Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre

Augustine H. Asaah

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriques/15166>
DOI : 10.4000/etudesafriques.15166
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2006
Pagination : 157-168
ISBN : 978-2-7132-2089-0
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Augustine H. Asaah, « Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 181 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriques/15166> ; DOI : 10.4000/etudesafriques.15166

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_181&ID_ARTICLE=CEA_181_0157

Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre

par Augustine H. ASAAH

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/1 - 181

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220890 | pages 157 à 168

Pour citer cet article :

—H. Asaah A., Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre, *Cahiers d'études africaines* 2006/ 1, 181, p. 157-168.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Augustine H. Asaah

Calixthe Beyala ou le discours blasphématoire au propre

Maints chercheurs comme Placide Tempels (1949), Jean-Calvin Bahoken (1967), J. Olumide Lucas (1970), Kofi Asare Opoku (1978) et John S. Mbiti (1990) se sont penchés sur la religiosité foncière et le fidéisme des Africains. Pourtant, contrairement à cette thèse bien répandue, le discours blasphématoire fait bon ménage avec la quotidienneté et le legs culturel des Africains. En effet, de nombreux intellectuels, notamment camerounais, ont eu le mérite de démontrer, preuves à l'appui, que l'athéisme, la pensée matérialiste et le blasphème ne sont pas étrangers aux traditions du continent noir. À côté des fidèles traditionnels existe un contre-courant fortement agnostique, incroyant et rationaliste. De l'avis de Towa (1986 : 152),

« Les Africains conçoivent l'Absolu moins comme un individu que comme un système de représentations et de normes léguées par les ancêtres. On le voit à leur attitude désinvolte à l'égard de Dieu [...]. [I]ls affirment qu'il ne s'occupe pas du monde, ce qui est une façon de l'exclure de nos affaires, en somme de le nier. »

Partant des contes africains auxquels, comme le soutient Louise-Marie Ongoum (1989 : 42), n'échappe nul aspect de la culture du peuple, Jean-Godefroy Bidima et Joseph Dong Aroga arrivent à la même conclusion. D'après le premier,

« L'idée d'une essence fidéique du Nègre doit être [...] mise en question par les contes d'Afrique [...]. Le sujet reconnaît que Dieu est finalement sa créature qui n'existe que parce que lui [le sujet] peut dire son nom et peut décider de ne plus le dire, abolissant ainsi l'existence de Dieu » (Bidima 1995 : 53-54).

J. D. Aroga (1997), quant à lui, soutient qu'un grand nombre de contes africains contestent et donc nient l'existence de Dieu. Aussi Dieu est-il « ramené de la transcendance à l'immanence, aux dimensions mêmes de l'humanité connaissant des limites au lieu d'être omnipotent, omniscient, omniprésent » (p. 260). Et, dans le même ordre d'idées, le romancier et

cinéaste sénégalais Sembène Ousmane (Aas-Rouxparis 2002 : 573) fait remarquer que les Diola du Sénégal et de la Gambie, loin d'être fidéistes, « peuvent même insulter leur Dieu pour se défouler, si bon leur semble ». Voilà pourquoi Kwasi Wiredu (1996 : 49), philosophe ghanéen, s'élève contre l'idée reçue qui veut que les Africains soient tous fondamentalement religieux.

Discours subversif et discours blasphématoire

Or, très rares sont les romanciers qui, dans leurs écrits, remettent systématiquement en question l'existence de Dieu ou des dieux. La plume subversive d'un Yambo Ouologuem, d'un Ayi Kwei Armah, d'une Angèle Rawiri ou d'une Tsitsi Dangarembga n'est pas allée jusqu'à frapper d'anathème, de manière récurrente, la figure divine. Pourtant, ce que ses devanciers et ses contemporains s'abstiennent d'exécuter, la romancière camerounaise Calixthe Beyala en fait l'un des points forts de ses romans. À l'instar de bon nombre d'écrivains africains postcoloniaux, elle recourt à l'écriture démystificatrice ; il est vrai que la peinture de l'anomie postindépendance passe inmanquablement par la satire subversive. L'inscription de la contestation dans la fiction n'est donc pas l'apanage de cette seule auteure. Loin s'en faut.

Grâce à ses treize romans — et ses deux essais — écrits en l'espace de dix-huit ans (1987-2005), Calixthe Beyala s'est taillé une réputation d'écrivaine redoutable, éclipsant, à plus d'un titre, la plupart des auteurs africains francophones, hommes et femmes confondus. Cette forte visibilité littéraire, elle la doit autant à son militantisme antiraciste qu'à son féminisme agressif, digne d'une amazone impavide. « J'ai un discours inattendu. Je suis née à contre-courant », déclare-t-elle à Sennen Andriamirado et à Emmanuel Pontié (1996 : 76). Par ailleurs, son standing littéraire a bénéficié de campagnes médiatiques importantes et de la polémique engagée sur sa pratique, à ce que l'on prétend, du démarcage. Signalons aussi que plusieurs prix littéraires lui ont été attribués, entre autres, ceux de l'Académie française, pour *Les honneurs perdus*, et de l'Unicef, pour *La petite fille du réverbère* où l'écrivaine défend vivement la cause de l'emprunt.

Si des critiques comme Madeleine Borgomano (1996), Pierrette Herzberger-Fofana (2000), Mwatha Musanji Ngalasso (2002) et Claire L. Dehon (2005) s'appliquent à prouver la nature transgressive du discours beyalesque, le blasphème proprement dit dans la fiction de Beyala ne jouit pas du même intérêt.

On sait également que la lutte anticoloniale africaine a produit une importante littérature anticléricale, notamment chez les Camerounais Mongo Beti et Ferdinand Oyono, compatriotes aînés de Beyala. Toutefois, cet anticléricalisme, ce discours insolent, n'était pas dirigé contre Dieu mais plutôt contre les missionnaires, agents zélés du colonialisme.

Tout au long de cette analyse, nous utilisons le terme « blasphème » dans son acception première de violation du sacré. Nous nous inspirons du

sens propre que Mircea Eliade (1965 : 16) et Luke Ebersole (1964 : 613), à la suite d'Émile Durkheim (1985), attribuent au terme « sacré » comme antonyme du profane et synonyme de ce qui est considéré comme sacro-saint par la religion. Équivalent d'irrévérencieux ou d'impie, le qualificatif « blasphématoire » au sens propre est bien plus fort que les termes « transgressif », « insolent », « subversif », « démystificateur » ou « impertinent ».

Certes, le blasphème et le sacrilège renferment, dans leur signification première, l'idée d'atteinte au sacré, le premier constitué de propos insolents tenus contre Dieu, les divinités ou la religion, le second étant un acte iconoclaste au sens propre. Si leurs buts sont congruents — outrager le sacré et remettre en question la divinité — et leur essence identique — la profanation du sacré —, en revanche, les deux phénomènes se distinguent l'un de l'autre par leur forme. Le blasphème est véhiculé par la parole et l'écriture ; le sacrilège, par l'acte. Comme l'affirme Jonathan F. Cordero (2000 : 633), au mode verbal et écrit du blasphème s'oppose la forme physique et visuelle du sacrilège.

Chez Calixthe Beyala, il s'agit de blasphème et non de sacrilège dans la mesure où sa profanation du sacré prend la forme de discours. L'attitude qu'affiche l'auteure à travers son procès blasphématoire du divin et du sacro-saint oscille entre désinvolture et irréligiosité, libertinage et athéisme, enfin, scepticisme et amoralisme.

On peut pousser l'argument plus loin en affirmant que le plagiat (Assouline 1997) dont on l'a parfois accusée participe de son désir, violent et amoral, de porter atteinte au royaume *sacré* des lettres. Sous ce rapport, les efforts de l'écrivaine pour se justifier doivent être mal perçus car constituant une tentative dérisoire de déculpabilisation. De même, sa volonté de dédramatiser ses emprunts avec son avant-dernier roman, *Femme nue femme noire* (2003), qui récrit en le déstructurant le célèbre poème de Léopold Sédar Senghor du même titre, relèverait d'une vaine entreprise de désensibilisation du public concernant son infraction supposée de la chasse gardée d'autrui. Pour valable que cet argument puisse paraître, le domaine auquel renvoie le sens figuré de sacré, sans référence à la religion, sort, quoi qu'il en soit, du cadre de notre propos.

Son discours blasphématoire au sens propre permet à Calixthe Beyala de renouer avec une certaine tradition africaine irrévérencieuse, en remettant à l'honneur une vieille pratique qui, du pays zoulou au monde akan en passant par les sociétés beti et bamiléké, conteste l'existence des dieux ou de Dieu. À ce propos, trois éléments soulignent la veine blasphématoire de ses romans : l'onomastique irrévérencieuse, le phénomène des naissances miraculeuses iconoclastes et les propos impies. Ces trois champs profanateurs se mettent, en règle générale, au service de l'attaque antipatriarcale, c'est-à-dire au service du féminisme.

Onomastique irrévérencieuse

Ainsi, dans cette œuvre, toponymes et anthroponymes trahissent la volonté blasphématoire de la romancière. Par exemple, elle voit dans Belleville, un quartier parisien, une trouvaille pour présenter l'envers du paradis où échouent les immigrés africains : la famille Traoré dans *Le petit prince de Belleville* et Maman a un amant ; Saïda et consorts dans *Les honneurs perdus* ; Ève-Marie et ses associées de malheur dans *Amours sauvages* ; et Aïssatou dans *Comment cuisiner son mari à l'africaine*. Au-delà de cette évocation satirique d'un anti-éden, l'auteure pousse l'audace jusqu'à baptiser le lieu de débauche « La Sainte » dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*.

Cependant, c'est surtout grâce aux anthroponymes que Calixthe Beyala excelle à manifester ses visées impies. Dans *Assèze l'Africaine* (p. 29), Assèze, la jeune femme qui ne cesse d'envier sa « sœur » Soroya jusqu'à lui voler son petit ami Océan et son mari Alexandre, est baptisée Christine, « celle qui porte le Christ ». Le nom Magdalena, dans *La Négresse rousse*, se métamorphose en Magdalena-pieds-gâtés, Maria-Magdalena-quatre-heures et Maria-Magdalena-la-bossue dans *Assèze l'Africaine* avant de devenir, dans *La petite fille du réverbère*, Maria-Magdalena-des-Saints-Amours. L'enthousiasme que cette fille tentatrice canalise dans sa séduction de Maître d'École laisse interdite sa camarade de classe Tapoussière. Les rapports illicites entre le guide (dont le nom Maître d'École a d'ailleurs des résonances bibliques satiriques) et Maria-Magdalena-des-Saints-Amours scandalisent également le public dont la grand-mère de la protagoniste-narratrice.

Dans *Les honneurs perdus*, Saïda est dénommée Vierge des Vierges. On note également une référence à la Vierge suppliciée dans *Amours sauvages* où la protagoniste s'appelle d'ailleurs Ève-Marie. Du reste, le lecteur ne manquera pas d'observer que, dans *Femme nue femme noire*, la veuve éplorée aux allures mythiques, qui prodigue ses faveurs érotiques à ses deux beaux-frères et à d'autres amants, se fait appeler Madonne. De manière semblable, la Première dame dans *La plantation*, une ancienne prostituée, se voit attribuer le titre « Sa Grâce biblique » par « le Président élu démocratiquement à vie », son dictateur de mari qui, de surcroît, se veut le nouvel avatar du Christ. Ainsi, et ce de façon récurrente, on note des allusions impies aux antécédents bibliques et chrétiens.

Cette même volonté blasphématoire est décelable dans *Les arbres en parlent encore*. Èdène, la narratrice à l'esprit vengeur, n'a rien de bien agréable, ni dans son comportement, ni dans son éthique. Pour ce qui est d'Espoir de vie, femme crédule dont abuse le Commandant, Nicolas Michel (2002 : 66) la décrit, à juste titre, comme « une naïve qui s'aveugle d'espérance ». Mais son nom est avant tout une référence satirique au fils du Dieu chrétien. À côté de ces femmes figure le personnage du pasteur du nom certes évocateur de Jésus Ouakassi, mais qui n'est qu'un représentant ridicule de son illustre inspirateur.

De même, Calixthe Beyala ne fait pas mystère de ses visées irrévérencieuses lorsque, dans *La Négresse rousse*, elle nomme deux représentantes de la religion traditionnelle, La Prêtresse-goitrée et La Moissonneuse-du-mal. On assiste dans tous ces cas à une tentative d'humaniser les entités divines et, comme dans les contes, de réduire leur taille. Là encore persiste l'oralité impie dans la fiction de Beyala.

Naissances miraculeuses et errance

Le deuxième élément qui nourrit le discours résolument blasphématoire de la romancière est le phénomène des naissances miraculeuses, celles-ci s'accompagnant souvent d'errance. Dans presque toute son œuvre, Calixthe Beyala manifeste une prédilection pour les personnages dont la genèse, la conception, reste mystérieuse, et la paternité, problématique.

Ainsi, dans *Assèze l'Africaine* l'entrée dans le monde d'Assèze, fille unique et sans père, serait l'œuvre de l'Esprit saint. En faisant allusion aux naissances bibliques miraculeuses et au merveilleux du conte traditionnel, Assèze remarque que sa grand-mère, à l'âge de soixante-trois ans, « eut la miraculeuse surprise de mettre maman [Andela] au monde » (p. 16). Il en va de même de « la vieille ma mère », génitrice de Tanga, « née d'un miracle » dans *Tu t'appelleras Tanga* (p. 32) : elle est enfantée par une princesse, Essoko, et un violeur aux organes sexuels féminins. Dans *La petite fille du réverbère*, Tapoussière s'attribue une naissance merveilleuse en employant le terme « genèse », dont la connotation sacrée ne fait aucun doute, et en narrant les circonstances mystérieuses de son enfement. Programmée par sa grand-mère, son entrée dans le monde et sa destinée s'accomplissent sans père. Dès lors, l'héroïne est désignée « fille d'un fantôme » et « fille des esprits ».

Moins sacrée toutefois, dans *Amours sauvages*, la naissance d'Edgar, fils de Flora-Flore et d'Océan, un travesti, est attribuée à Ève-Marie, proxénète de son état. Par la suite, la mère putative fera l'objet de rumeurs relatives à sa « maternité miraculeuse ». Le mystère entoure aussi la naissance d'Opportune des Saintes Guinées dans *Les arbres en parlent encore* (p. 141) ; de même, Biloa est présentée comme une « fille venue de nulle part ». *La plantation* propose au public le personnage énigmatique Shona, jeune Zimbabwéenne d'origine douteuse, qui prétend que son enfant à elle, né tout seul, lui serait tombé du ventre comme un fruit pourri. Cette prétention n'empêche pas la mère allaitante de soutenir que son bébé a trois pères biologiques.

Mais c'est avant tout dans *La Négresse rousse* que Calixthe Beyala assouvit son goût des naissances insolites. Mégri, la Négresse rousse, est l'œuvre d'au moins deux pères : un bâtard gréco-bantu, dit Papa le Bon, et un Pygmée nommé Kwokwomandengé. Il existe, en outre, des pères anonymes qui planent à l'horizon mais ne se manifestent jamais dans la vie de la jeune fille. Entre-temps, le bâtard gréco-bantu et le Pygmée forment

avec Bertha, la femme polyandre, et Mégri, leur fille unique, une « famille miraculée au grand complet » (p. 21).

Ateba, Mégri, Tanga, Pieds-gâtés, Tapoussière, la « vieille ma mère », Andela, Edgar, Opportune des Saintes Guinées, Shona..., face à cette cohorte de personnages aux genèses miraculeuses et problématiques, comment ne pas songer aux figures inviolables de l'Histoire à qui les mythes prêtent des genèses prodigieuses ? Pourtant, loin de transformer à la Joyce des petites gens en dieux, Beyala, par ces genèses merveilleuses, décrédibilise et profane les mythes théogones, tout comme les conceptions miraculeuses animant maintes religions depuis les anciens Égyptiens jusqu'aux chrétiens, sans oublier les zoroastriens et les fidèles mithriaques. C'est là aussi une façon de saper les principes des mythes fondateurs androcentristes universels sous-tendus par la genèse sacrée. Les mythes fondateurs qui attribuent la création de certaines sociétés aux cavernes légendaires sont également bafoués par Irène Fofa, dans *Femme nue femme noire* (p. 115), lors de son évocation lubrique des merveilles engendrées par sa « caverne miraculeuse ».

Calixthe Beyala raille encore la notion de création d'inspiration divine lorsque Ateba, dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (p. 138), qualifie l'histoire d'Adam et Ève de mythe.

Par ailleurs, l'auteure peuple son univers romanesque d'orphelins ontologiques et de bâtards existentiels. Abandonnés par leur mère (c'est le cas d'Ateba, de Tanga, de Tapoussière et de Loukoum) ou par leur père (entre autres, Ateba, Assèze, Tapoussière, Pieds-gâtés, Mégri, Fofa, Shona...), ces déshérités sont contraints d'errer dans un univers cruel parsemé d'embûches. Si l'on peut attribuer le délaissement maternel à la perversion de la « mère dévorante » par le patriarcat, où peut-on chercher la raison de l'effacement du père, sinon — peut-être — dans l'hypothèse, certes radicale, d'inspiration lesbienne stipulant que le sujet n'aurait pas besoin de père pour venir au monde et s'y épanouir ?

Finalement, l'absence de père, sous la plume areligieuse de Beyala, dénote surtout l'absence de Dieu. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (p. 35), le refus du père, « ce Dieu fantasque », n'est rien d'autre que la négation de Dieu, i.e. du Dieu patriarcal. Vu sous cet angle, l'existant n'a pas besoin de Dieu pour prendre corps avec le monde et y tisser son destin au gré des circonstances. Le monde sans géniteur et sans Dieu devient dès lors le vide métaphysique. Ce n'est donc pas un hasard si l'héroïne de *Femme nue femme noire* affirme que, sur cette terre, connaître l'identité d'un père n'a aucune importance.

Au demeurant, en satirisant les naissances miraculeuses et en contestant la paternité, Beyala se distancie également de ceux pour qui « toute naissance d'être humain [...] est une réincarnation » (Nwel 1985 : 34).

Propos impies

Avec *C'est le soleil qui m'a brûlée* — titre qui s'inspire du Cantique des cantiques de Salomon et le parodie —, Calixthe Beyala affirme là sa volonté

de tourner en ridicule la figure à la fois patriarcale, patricienne, céleste et solaire de Dieu. Le malheur, l'égarement et les tares du sujet Ateba sont dus ici à une force impérieuse et aveugle, en l'occurrence le soleil qui, rappelons-le, incarne dans maintes cultures la divinité patriarcale par excellence. De plus, le registre de la chaleur perceptible dans le titre traduit l'acuité de l'oppression verticale et rigide, cosmique et sidérale, ce qui conduit à une remise en question de la justice paternaliste divine.

À la suite de cette déconstruction liminaire, l'auteure, par l'intermédiaire d'Ateba, s'ingénie à couvrir d'injures la divinité patriarcale :

« Obsédée par Dieu, elle l'avait interrogé. D'où venait-il ? Qui était-il ? Était-il marié ? [...] La vie ne serait-elle qu'un tableau peint par un fou pour fuir la folie qui l'assaille ? Il y a trop de désordre dans son art. Avait-il le vertige d'où il était ? [...] Elle décide que Dieu est vieux et probablement sourd [...]. Dieu a certainement raté sa vie pour avoir créé de telles imbécillités [...]. Elle souffre pour Dieu qui souffre d'avoir raté son œuvre » (*C'est le soleil qui m'a brûlée*, pp. 37-38).

Pour lever toute équivoque quant à l'injustice divine et à la dérive existentielle, Calixthe Beyala fait dire à Ateba : « Est-ce ainsi que Dieu avait imaginé sa création ? Tant de pas sur le chemin pour encore plus d'erreurs, d'échecs, de méchancetés accumulés dans les caves boueuses de l'histoire [...]. Tu tueras au nom de Dieu » (*ibid.* : 45). L'association systématique de Dieu, dans ce procès, à l'erreur et à l'échec ainsi que le silence d'un Dieu peu théophane rappellent les thèses de M. Towa (1986), J.-G. Bidima (1995) et J. D. Aroga (1997) sur la pensée dénégatoire des Africains.

On retrouve ce même leitmotiv blasphématoire dans le deuxième roman de Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*. Prompte à l'invective, l'auteure y portraiture le Créateur tel un Dieu oublieux et imparfait, proche en cela des êtres humains. Qui plus est, Aïssatou, dans *Comment cuisiner son mari à l'africaine*, proteste contre ce Dieu qui l'écoute impassiblement. Parallèlement à l'attaque contre le Dieu universel se profile l'image d'un Dieu raciste, patricien et sexiste, et d'un Dieu africain injuste. Ainsi, à Iningué dans *Tu t'appelleras Tanga*, Dieu prend l'allure d'un fou. Après son viol par un prêtre français, la mère de Fête Nat', dans *Les honneurs perdus*, reste convaincue que Dieu n'existe pas ou n'exauce que les prières des Blancs. De même, dans *Amours sauvages*, le cas de Babylise renvoie encore à un Dieu qui déteste l'Afrique, et, dans *Les arbres en parlent encore*, le Commandant s'insurge à plusieurs reprises contre ce « Dieu de merde d'Afrique ». Pour les personnages de *La plantation*, frustrés tour à tour par le racisme colonial qui se réclame de l'autorité divine et par le racisme africain qui s'appuie, lui aussi, sur une mission religieuse, le juron favori est « bon Dieu de merde ». Fanny Cornu se demande justement ce qu'on peut attendre d'un univers où Dieu ne peut ni opérer ni guérir. Quant à la protagoniste-narratrice, Beyala B'Assanga Djuli, dans *La petite fille du réverbère*, elle affirme que Dieu a choisi l'Afrique pour pleurer ses échecs. Femme vengeresse, elle ira jusqu'à déclarer que, sur ce continent, « Dieu

et le diable se confondaient » (*ibid.* : 57). Aussi n'est-on pas surpris lorsque sa grand-mère cloue au pilori « ce Dieu de putain de merde » (*ibid.* : 79). Après avoir comparé une chrétienne à une « malade en Jésus » (*ibid.* : 91), Tapoussière prête cette anti-prière aux fidèles : « Toi, Dieu puissant et inconnu, reste où tu es ! Les choses du monde ne sont plus tes affaires, puisque tu es injuste » (*ibid.* : 93).

Dans cette autofiction, Beyala entérine sa conception négative du Dieu patriarcal. Déjà, dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Ateba avait établi des rapports intimes entre le trio Dieu/Homme/Patrie, et les duos Dieu/Homme, État/Homme. Ici, avec *La petite fille du réverbère*, cette valence et cette anthropomorphisation de Dieu sont parachevées ; la veine blasphématoire met à mal tous les symboles paternels aliénants — Dieu céleste, père absent, colon impérialiste, père de la nation, faux pères, « papes de la littérature » (i.e. les critiques littéraires hostiles), figures historiques condescendantes, géniteur irresponsable —, au profit de la figure matriarcale divinisée et de son double, à savoir la protagoniste-narratrice, la petite fille du réverbère. Jamais critique du Dieu patriarcal n'a été aussi filée et incisive. On remarque aussi que Tapoussière dévore l'hostie avec une voracité meurtrière tant elle la prend pour « le corps du père que je n'avais pas » (*ibid.* : 93).

À ce Dieu patriarcal et anthropomorphisé, qui a chuté de son piédestal, se substitue en contrepoint l'ascension de la femme, ce que Florence Paravy (1999 : 319) nomme « les images d'élévation ». Tel un nouveau Christ, le génie vivant auréolé qu'est la grand-mère, dans *La petite fille du réverbère* (p. 228), quitte le monde sans pour autant vraiment mourir, en annonçant à ses proches : « Je serai toujours près de vous. » On observe, dans ce roman autoréférentiel, que la « femme-esprit » est le double de la protagoniste-narratrice, elle-même le double de l'auteure.

À la figure divine jugée androcentriste se substitue donc une image matriarcale sécurisante, ce qui équivaut à une tentative réconfortante d'auto-vénération au mépris du Dieu patriarcal. La quête même du père absent est assimilée à celle d'un Dieu caché, indifférent aux douleurs des femmes, des enfants abandonnés et de l'engeance. Bref, le référent chrétien « au nom du Père », intertitre de la deuxième partie du roman et qui définit la trajectoire de l'héroïne, aboutit au déni du père divin et reproducteur, pour ne pas dire au meurtre symbolique du Dieu patriarcal.

Dès lors, dans *Assèze l'Africaine* (p. 239), la prière chrétienne primordiale « Notre Père » inspire cette invocation outrageante : « Notre mari qui êtes quelque part... » Cette supplication, faite par les femmes au cours de leur quête illusoire de l'époux idéal, suggère que Dieu est inaccessible. Dans le roman *Les arbres en parlent encore*, qui puise sa source dans les traditions orales africaines, on trouve un conte selon lequel la pigmentation des races et la création du monde elle-même sont motivées par l'ennui des génies malveillants. Ainsi, les guerres, la confusion du monde actuel et bien d'autres maux encore seraient les conséquences fâcheuses de cette déviation originelle. On comprend dès lors que la protagoniste de *Amours sauvages*

(p. 200) fulmine contre le « sacré Dieu d'enfer » et pourquoi l'exploitation sexuelle de la femme, dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, se fait quotidiennement dans ce lieu de débauche au nom sacré de La Sainte. Autant de propos sarcastiques qui incriminent et mettent au pilori la divinité patriarcale.

L'incrimination, la négation et finalement l'assassinat de Dieu — du Dieu androcentriste et hautain — font que désormais tout est permis ; la morale phallocratique n'existe plus et les bienséances patriarcales ne sont plus de mise. Face à cette libération, Ateba, dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (p. 138), déclarera : « Le péché est une illusion, il n'y a jamais eu de péché, le péché est un mythe. »

Devant « le désordre de l'existence » (*Comment cuisiner son mari à l'africaine*, p. 140), Aïssatou déclare à son tour qu'« Éric blasphème calmement » (*ibid.* : 68). Bien plus irreligieuse, Irène Fofo, l'héroïne nymphomane et kleptomane de *Femme nue femme noire* (p. 22), « revendique une morale de l'excès, de la luxure et de la débauche ». En vertu donc de ce donjuanisme, elle affirme que « le sexe est plus doux pour l'âme que l'amour de Dieu » (*ibid.* : 42). Tout en se disant « alpha et oméga » (*ibid.* : 48), « une déesse capable de faire ce qu'a fait le Christ mais en plus jouissif : guérir avec mon sexe » (*ibid.* : 91) et un être tout-puissant, Fofo ne cesse de se fixer des objectifs divins. Ces propos irrévérencieux en témoignent : « J'ordonne et je suis la déesse des Eaux, le génie de la Fécondité, du Sol et des Céréales. Je suis la divinité des Forêts et des Savanes. Je suis celle dont les désirs épouvantent le malheur et le font s'embourber dans les marécages. Je suis une caverne miraculeuse qui donne sens aux sept merveilles du monde » (*ibid.* : 115).

Un dernier constat s'impose. Alors que les naissances miraculeuses dénégatoires et l'onomastique profanatrice sont relativement teintées d'humour, les propos impies frappent, en général, par leur dureté.

*

À l'instar de nombreux romanciers africains postcoloniaux amateurs de critique sociopolitique, Calixthe Beyala examine minutieusement les dures réalités contemporaines. Toutefois, elle porte sur le monde un regard empreint d'un féminisme radical. On note surtout que son discours satirique et son radicalisme ont cela d'unique qu'ils osent remettre en doute l'existence divine, en particulier celle des dieux, accusés de gynophobie, de racisme ou de froideur.

Tout, dès lors, devient prétexte au procès blasphématoire : exploitation sexiste des femmes, folie postcoloniale, misère des enfants, misogynie, racisme, accusation de plagiat... Dans *La petite fille du réverbère* en particulier, Beyala s'emploie à dresser un contre-symbole divinisé, celui de la juste matriarche capable, elle, de secourir les démunis. L'auteure ne cache pas

ses motivations féministes à la base de ce double processus de détronement et de consécration.

La violation du sacré chez Calixthe Beyala trouve ses fondements dans l'onomastique irrévérencieuse, les naissances miraculeuses raillées et le registre impie. Ce discours blasphématoire permet à la romancière de renouveler une certaine tradition irrévérencieuse inhérente au patrimoine culturel africain. Ainsi, qualifier cette romancière de subversive, sans faire référence à son discours volontairement blasphématoire au sens propre, serait ici bien réducteur. Reste à savoir, toutefois, quelle orientation prendront ses prochains romans.

Department of Modern Languages, University of Ghana, Legon.

BIBLIOGRAPHIE

AAS-ROUXPARIS, N.

2002 « Conversation avec Ousmane Sembène », *The French Review*, 75 (3) : 573.

ANDRIAMIRADO, S. & PONTIÉ, E.

1996 « Je reste révoltée mais je cherche à comprendre », *Jeune Afrique*, 1876-1877 : 76.

AROGA, J. D.

1997 « Les fondements rationnels de la pensée africaine traditionnelle », *The French Review*, 71 (2) : 260.

ASSOULINE, P.

1997 « L'affaire Beyala rebondit », *Lire*, 252 : 8-11.

BAKOHEN, J.-C.

1967 *Clairières métaphysiques africaines : essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*, Paris, Présence africaine.

BEYALA, C.

1987 *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, J'ai lu.

1988 *Tu t'appelleras Tanga*, Paris, J'ai lu.

1992 *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel.

1993 *Maman a un amour*, Paris, Albin Michel.

1994 *Assèze l'Africaine*, Paris, J'ai lu.

1996 *Les honneurs perdus*, Paris, Albin Michel.

1997 *La Négresse rousse*, Paris, J'ai lu. Publié également sous le titre *Seul le diable le savait*, Paris, Belfond, Le Pré aux Clercs, 1990.

1998 *La petite fille du réverbère*, Paris, Albin Michel.

1999 *Amours sauvages*, Paris, Albin Michel.

2000 *Comment cuisiner son mari à l'africaine*, Paris, Albin Michel.

2002 *Les arbres en parlent encore*, Paris, Albin Michel.

2003 *Femme nue femme noire*, Paris, Albin Michel.

2005 *La plantation*, Paris, Albin Michel.

BIDIMA, J.-G.

1995 *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF.

BORGOMANO, M.

1996 « Calixthe Beyala, une écriture déplacée », *Notre librairie*, 125 : 72-74.

CORDERO, J. F.

2000 « Sacrilege », in W. C. ROOF (ed.), *Contemporary American Religion*, t. 2, New York, Macmillan : 633.

DEHON, C. L.

2005 « Le roman francophone en Afrique subsaharienne (1995-2000) », *The French Review*, 79 (2) : 353.

DURKHEIM, É.

1985 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF.

EBERSOLE, L.

1964 « Sacred », in J. GOULD & W. L. KOLB (eds.), *A Dictionary of the Social Sciences*, London, Tavistock Publications : 613.

ELIADE, M.

1965 *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

HERZBERGER-FOFANA, P.

2000 *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*, suivi d'*Un Dictionnaire des romancières*, Paris, L'Harmattan.

LUCAS, J. O.

1970 *Religions in West Africa and Ancient Egypt*, Apapa, Nigerian National Press.

MBITI, J. S.

1990 [1970] *African Religions and Philosophy*, Oxford, Heinemann.

MICHEL, N.

2002 « Calixthe Beyala fait parler les arbres », *Jeune Afrique/L'intelligent*, 2146 : 66.

NGALASSO, M. M.

2002 « Langue et violence dans la littérature africaine écrite en français », *Notre librairie*, 148 : 75.

NWEL, P. T.

1985 « Le statut social de la femme dans les mythes basaa d'origine », in J.-C. BARBIER (dir.), *Femmes du Cameroun : mères pacifiques, femmes rebelles*, Bondy, ORSTOM ; Paris, Karthala : 34, n. 15.

ONGOUM, L.-M.

1989 « Le conte : contestation et équilibre social », *Notre librairie*, 99 : 42.

OPOKU, K. A.

1978 *West African Traditional Religion*, Singapour-Accra, FEP.

PARAVY, F.

1999 *L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L'Harmattan.

TEMPELS, P.

1949 [1945] *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine.

TOWA, M.

1986 « Spécificité et dynamisme des cultures négro-africaines : hypothèse de travail », *Spécificité et dynamique des cultures africaines*, 152.

WIREDU, K.

1996 *Cultural Universals and Particulars : An African Perspective*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

RÉSUMÉ

Pour Calixthe Beyala comme pour bon nombre de romanciers africains, la peinture de la société postcoloniale passe inmanquablement par la dénonciation satirique. Subversive à souhait, sa fiction se double de discours blasphématoire au sens propre. Même si le recours à la langue impie n'est pas étrangère au patrimoine culturel africain, Beyala est l'un des très rares écrivains à l'exploiter, de manière suivie, dans ses romans. S'élevant souvent contre le Dieu solaire, le Dieu chrétien et Dieu le Père, Beyala n'épargne guère les divinités de par le monde.

ABSTRACT

Calixthe Beyala or the Blasphematory Discourse. — For Calixthe Beyala, as for most African novelists, the depiction of postcolonial society is inevitably linked to satirical denunciation. Her fiction, which is strikingly subversive, goes hand in hand with raw blasphemous discourse. Even if this impious temper is not alien to African cultural traditions, Beyala stands out as one of the rare creative writers to systematically exploit it in her works. While it is true that it often attacks the sun God, the Christian God and God the Father, her satire, nevertheless, does not spare deities the world over.

Mots-clés/Keywords : Beyala, blasphème, Dieu, féminisme, naissances miraculeuses, onomastique, propos impies, subversion/Beyala, blasphemy, God, feminism, miraculous births, onomastics, impious words, subversion.