis à leur parler de Dieu, de l'âme, de la vie éternelle etc. Est-ce que vous imaginez qu'ils ne connaissent pas déjà tout cela avant, bien avant votre arrivée ? ». Ces romans des écrivains de la première génération se présentent assez souvent comme « une entreprise de sensibilisation des jeunes au respect des mystères et croyances traditionnels ainsi qu'aux dangers d'un rejet systématique des coutumes africaines au nom des valeurs occidentales » (Midiohouan, ibid. : 194). C'est le cas de Crépuscule *des temps anciens* (1962) de Nazi Boni, *L'enfant noir* (1953) *de* Camara Laye, *Le souffle des ancêtres* (1965*)* de Jacques Mariel Nzouankeu, *Soundjata ou l'épopée mandingue* (1960) de Niane Djibril Tamsir.

Ce dernier roman dévoile la richesse de la tradition orale et montre la puissance du devin qui annonce le destin exceptionnel de Soundjata. Jacques Mariel Nzouankeu et Birago Diop préviennent contre l'impuissance des hommes face à la volonté des dieux. Ainsi, Sarzan (*Les contes d'Amadou Koumba*) est rendu fou par les forces transcendantales traditionnelles, après son sacrilège. Il passe le reste de son temps à confirmer que « Les morts ne sont pas morts. Ils sont dans le bois qui gémit, dans l'eau qui coule… ». Ces dieux sont dotés également de qualités protectrices énormes. C'est le cas du serpent protecteur qui se trouve dans la forge du père de Laye (*L'enfant noir*).

En somme, ces œuvres des auteurs africains de la première génération dégagent une sorte de résistance religieuse des Africains. Aucun compromis n'est possible. C'est pourquoi, si la formation de Samba Diallo (*L'aventure ambiguë*) est valorisée, son rapport avec l'Europe le plonge dans une sorte de mysticisme religieux dont il ne se relèvera jamais. Il devient le

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

lieu d'une distance objective entre son moi et le contenu des signes qui le déterminent. Il est donc un aliéné spirituel en proie au problème primordial d'une logique cohérente de l'existence et de l'unité de son être. C'est ce qu'il traduit en ces termes :

> Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre, et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n' y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux. (Kane : 1961 :164)

Les romanciers africains de la deuxième génération essaient de trouver le point de ralliement entre les religions traditionnelles et étrangères. Ainsi naît le syncrétisme religieux.

3. Le syncrétisme religieux

Les écrivains africains de la seconde génération, loin de s'assimiler ou de rejeter systématiquement la religion étrangère, prônent la complémentarité des religions. C'est le cas de *L'étrange destin de Wangrin* de Amadou Hampaté Ba qui présente les religions coexistant dans une relative harmonie. Dans cette œuvre, l'islam se manifeste non seulement par la présence de l'imam Souleymane, par l'office symbolisé par les différents appels à la prière du muezzin qui rythment la vie quotidienne, mais aussi et surtout dans les parlers locaux qui sont enrichis d'expressions arabo-islamiques souvent modifiées et adaptées aux accents et modes d'élocution des Africains.[14] La religion chrétienne, bien que n'ayant pas réussi à dominer l'âme de Wangrin et de ses condisciples (ce qui est en soi une reconnaissance de la vivacité de l'animisme), est présente à travers l'évocation des messes du dimanche. Mais dans l'œuvre de Ba, l'accent est mis sur la religion animiste à travers l'évocation :

- des divinités : le dieu suprême : Maa-Ngala (p.284), le dieu de l'or : Sanou (p.12), le dieu partenaire : Nganiba, la grande sorcière : Yooyaya (p.12), le dieu des forgerons : le dieu « komo », le dieu fabuleux, dieu de

[14] *cf.* Pour une meilleure perception de cette esthétique, lire l'excellent travail de Wade Khalifa Ababacar : « Religion et création littéraire : étude de la représentation du religieux dans *L'étrange destin de Wangrin* d'Amadou Hampaté Ba », in *Ethiopiques* N° 87 Dakar, Fondation L. S. Senghor, 2ème semestre 2011.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Wangrin : Gonkoloma Sooké…

- des esprits gardiens (p.12)
- du totémisme : l'immense python du mandé appelé Ninkimanka
- des rituels : pratiqués à toute occasion (naissance, funérailles, semailles, fêtes des récoltes…)
- des sacrifices …

Il en va de même pour Tierno Monenembo dans *Les Ecailles du ciel* (1986), *Un attiéké pour Elgass* (1993), et *L'aîné des orphelins* (2000). Dans la première œuvre citée, il confère une fonction narrative à l'accomplissement des rites. En ramenant Cousin Samba sur le lieu du début des événements, il contribue à la circularité du récit. La seconde œuvre met l'accent sur la pérennité du fétiche Sassa, malgré les influences étrangères. Consacrée au génocide rwandais, *L'aîné des orphelins* évoque le sorcier Funga : intermédiaire entre les hommes de Nyamata et les dieux tutélaires. Mais ce dernier se débarrasse de ses gris-gris après le carnage dans son village, reconnaissant que si *dieu* existait, une telle tragédie n'aurait pas lieu.

Le syncrétisme religieux, quête d'une rencontre féconde entre les mondes païens et chrétiens, est conçu comme solution au problème de l'aliénation religieuse. C'est Tchicaya U Tam'si qui l'a conçu comme mode de création littéraire. Pour lui, la résorption de la fracture sociale en Afrique passe par l'établissement d'une société pluriculturelle nourrie de différentes identités. Il soutient dans l'avant-propos à *La Main sèche* (1980) :

> En vérité, toute civilisation est une rencontre syncrétique de deux mondes, au moins, barbares l'un et l'autre. Et cela produit un nouveau barbare si controversé en lui-même que c'est forcément un être tragique, fatal parce qu'habité par deux morts, celles de deux mondes qui l'ont enfanté : ici le monde païen et le monde chrétien (p.8)

Le foisonnement culturel aide à la culture des valeurs. Le syncrétisme est, par conséquent, la voie privilégiée qui permet de passer, non seulement de l'aliénation à l'identité, mais aussi de l'écartèlement à l'unité. Le discours utamsien préconise une nouvelle éducation religieuse. Sa quête identitaire demeure une tentative de rapprochement de mythologies judéo-chrétiennes et africaines. Chez lui, le métissage religieux se fait par la juxtaposition des croyances intervenant de manière complémentaire. Il s'agit d'un processus de démythification du récit biblique. Ce processus accorde une place de choix au traitement de l'univers parallèle, c'est-à-dire à la

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

symbolisation.

Nous retiendrons ici la symbolique des chiffres. Ils se limitent à cinq : trois (3), quatre (4), sept (7), onze (11), douze (12). Le chiffre trois constitue l'ossature des œuvres qui se présentent d'abord sous forme d'une trilogie. On peut également mentionner les trois amis : Muendo, Elenga et Luambu dans *Les méduses ou les orties de mer*, les trois personnages principaux : Prosper, Sophie et Ndundu dans *Les Cancrelats… .* Trois, c'est le chiffre de la tradition, selon Nicolas M'ba Zue (1988 :3-7). C'est aussi et surtout le chiffre divin. En effet, pour le christianisme, il symbolise la Trinité, les trois rois mages, les trois croix du Golgotha, les trois jours de Pâques, de la crucifixion.

Tchicaya passe de trois à quatre. La trilogie est dissoute dès l'ajout d'une quatrième œuvre, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain.* Le chiffre quatre fait également allusion aux éléments de la nature : l'eau, l'air, le feu, la terre. Ces deux chiffres (trois et quatre) peuvent être additionnés. On trouve le chiffre sept (7) : chiffre par excellence de l'accomplissement, de la perfection. Quand ils sont multipliés, on a le chiffre douze (12). Ce dernier évoque les douze apôtres, les douze mois de l'année, et les douze tribus d'Israël. Quant au chiffre onze, on mentionnera les nouvelles de *La Main sèche.*

L'étude des symboles permet de dire que Tchicaya accorde une valeur mystique et sacrée à son discours. C'est pourquoi la dimension mythique est élaborée avec soin. Tchicaya développe ainsi une théologie progressiste qui réalisera l'identité syncrétique, dissociera l'Eglise du capital et favorisera l'émergence d'une société dévouée à la justice.

III. La religion: miroir de la civilisation

1. La religion : essence du dialogue interculturel

Les romanciers africains francophones posent l'altérité religieuse comme essence du dialogue interculturel. Celui-ci est entendu ici comme « l'ensemble des processus psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels générés par des interactions de cultures, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une identité culturelle des partenaires en relation ». (Clanet, 1993 :21) Au demeurant, ils développent « une poétique de l'interculturalité ». Certes, ils procèdent à une évaluation des religions traditionnelles par l'évocation récurrente des forces transcendantales. Mais ils ne préconisent pas vraiment la disparition des religions étrangères. Ces nouvelles religions n'ont pas non plus ébranlé les

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

croyances et les convictions du Noir. On constate plutôt un raffermissement de la foi dans les valeurs ancestrales.

Les romans africains de langue française développent deux approches de la religion :

- Ils considèrent la religion comme un phénomène intérieur. A ce titre, elle se présente comme l'essence d'un peuple : la tradition est l'essence du peuple africain. Elle est irréversible dans le processus de formation spirituelle des Africains.
- Ils déterminent également la religion comme un phénomène extérieur. De ce point de vue, l'influence étrangère est inévitable.

Ces différentes approches du fait religieux montrent que la religion reste un miroir privilégié dont la civilisation doit tenir compte pour mieux comprendre ce qui s'est passé, ce qui se déroule actuellement, et ce qui permettrait de mieux préparer le monde à venir. Elle est participation active à ce que Auguste Comte appelait « la réalisation de l'ordre humain et social ». En tentant d'en faire une synthèse dans leur quête de l'universalisme, les écrivains africains confirment la thèse de Pierre Bigo qui disait : « La foi authentique tend à l'action. Elle est synthèse » (1974 :11).

2. Une religion universelle ?

Les écrivains africains ne l'affirment pas. Mais on constate qu'il y a au-delà des divergences, des réticences, des résistances, une tentative de définition universelle à laquelle tout le monde s'accordera nécessairement.

En faisant du métissage culturel le leitmotiv de sa pensée, en convoquant les peuples au rendez-vous du donner et du recevoir, Senghor lance l'idée d'une civilisation universelle qui implique certainement une conception universelle de la religion. Mais les romanciers africains sont majoritairement favorables à la thèse du syncrétisme. Pour eux, la mondialité religieuse se trouve dans ce dernier. Tchicaya U Tam'si en est le théoricien.

Le syncrétisme religieux trouve ses fondements dans l'antiquité. En effet, les religions de l'antiquité étaient syncrétiques. C'est le cas de Mithra associé à Apollon dans le panthéon romain. Il rappelle également le Caodaïsme du Vietnam, et les Vaudou haïtien et Brésilien. Mais la théorie utamsienne du syncrétisme religieux se rapproche, voire se réclame de la pensée de Voltaire présente dans le *Dictionnaire philosophique* (1764). Cet ouvrage, allant contre le christianisme, estimait qu'au-delà de cette religion, toutes « les religions organisées » sont partielles.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Ainsi, la religion véritable, syncrétique serait la solution au fanatisme et au choc des civilisations. Car elle revendique la fraternité universelle des religions. Elle s'inscrit dans le projet d'un monde naissant, meilleur, participe à la création continue de l'homme, à la conjonction de nos faiblesses, et permet d'éviter les dangers d'une persécution de la vérité historique, d'une fragmentation de l'identité. Elle se présente encore comme une sorte de convergence vers ce qu'Edouard Glissant nomme « la conscience de la totalité monde » (2009 :33). Ce qui précède autorise à dire que les romanciers africains ont pour souci constant d'éloigner le peuple du radicalisme et de l'orthodoxie qu'ils considèrent comme les ghettos de l'esprit.

Mais le syncrétisme religieux, s'il est logique et théoriquement fascinant, ne saurait être efficace. Car, comme le disait Karl Marx, aucune idéologie, quelle que soit son efficacité, ne peut réunir des individus aux intérêts divergents. Dans leurs principes fondateurs, les différentes religions ne s'accommodent pas du syncrétisme. L'islam ne reconnaît que trois religions (l'islam, le christianisme, le judaïsme) qui sont soutenues par trois livres : le Coran, la Bible et la Thora. Mais, au fond, l'islam ne reconnaît qu'une seule vraie religion : l'islam, évidemment. Il rejette donc les autres. Faut-il rappeler que le christianisme ne reconnaît pas la prophétie de Mahomet ? Ces deux religions rejettent systématiquement l'animisme qu'elles qualifient de paganisme. Ecoutons Jean Ziegler qui met un accent particulier sur la civilisation occidentale :

> L'ordre occidental du monde relève de la violence structurelle. L'Occident s'affirme porteur de valeurs universelles, d'une morale, d'une civilisation, de normes en vertu desquelles tous les peuples du monde sont invités à prendre en main leur destin. (2010 :23)

Samuel Huntington va dans ce sens quand il soutient qu'il n'y a pas de civilisation universelle, et que la civilisation africaine basée sur un ensemble de pratiques animistes ne peut être une grande civilisation. Jean-Pierre Warnier évite certes le second postulat de cette affirmation, mais il fait sien le premier quand il dit : « Parler de mondialisation de la culture est un abus de langage. Cette expression bien commode au demeurant devrait être bannie de tout discours rigoureux » (Warnier, 2003,2007 :107).

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Conclusion

La problématique de l'altérité religieuse dans le roman africain de langue française est consubstantielle à celle du dialogue interculturel. Elle se résume à la question de l'universalisme et du particularisme dans les œuvres africaines. Elle dévoile trois grandes étapes.

La première est celle des précurseurs de cette pratique littéraire que Guy Ossito Midiohouan appelle *romanciers coloniaux négro-africains*. Ils véhiculent l'idée d'une uniformisation, voire d'une uniformité culturelle. La religion étrangère, le christianisme en particulier est vue comme la religion universelle.

La première génération des romanciers africains (ceux de la période de la négritude) s'évertuera à dénoncer cette idée. Elle se servira de ce genre pour montrer les qualités de la religion traditionnelle africaine. Il s'agit avant tout de revaloriser, et donc de repositionner les valeurs culturelles du Noir. Ici, la spiritualité s'exerce sur fond racial. Senghor fera néanmoins l'effort de défendre l'idée de la nécessaire cohabitation des civilisations en parlant de métissage culturel.

La seconde génération des romanciers africains de langue française voit dans le métissage un leurre. Elle privilégie plutôt le syncrétisme religieux, c'est-à-dire la combinaison des religions africaines et étrangères. Tchicaya U Tam'si se présente comme le théoricien de cette conception de la religion. Son discours idéologique préconise une nouvelle éducation religieuse basée sur le rapprochement de mythologies judéo-chrétiennes et africaines.

Toutefois, si théoriquement le syncrétisme religieux est séduisant, pratiquement il ne peut être efficace. Car non seulement les principes fondateurs des religions révélées le rejettent, mais aussi et surtout parce qu'aucune idéologie, comme le disait Karl Marx, ne peut réunir des individus aux intérêts divergents.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Bibliographie

Ba, Amadou Hampaté, *L'étrange destin de Wangrin,* Paris, UGE, 1973.

Bellinger, Gerhard J., *Encyclopédie des religions*, Paris, Librairie générale française, 2000.

Beti, Mongo, *Le pauvre christ de Bomba,* Paris, Laffont, 1956.

Bigo, Pierre, *L'Eglise et la révolution du tiers monde,* Paris, PUF, 1974.

Boni, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine 1962.

Camara, Laye, *L'enfant noir,* Paris, Plon, 1953.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme,* Paris, Présence Africaine, 1955.

Clanet, Claude : *L'interculturel : Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993.

Couchoro, Félix, *L'Esclave,* Paris, La dépêche africaine, 1929.

Couchoro, Félix, *Amour de fétichеuse*, Ouidah, Imprimerie Mme d'Almeida, 1941.

Couchoro, Félix, *Drame d'amour à Anécho*, Ouidah, Imprimerie Mme d'Almeida, 1950.

Diagne, Mapaté, *Les trois volontés de Malick,* Paris, Larose, 1920.

Diallo, Bakary, *Force – Bonté,* Paris, Rieder et Cie, 1926.

Diallo, Daouda Boubacar, *«La contemplation des dieux animistes dans les romans du sud »* in *Cahiers d'études africaines* N°165, Paris, EHESS, 2002 pp. 31 – 50 Mis en ligne le 30 Mai 2005 : *http*/étudesafricaines.revues.org/134 consulté le 09 Février 2012.

Diop, Birago, *Les contes d'Amadou Koumba,* Paris, Fasquelle, 1947.

Dubuison, Daniel, *L'Occident et la religion : Mythes, Science et Idéologie,* Paris, Complexe, 1998.

Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, 1974.

Fanon, Frantz, *Peaux noires, masques blancs,* Paris, Seuil, 1952.

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre,* Paris, La Découverte & Syros, 2002.

Feuerbach, Ludwig, *L'essence du christianisme,* Paris, Gallimard, 1992.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme,* Paris, Flammarion, 1992.

Fanon, Frantz, « La fin de l'histoire… Dix ans après » in *Jeune Afrique* N° 2012, Paris, Le Groupe Jeune Afrique, du 30 Juillet au 9 Août 1999, pp.76-78.

Goedert, Dominique, « La religion et le sacré dans l'œuvre de Tchicaya U Tam'si » in *L'Afrique Littéraire* N° 83 - 84*,* Paris, Imprimerie Fanlanc

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Perigueux, 1988, pp. 8–33.
Garaudy, Roger, *Biographie du XX^{ème} siècle*, Paris, Tougui, 1985.
Glissant, Edouard, *Philosophie de la relation. Poésie en étendue,* Paris, Gallimard, 2009.
Hazoume, Paul, *Doguicimi,* Paris, Larose, 1938.
Hervieu-Léger, Danièle, « Recompositions religieuses : Entretien avec Hervieu Léger Danièle » in *L'Identité : l'individu, le groupe, la société* (coordonné par Jean-Claude Ruano-Borbalan), Auxerre, Editions Sciences Humaines, 1998.
Hervieu-Léger, Danièle, AZRIA, Regina (Dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.
Huntington, Samuel, *Le choc des civilisations,* Paris, Odile Jacob, 2007.
Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage,* Paris, Plon, Agora, 1962.
Makouta Mboukou, Jean-Pierre, *Introduction à l'étude du roman négro – africain de langue française,* Abidjan / Yaoundé NEA/ CLE 1980.
Matip, Benjamin, *Afrique nous t'ignorons !,* Paris, Lacoste 1956.
Mba-Zue, Nicolas, *«* Adieu Tchicaya », in *L'Afrique littéraire* N°83 – 84, Paris, Imprimerie Fanlac Perigueux, 1988, pp. 3 – 22.
Memmi, Albert, *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985.
Midihohouan, Guy Ossito, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française,* Paris, L'Harmattan 1986.
Mirabeau, Victor de Riquetti, *L'Ami des hommes ou Traité de la population,* Bonn, Scientia 1970.
Monenembo, Tierno, *Les Ecailles du ciel*, Paris, Seuil, 1986.
Monenembo, Tierno, *Un attiéké pour Elgass*, Paris, Seuil, 1993.
Monenembo, Tierno, *L'aîné des orphelins*, Paris, Seuil, 2000.
Muchielli, Alex, *L'identité,* Paris, PUF, 1986.
Ngaide, Abderrahmane, « Sortir de la simplicité des analyses pour appréhender la réalité (le conflit « ethnique et religieux » comme ressource en temps de rareté au XX^{e} siècle) » in *Ethiopiques*, Dakar, Fondation L. S. Senghor, 2011 pp. 93 – 107.
Niane, Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960.
Nzouanheu, Jacques Mariel, *Le souffle des ancêtres*, Yaoundé, CLE, 1965.
Oyono, Ferdinand, *Le vieux nègre et la médaille,* Paris, Julliard, 1956.
Ricoeur, Paul, *Les cultures et le temps,* Paris, Payot, 1975.
Scheid, John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains,*

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)

Paris, Aubier-Montaigne, 2005.
Tchicaya, U Tam'si, *Les cancrelats,* Paris, Albin Michel, 1980.
Tchicaya, U Tam'si, *Les méduses ou les orties de mer*, Paris, Albin Michel, 1982.
Tchicaya, U Tam'si, *Les phalènes,* Paris, Albin Michel, 1984.
Tchicaya, U Tam'si, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain,* Paris, Seghers, 1987, 1990.
Tchicaya, U Tam'si, *La main sèche,* Paris, Robert Laffont, 1980.
Ziegler, Jean, *La haine de l'occident,* Paris, Albin Michel, 2010.
Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture,* Paris, La découverte, 2003, 2007.
Weber, Max, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1982.

BDD-A27399 © 2012 Editura Junimea
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:43:41 UTC)