

La rhétorique d'infériorisation dans *Hickory Town. Des palabres et des hommes,* Tome I de Karin Oyono

JEAN-ARNAULD LIBONG

Université de Douala / Cameroon

✉ arnauldlibong@yahoo.fr

RÉSUMÉ. Cet article analyse la rhétorique d'infériorisation dans le roman de Karin Oyono. Partant du constat que le récit met évidence une tension entre colonisateur et colonisé, il examine le discours colonial comme discours discriminant. Cette discrimination se caractérise par l'assimilation de l'altérité à l'animal. Par ailleurs, s'appuyant sur les Théories Postcoloniales et les Études animalières, l'article démontre que le discours colonial se base sur des dispositifs rhétoriques tels que l'ambivalence et le mimétisme pour maintenir le colonisé dans une situation subalterne. De ce fait, le roman de Karin Oyono déconstruit la position hégémonique occidentale en mettant en exergue des personnages qui se dérobent du double discours colonial, en s'inscrivant dans un non-être ou une extériorité, ce qui constitue un mouvement fondamental de la décolonialité.

MOTS-CLÉS :

Rhétorique
d'infériorisation ;
animalisation ;
altérité ;
colonialité ;
décolonialité

Pour citer cet article

Libong, Jean-Arnauld. (2025). La rhétorique d'infériorisation dans *Hickory Town. Des palabres et des hommes, Tome I* de Karin Oyono. *HYBRIDA*, (10), 115–138.

<https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.10.30501>

RESUMEN. *La retórica de la inferiorización en 'Hickory Town. Des palabres et des hommes, Tome I' de Karin Oyono.* Este artículo analiza la retórica de la inferiorización en la novela de Karin Oyono. Partiendo de la observación de que la narración pone de relieve una tensión entre el colonizador y el colonizado, examina el discurso colonial como discurso discriminatorio. Esta discriminación se caracteriza por la asimilación de la alteridad al animal. Basándose en la teoría poscolonial y los estudios sobre animales, el artículo muestra que el discurso colonial utiliza recursos retóricos como la ambivalencia y el mimetismo para mantener al colonizado en una posición subordinada. En consecuencia, la novela de Karin Oyono deconstruye la posición hegemónica occidental al destacar personajes que eluden el doble discurso colonial, inscribiéndose en un no-ser o exterioridad, lo que constituye un movimiento fundamental de decolonialidad.

ABSTRACT. *The rhetoric of inferiorization in 'Hickory Town. Des palabres et des hommes, Tome I' by Karin Oyono.* This article analyses the rhetoric of inferiorisation in Karin Oyono's novel. Starting from the observation that, the narrative highlights a tension between the coloniser and the colonised, it examines the colonial discourse as a discriminatory discourse. This discrimination is characterised by the assimilation of Otherness to the animal. Furthermore, drawing on Postcolonial Studies, Animal Studies, the article demonstrates that colonial discourse relies on rhetorical devices such as ambivalence and mimicry to keep the colonised in a subordinate position. Finally, Karin Oyono's novel deconstructs the Western hegemonic position by highlighting characters who evade the colonial double discourse, inscribing themselves in a non-being or exteriority, which constitutes a fundamental movement of decoloniality.

PALABRAS CLAVE:
Retórica de la inferiorización;
animalización;
alteridad;
colonialidad;
decolonialidad

KEYWORDS:
Rhetoric of inferiorisation;
animalisation;
Otherness;
coloniality;
decoloniality

Le champ littéraire africain ouvre la porte ces dernières décennies à des représentations multiples des réalités coloniales. Cette logique s'explique par le fait que les « enfants de la postcolonie » cherchent à comprendre ce qu'a représenté le monde colonial, dont ils transportent aujourd'hui la post-mémoire, la permanence du racisme¹ qui caractérise les sociétés dans lesquelles ils évoluent, tout en cherchant à comprendre où le chaos tient son amorce. Par ailleurs, à l'heure de ce qu'Achille Mbembe appelle le repeuplement inédit de la planète, avec ses interrogations, ses incertitudes et même ses contradictions, surtout marqué par des formes multiples de brutalisation² (2020, p. 24), les réflexions sur l'évolution des nouvelles méthodes de domination sont de plus en plus prégnantes et se font à partir du paradigme colonial. Cette perspective/logique semble guider les romanciers postcoloniaux.³ En effet, le premier tome du roman fleuve de Karin Oyono *Hickory Town, Tome I, Des palabres et des hommes*, est une fresque historique où le narrateur plonge le lecteur dans les côtes camerounaises des années 1880, spectacle des rivalités politiques entre l'Allemagne et l'Angleterre, sous fond des relations commerciales avec les chefs locaux. Le récit dresse un tableau qui expose le clivage entre le « Moi européen » et « l'Autre primitif ». Si la romancière ne fait pas véritablement partie des enfants de la postcolonie, il faut dire que sa positionnalité s'inscrit déjà dans une perspective d'extériorité, car reprenant l'histoire coloniale du point de vue des subalternes. Le roman met notamment en exergue les réalités coloniales. Plus précisément, la lecture de *Hickory Town* montre que le système colonial assoit sa légitimité sur la base d'un discours racialisé qui infériorise et déshumanise le colonisé, en le reléguant à la frontière animale.

De ce qui précède, comment est-ce que la rhétorique d'infériorisation se voit exacerbée, au point d'assimiler le colonisé à l'animal ? Autrement dit, qu'est-ce qui peut expliquer, dans le contexte colonial, le dispositif⁴ discursif monopolisé pour assimiler le colonisé, l'indigène à la bête sauvage ? Tout aussi intéressant, comment la rhétorique

¹ Nous reprenons cette expression du titre de l'ouvrage de Derrick Bell (1993).

² Dans son ouvrage la notion de « brutalisme » englobe bien ces périodes troubles. Pour Achille Mbembe, elle décrit une époque saisie par le pathos de la démolition et de la production, sur une échelle planétaire, de réserves d'obscurité.

³ Il s'agit des romanciers qui interrogent des situations passées et présentes de domination coloniale, et tentent de défaire l'oppression qui résulte de telles situations.

⁴ La notion est prise dans le sens de Foucault (2001, p. 300), qui lui octroie une nature fondamentalement stratégique, liée à une position de pouvoir. Voir aussi Agamben (2007).

coloniale d'infériorisation/d'animalisation fonctionne et quelles sont les stratégies de remise en cause de telles représentations ? À partir de ces questionnements, on postule qu'il existe un vaste inconscient raciste, une économie libidinale, un désir, une jouissance, élaborés par une sorte de *Contrat racial* (Mills, 2023) qui guide le colon et qui déshumanise intrinsèquement le colonisé dans *Hickory Town*. Ce dispositif, extrêmement élaboré, qu'Achille Mbembe dans son ouvrage *De la postcolonie. Essais sur l'imagination politique de l'Afrique contemporaine*, appelle la « grammaire de l'animalité »⁵ (Mbembe, 2002, p. 265), fonctionne sur la base de l'ambivalence, du mimétisme et du camouflage pour assurer sa légitimité et son pouvoir. Aussi, ce manichéisme est à l'origine de la déconstruction du discours et du pouvoir colonial.

Notre propos suivra une triple orientation. Il sera question d'analyser d'abord, sur la base des Théories postcoloniales⁶ et des Théories animalières (Boehrer, 2009), comment le registre du discours colonial, chargé de stéréotypes,⁷ met sur le même paradigme l'indigène, le colonisé et l'animal. Par la suite, nous verrons comment l'ambivalence du discours colonial assure le fonctionnement de son pouvoir, en maintenant le Nègre à la marge de l'humanité. Enfin, l'occasion nous sera donnée de voir, à travers les perspectives décoloniales, comment l'expérience vécue du Noir, ainsi que le manichéisme du discours colonial, déconstruisent et mettent à mal le pouvoir colonial.

1. De l'infériorisation à l'animalisation : colonialité de la connaissance, de l'être et de genre

Le roman de Karin Oyono est un roman historique dans lequel la romancière dresse un magnifique tableau des différents clans présents sur la côte Douala dans les années 1880. Le roman relate le destin sociopolitique et historique des loca-

⁵ Il faut préciser que dans la construction de l'Altérité coloniale, « la grammaire de l'animalité » ne fait pas la différence entre ce que l'auteur appelle : « le principe indigène » et « le principe animal ».

⁶ Le roman s'arrime aux orientations théoriques et critique de Bhabha (2007) ; Ahuja (2009).

⁷ Il ne s'agira pas de répertoire des stéréotypes discriminants qui assimilent l'indigène et le colonisé à l'animal, il s'agira d'analyser la fixité, le processus de subjectivation rendu possible par le discours stéréotypé. Comme le démontre d'ailleurs Achille Mbembe, le stéréotype est un avatar du discours colonial raciste, il satisfait la libido du colon dont les pulsions sont nourries par la haine et l'exécration du noir, de l'indigène. Ce discours stéréotypé marquant la différence et le mépris de l'altérité coloniale, est reconnaissable par l'arsenal de la grammaire animalière qu'il mobilise et brille par son non-sens et son ambivalence, au point qu'il est vain de le déconstruire, tant il s'illustre par sa bêtise.

lités côtières, celle de Hickory Town en particulier, au cœur de la conquête coloniale, et dont le rôle déterminant sera à l'origine de la colonisation du Cameroun.

Le récit s'ouvre sur une situation rocambolesque, scénario dans lequel le narrateur, à travers les tribulations picaresques du personnage Ewani, relate l'histoire de ce jeune issu du clan des Akwa qui, à la suite d'une expédition chez les Abo, enlève la trente sixième épouse du Chef Ndokobakeng. Dès les premières pages du roman, alors qu'on croit avoir affaire à une intrigue ordinaire, centrée sur une affaire de femmes, opposant un jeune homme et un vieux polygame, on se rend compte qu'il s'agit d'une intrigue axée sur une rivalité ethnique, alimentée par des vieilles rancœurs fratricides, nourries elles-mêmes par un système de commerce instauré par les commerçants allemands et anglais. Alors qu'on croit avoir finalement saisi le sens de l'intrigue, on se rend compte que le récit est un *melting-pot* de péripéties qui prépare l'histoire de la colonisation du pays tout entier. En effet, la côte douala des années 1881 est sous la houlette de deux grands King : Mpondo Ngando, King Akwa et Ndumbè Lobe ou King Bell, leurs « Headmen » : Jim Ekwalla, chef de Dido Town, et Kum'a Mbappe ou Lock Priso, chef de Hickory Town. Ils entretiennent des relations commerciales avec des personnages allemands et anglais, plus précisément, les personnages Buchan et Smiti.

Au-delà de tous ces éléments, le roman fait montre d'une véritable dichotomie se traduisant par la dialectique empire/colonie, dominant/dominé. S'il est vrai que certaines compagnies européennes préparent, pour le compte de son empire, la future colonisation du pays, ce qui est davantage manifeste est la manière dont la discrimination à la fois raciale et culturelle est mise en branle pour inférioriser, assujettir, dominer et imposer la civilisation occidentale.

Les commerçants occidentaux présents sur les côtes douala alimentent les rivalités constantes entre les chefs afin de tirer davantage les bénéfices, pendant que ces derniers se déchirent. Le système de règlement de conflit, le « Court of Equity » mis sur pieds par les chefs locaux, les Allemands et les Anglais, n'apaise pas les tensions. Las des querelles fratricides, les chefs décident de faire appel à la Reine Victoria afin qu'elle intervienne et leur propose des mesures qui pourront remédier aux défaillances du « Court of Equity ». Dans la correspondance qui est adressée à Queen Victoria, on peut lire :

Nous, vos serviteurs, nous sommes rassemblés et avons pensé qu'il serait mieux de vous écrire cette gentille lettre et vous faire part de tous nos souhaits ! Nous souhaitons avoir vos lois dans nos villes. Nous voulons changer toutes nos coutumes et aussi voulons-nous agir selon la parole de vos consuls ! Il y a beaucoup de guerres

dans notre pays. Trop de tueries et trop d'idolâtrie. [...] Quand nous avons entendu parler de Calabar River comme ils ont des lois anglaises dans leur ville et comment ils se sont débarrassés de leur superstitions, oh, comment serions-nous heureux d'être comme Calabar maintenant ! (Oyono, 2011, p. 38–39)

D'emblée, l'extrait de cette longue lettre renseigne sur le souhait des chefs d'introduire les lois britanniques dans leur univers. Ils désirent en outre changer leurs coutumes faites d'idolâtrie, et, enfin, ils veulent se débarrasser de leurs superstitions. Seulement, le récit explicite que cette lettre a été écrite par le personnage de Meetom, un des rares « indigènes » capables de lire et écrire dans le roman. Il a été accompagné dans cette besogne par le Révérend Fuller et le Capitaine Buchan, tous deux représentants de l'empire colonial britannique. Lors d'une conversation entre King Bell (Ngando Mpondo) et son fils Manga Bell, fraîchement de retour d'Angleterre où il a étudié à Bristol, le père, qui ne sait pas lire, découvre enfin, par le biais de son fils, ce que les commerçants anglais ont consigné dans la lettre qu'ils ont fait signer à tous les chefs côtiers. Il traduit son étonnement en ces termes : « Mais non !... C'est ça que nous avons demandé ? Ce n'est pas cela que nous voulons ! Nous voulons plutôt que nos anciennes traditions soient respectées et protégées !... Meetom est fou ! » (Oyono, 2011, p. 39).

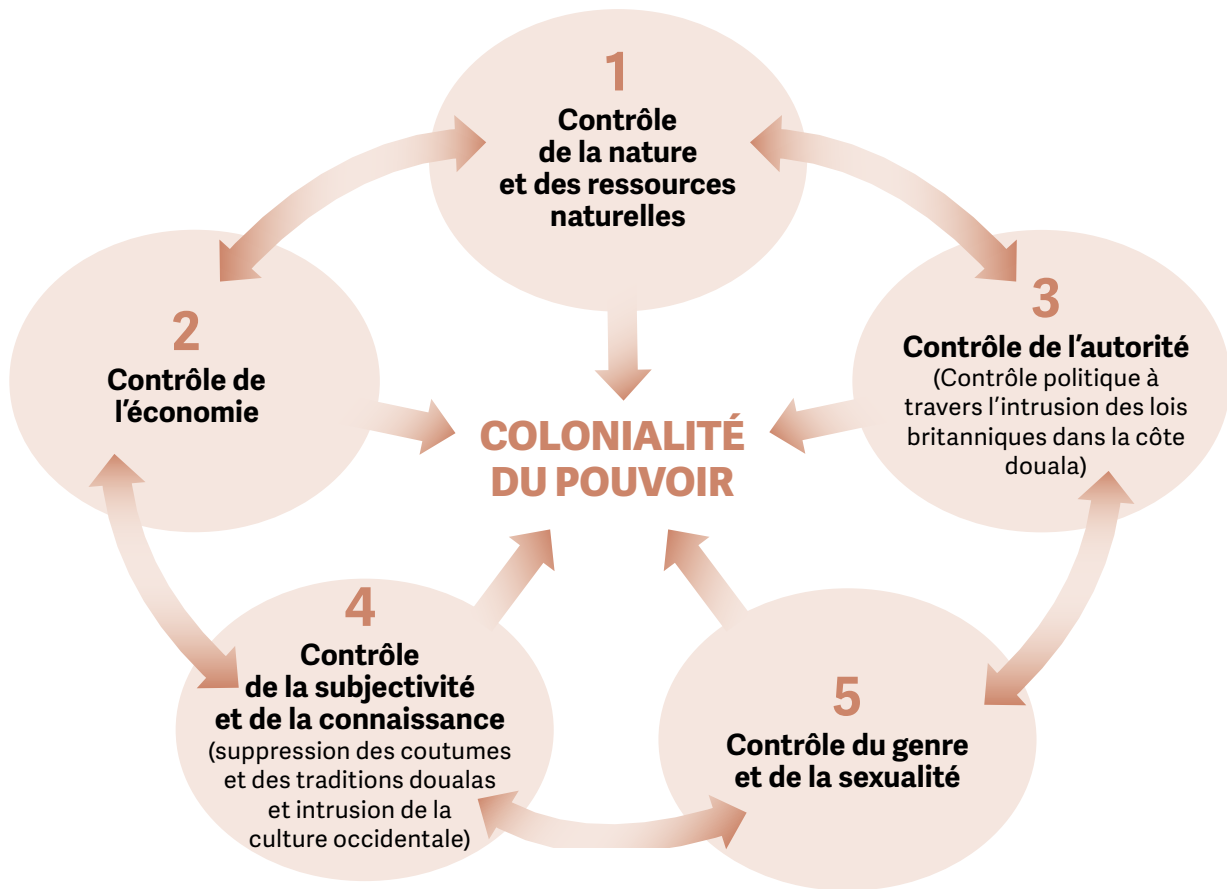
King Bell exprime clairement sa surprise lorsqu'il découvre le contenu d'un message dont il est pourtant signataire. Il réfute radicalement les informations qui s'y trouvent. De ce point de vue, cette lettre est sans conteste le fruit des représentants de l'empire colonial britannique. Elle ne relève en aucun cas de la volonté des populations locales. On peut y lire les caractéristiques de tout discours colonial, dont on peut déceler au passage sa logique d'*occultation de l'autre* (Dussel, 1992). Or, cette logique d'effacement consiste à parler au nom du l'Autre colonial. Évidemment, par ce geste, le colon mime le geste oppressif de la représentation par lequel il réifie le colonisé, silencieux et subordonné. Comme le remarque Fanon dans *Les Damnés de la terre*, le but du « colonialisme est non seulement d'imposer sa loi au présent et à l'avenir du pays dominé », mais aussi « d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit » (Fanon, 2002, p. 201).

On peut également, dans cette correspondance, relever d'autres traits caractéristiques du discours colonial, illustrant à plusieurs titres la mécanique d'infériorisation. La lettre commence par présenter les chefs locaux comme des « serviteurs », c'est-à-dire des populations subordonnées à la solde de la Reine Victoria. Cette pos-

ture s'inscrit dans une logique de servilité, de subordination, voire de domestication qui voudrait que les chefs locaux renoncent à leurs droits, en somme à leur subjectivité. Aussi, la lettre prétend que ces chefs souhaitent l'intrusion dans leur société des lois britanniques, l'abandon de leurs coutumes et de leurs traditions. Si les commerçants mettent en avant de telles volontés prétextant qu'elles proviennent des chefs de la côte Douala, c'est évidemment pour démontrer, d'une part, que ces derniers ne sont pas capables de diriger leur territoire sur le plan institutionnel, et, d'autre part, de faire émerger l'idée que leurs coutumes et tradition seraient barbares et donc inférieures. Voilà pourquoi ils souhaitent que les « lumières » de la civilisation occidentale pénètrent leur univers.

Tous ces aspects évoqués sont constitutifs de ce que Walter Mignolo, analysant les rapports Modernité/Colonialité, appelle « la différence coloniale ». En effet, ce concept montre comment la colonisation a octroyé aux colonisés une condition d'infériorité et subalternité par rapport aux colons. C'est à partir du moment où ils ont été consignés comme peuple arriéré qu'un dispositif attestant de l'infériorité de leurs savoirs, de leurs coutumes, voire de leur existence elle-même, est mis en branle. Cette lettre résume largement « la colonialité du pouvoir », c'est-à-dire la *matrice coloniale* du pouvoir qui se déploie telle un kaléidoscope.⁸ Elle met en exergue les sphères économique et politique de la colonialité. Elle révèle aussi la colonialité de la connaissance et de l'être (du genre, de la sexualité, de la subjectivité et de la connaissance). Il faut rappeler avec Walter Mignolo que la colonialité est le côté le plus obscur de la modernité. Il s'agit, ainsi que le note le théoricien, d'une « *rhétorique qui promet le bonheur et que les gens veulent croire, d'une rhétorique qui a fait d'un récit particulier un processus universel, global, et qui est parvenue par-là à occulter le côté le plus obscur de la modernité, lequel consiste en la reproduction permanente de la colonialité* » (Mignolo, 2015, p. 37). A l'évidence, le roman de Karin Oyono expose, à travers les séquences narratives précédentes, les différents aspects du processus d'infériorisation relevant de la logique de la colonialité. Ils se manifestent notamment à travers le contrôle de l'autorité et le contrôle de la subjectivité et de la connaissance.

⁸ Voir le schéma qui suit. C'est ainsi que Walter Mignolo représente les différents aspects de la colonialité du pouvoir dans son ouvrage, *La désobéissance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, (2015, p. 46). Nous y avons introduit à titre illustratif des éléments directement liés au roman, notamment au niveau des points trois et quatre. Ces éléments représentent respectivement le « contrôle de l'autorité » et le « contrôle de la subjectivité et de la connaissance ».



Au regard de ce qui précède, on peut effectivement comprendre que la mécanique coloniale d'infériorisation se déploie dans le but de mettre au ban toute sorte d'altérité. Précisons que l'infériorisation est le chemin par lequel passe l'animalisation. Autrement dit, cette dernière est, dans une perspective colonialiste et espéciste, la phase ultime de l'infériorisation. Dans *Hickory Town*, si les commerçants adressent des correspondances à la Reine Victoria au nom des chefs locaux, arguant que ces derniers voudraient se débarrasser de tout ce qui relève de leur originalité culturelle, la suite du récit met en évidence le dispositif par lequel les Occidentaux, notamment à travers la figure du personnage religieux, essayent de dénigrer la culture locale, afin d'imposer la tradition judéo-chrétienne. Il s'agit à ce niveau de la colonialité de la connaissance qui se traduit par la momification des cultures locales.

A ce propos, le constat est, qu'en dehors des chefs doualas, plusieurs personnages portent des noms chrétiens. On découvre au passage des noms tels que London Bell, John Angua, Green Joss, Harry Dido... Apparemment banal, cet état de choses est tout sauf innocent. En réalité, il s'agit d'imposer, par la ruse, la culture

judéo-chrétienne, caractéristique de la société occidentale, aux « indigènes ». S'il n'est pas clairement démontré que ces noms ont été imposés par les missionnaires, on peut comprendre que, même inconsciemment, les populations locales ont incorporé les traditions des Occidentaux. Il y a manifestement altération de l'originalité culturelle des sujets. Il faut dire que les colons considèrent généralement les noms indigènes comme des noms « impurs », « impropres » ou « barbares ». Ce processus est bien décrit par Homi Bhabha lorsqu'il évoque le « processus de momification culturelle ». En effet, il s'agit d'un procédé par lequel les savoirs sont institués en tant que dispositif, dans le but de nier, fixer et hiérarchiser les différences culturelles. Ces modes de différenciations ont pour principal objectif d'amputer toute spécificité culturelle à l'Autre colonial.

De ce qui précède, il faut préciser que de manière générale le nom est un mot qui sert à désigner un objet, un animal ou un homme. On distingue à cet effet le nom propre, le nom commun, le nom collectif, le nom générique, le prénom, le surnom, le sobriquet, le nom patronymique, le nom composé. Pour ce qui est du nom propre, il constitue l'essence même de l'individu. Dans une étude sur *L'Essence de l'onomastique dans la civilisation négro-africaine d'hier et d'aujourd'hui*, Siankam Njambou Paul (2005) développe l'argument qu'un nom tronqué, déformé, mal écrit et/ou mal prononcé, perd sa signification qui est non seulement sa raison d'être, sa valeur, son authenticité, mais aussi son identité qui symbolise son fond culturel. Dans une sorte de « contre-attaque » à la mission civilisatrice, l'ouvrage de Siankam Njambou règle le compte au colonialisme, comme l'indique son sous-titre : *Panacée d'un règlement de conflits sans effusion de sang*. Pour l'auteur, le nom ne vaut que dans son authenticité, il est d'ailleurs péremptoire lorsqu'il affirme que :

Le nom joue un grand rôle dans la vie de tous les peuples. Il véhicule l'identité de chaque personne qui en porte un, et y porter atteinte de quelque manière que ce soit, ne serait rien d'autre que détruire son porteur, ôter sa personnalité vitale et sociale. Il importe toujours de faire prendre conscience et connaissance de tout ce que les générations précédentes ont fait, et ne veulent pas que le patrimoine historique et culturel s'effrite ou s'étiole dans le domaine de son onomastique. (Siankam, 2005, pp. 40–41)

Le point de vue du critique est assez explicite : la déformation du nom s'accompagne de la perte de l'identité et de l'originalité culturelle. Cette perte influence forcément le destin de l'individu concerné. Il va même plus loin en se désolant du fait que les générations actuelles ont été privées de leur noms, et donc leur culture par le colon. Il parle d'une pratique dangereuse, savamment préparée, qui consiste à dénaturer l'Africain afin de mieux le dominer et/ou l'assimiler. Siankam Njambou dans son

analyse, impute la responsabilité de ces pratiques aux colons. Selon lui, ces actes sont volontaires. De ce qui précède, toucher à l'onomastique est un geste fondamental d'infériorisation et de domestication. Cette infériorisation est l'une des techniques d'asservissement les plus prégnantes. Il faut désaffilier les êtres, annihiler les existences, empêcher que les colonisés aient des repères culturels. Le geste de baptême s'impose donc comme un geste fortement politique et donc colonial. Pour s'en convaincre, Christiane Taubira perçoit l'existence des rapports incestueux entre l'État et l'Église depuis la traite négrière, en ce sens que celle-ci percevait déjà de l'État « une dotation per capita pour chaque esclave baptisé et convaincu des vertus de la soumission en échange d'une place au paradis céleste » (Taubira, 2006, p. 65). Le changement de nom dans le cas d'espèce peut s'assimiler à une sorte de colonialisme latent, une infériorisation latente. Il s'agit d'annihiler la substance de l'Autre de manière subtile et par la ruse.

Dans le même sillage, les missionnaires présents sur les côtes de Douala ne se limitent pas à ruser. Ils cherchent à convertir la quasi-totalité des peuples autochtones au christianisme. Ainsi en est-il du pasteur Lewis qui accompagne les compagnies commerciales anglaises. Le pasteur Lewis est présenté comme un jeune homme d'à peine trente-trois ans, avec de fortes convictions : « convaincu qu'il faisait du bien à ces sauvages d'Afrique en leur amenant la foi chrétienne et surtout la grande civilisation anglaise » (Oyono, 2011, p.49). Dans son processus de conversion des « sauvages » le pasteur Lewis se montre satisfait d'avoir converti le jeune chef Elami, personnage chrétien opposé à la polygamie dans le roman. Ce qui est intéressant, outre le fait que le pasteur considère les populations africaines comme des sauvages, ce qui fait déjà référence à la grammaire animalière, est la perception qu'il a du jeune chef chrétien Elami.

Lewis était fier de lui-même d'avoir pu convertir ce jeune homme au physique extraordinaire à la foi chrétienne. Malgré son apparence grossière, ce garçon avait un cœur naïf, voire pur. Et quand Lewis avait appris qu'il était chef de ce grand village Joss Town, il sentait qu'il avait fait une capture de taille en tant que pêcheur d'hommes au service de Jésus. Lewis le regardait et ne savait pas s'il fallait le trouver extrêmement beau ou extrêmement laid. Il était d'une couleur brun foncé, d'une taille extraordinaire, et avait des bras énormes, longs et musclés, ses puissantes mains lui arrivaient presque aux genoux, et que dire de son visage ? C'était comme un bloc de bois taillé grossièrement à la hache, et sa bouche large garnie de grandes dents blanches ne savait sourire, mais riait à toute occasion. Son nez droit et curieusement assez mince avait des narines grandes mais fines et recourbés vers le haut et ses yeux avaient l'habitude d'observer tout un chacun avec une curiosité et un excès de franchise de sorte qu'il était incapable de cacher ses sentiments bons ou mauvais. (Oyono, 2011, p. 49)

Cette longue description du personnage Elami illustre la vision discriminatoire du pasteur Lewis à l'endroit des « indigènes ». Nous sommes en présence d'une caricature coloniale, chargée de stéréotypes et marquée par ce que Fanon taxait déjà de racisme biologique.⁹ En effet, lorsqu'il observe le personnage Elami, il est animé par une sorte de « pulsion scopique ». Ce concept représente selon Homi Bhabha une sorte de « plaisir de voir », guidé par l'économie de la jouissance et liée aux mythes des origines et à la problématique du fétichisme (Bhabha, 2007, p. 136). Cette pulsion est aussi évidemment intimement liée à l'imaginaire. En fait, elle se développe à partir du moment où le regard du colon se pose sur le colonisé. Dès lors, toute une série d'équivalences et d'identifications émerge chez le pasteur Lewis. Il identifie le jeune chef sur la base du mythe des origines dans lequel le sanctuaire blanc a construit le Noir comme un être étrange à la lisière entre l'humanité et l'animalité. Dans la représentation du pasteur Lewis, on peut lire des références à l'étrangeté, « physique extraordinaire », « apparence grossière » au point où il ne sait si cette morphologie (étrange) le rend extrêmement beau ou laid. Achille Mbembe s'inscrit dans cette logique et démontre que les textes sur les Africains au Sud du Sahara « s'inscrivent toujours dans le cadre d'un méta-texte sur l'animal, la bête, ou son expérience, son monde, ainsi que le spectacle qui s'en suit ». Selon lui, dans l'entendement occidental, l'animal est « cette chose qui vit une certaine pulsion et qui, en comparaison avec l'humain, toujours apparaît sous le signe de l'incomplétude ». A cet effet, dans ce *méta-texte*, « la vie des Africains s'inscrit et se manifeste sous un double signe : celui de l'étrangeté et du monstrueux » (Mbembe, 2000, p. 8).

On peut également y percevoir des assimilations au bestiaire pour décrire le personnage Elami : « bras énormes, longs et musclés », « puissantes mains qui lui arrivaient aux genoux ». Si l'homme de Dieu ne fait pas explicitement référence à la bête, cette description renvoie directement à la morphologie de l'animal, plus précisément à celle du chimpanzé. De plus, lorsqu'on ajoute la description du visage du personnage « taillé grossièrement à la hache », on conclut qu'il y a là une idée sous-jacente d'incomplétude ou de barbarie morphologique et biologique. Si au début il n'est pas perceptible de déceler l'animalisation dans les propos du pasteur Lewis, au fur et à mesure qu'il évolue dans sa description, il ne se contente pas seulement d'inférioriser son fidèle Elami (cœur pur et naïf), il l'animalise véritablement. Cette description in-

⁹ Voir la conférence de Frantz Fanon, « Racisme et culture », prononcée lors du Congrès des artistes et écrivains noirs. Il y distingue notamment le racisme culturel et le racisme biologique, mais en précisant que tout racisme est, de manière fondamentale, travaillé par un imaginaire colonial.

trouvent finalement le lecteur dans un univers romanesque où les habitants¹⁰ assimilent les Africains aux animaux. Tous ces qualificatifs liés à l'animalité, accolés et accompagnés par ceux appartenant au registre de la puissance, c'est-à-dire de la force et de la férocité, rappelle aussi la manière dont la masculinité noire a été construite.¹¹ À cet effet, on comprend avec Walter Mignolo que, dans les différentiels de pouvoir, « on trouve la classification raciale de la planète, qui affecte aussi le modèle hiérarchique des systèmes coloniaux du genre et de la sexualité ainsi que la distribution globale du travail » (Mignolo, 2015, pp. 145–146). Cet aspect met donc en lumière une certaine normativité de ce que devrait être un homme. Ce qui participe de la colonialité du genre, dont le contrôle des espèces et de la sexualité est l'une des matrices.

C'est justement là où commence le racisme. Et comme le remarque Fanon, le racisme fonctionne fondamentalement avec la logique d'infériorisation. Le racisme est un symptôme, c'est-à-dire l'état normal d'une société malade que représente la société coloniale. Même si l'essence du racisme ne tient pas au biologique, ainsi que le démontre Norman Ajari, « il repose sur l'idée que certaines populations ne sont pas véritablement humaines au sens propre et les autres, à moitié humains ou absolument déshumanisés. Voilà pourquoi dans l'idéologie négrophobe, les Noirs sont des singes sous l'apparence humaine » (Ajari, 2023, p. 51). Neel Ahuja s'inscrit dans le même sillage en affirmant que lorsque le colon parle du colonisé, « he uses zoological terms... This explosive population growth, those hysterical masses, those blank faces, those shapeless, obese bodies, this headless, tailless cohort, these children who seem not to belong to anyone, this indolence sprawling under the sun, this vegetating existence, all is part of the colonial vocabulary » (Ahuja, 2009, p. 557).

De ce qui précède, il est aisément déductible que l'infériorisation et l'animalisation des Noirs n'est pas seulement l'apanage des hommes de Dieu. Les conséquences de cette cohabitation vont davantage faire émerger le dispositif rhétorique d'animalisation qui passe par la dévalorisation des « indigènes ».

L'arrivée d'un personnage dans l'univers douala va davantage mettre en lumière la discrimination subie par les « indigènes ». En effet, la Compagnie commerciale allemande Woermann décide d'envoyer un de ses représentants sur la côte, afin d'améliorer la qualité des échanges commerciaux avec les chefs locaux. Lorsque le

¹⁰ Selon la logique colonialiste, les habitants ne font aucunement référence à la totalité des individus présents dans la colonie. Les habitants représentent les Blancs, c'est-à-dire les administrateurs, les missionnaires, les médecins, les esclavagistes...

¹¹ Voir par exemple les travaux de : Curry, T. (2017) ; Cureton, S. (2019) ; Ajari, N. (2022).

personnage de Smiti descend du bateau qui accoste la côte douala « avec son casque colonial », il décide d'abord de rendre visite aux personnes les plus « importantes » de la « colonie ». Évidemment, il s'agit de quelques commerçants allemands déjà en place, ainsi que des commerçants et missionnaires anglais. Parmi ceux-ci, Le Révérend Lewis, le Révérend Silvey de la paroisse de Hickory Town, et Miss Thomas, une diaconesse anglaise qui venait d'arriver à Hickory Town avec Maggie, une fille métisse qu'elle avait élevée. Le Révérend Lewis, pour accueillir son invité, lui propose du thé et des cakes. Smiti exprime sa surprise de trouver autant de civilisation dans cette région.

Il faut remarquer que le personnage de Smiti n'a jamais foulé les terres africaines, son étonnement vient surtout du fait qu'il est habité par un vaste inconscient colonial. En fait, on peut postuler que la vision barbare qu'il a de l'Afrique résulte du fait de son contact avec la bibliothèque coloniale.¹² Le roman se déroulant en 1880, ces années sont marquées en Europe par une célébration de la gloire et de la grandeur occidentale. Dans ces littératures coloniales qui circulent en Europe, les écrivains coloniaux s'assurent de mettre en exergue la supériorité de l'homme blanc sur les Africains, ce qui va susciter, selon Jean Sévry, des « vocations coloniales » (2003, p. 32). A cet effet, on comprend que pour Smiti l'Afrique ne possède pas des éléments relevant de la « civilisation », ce qui traduit effectivement son ahurissement. Dans la suite du récit, il manifeste le plus son racisme envers les Africains, même si on peut relever que la quasi-totalité des Occidentaux, en s'adressant aux populations locales, utilisent l'appellation « nègre ».

Au regard de ce qui précède, on peut statuer que le discours des missionnaires s'affiche véritablement comme un discours discriminant et infériorisant. Les Africains représentent selon eux des êtres non accomplis qu'il faudrait acheminer vers un état de complétude par les lueurs des lumières de la modernité. L'animalisation des Africains passe par leur infériorisation et leur assimilation au registre animalier. Seulement, si, comme nous l'avons déjà mentionné, l'animalisation est la phase ultime du processus d'infériorisation, on peut davantage lire cet ensauvagement dans l'ambivalence du pouvoir colonial, qui assure *a priori* sa légitimité et sa position hégémonique.

¹² Expression tirée de l'ouvrage de Mudimbe, (2021). Elle désigne une somme de documents constituée de l'ensemble des représentations et des textes qui ont collectivement « inventé » l'Afrique comme le lieu par excellence de la différence et de l'altérité.

2. Animalisation : entre dualisme et ambivalence du discours et du pouvoir colonial

L'animalisation est un processus qui passe souvent par la phase d'infériorisation, surtout dans les logiques coloniales. Lorsqu'on analyse les procédés par lesquels les Africains sont infériorisés dans le roman, on se rend compte qu'ils vont au-delà de la stéréotypie. En effet, il importe de saisir que le processus d'animalisation proprement dit est un dispositif bien élaboré dont le but est de maintenir le colonisé dans une situation subalterne afin d'imposer l'ordre politique et économique de l'empire. Comme le remarque Spivak, la production intellectuelle, celle de la Modernité en l'occurrence, est de maintes façons complice des intérêts économiques, politiques, voire culturels de l'Occident (Spivak, 2009, p. 14). A cet égard, on saisit rapidement que tout l'arsenal discursif colonial a pour seule finalité le maintien de sa position hégémonique.

Sur les côtes de Douala, la présence des missionnaires dans l'univers colonial n'est pas sans conséquences. Ces missionnaires essayent de convertir les « indigènes » au christianisme. Pour y arriver, les Anglais, souhaitant se procurer de nouvelles terres, s'adressent au chef de Hickory Town afin de leur céder des parcelles pour répandre la « mission civilisatrice ». Tous les chefs locaux ne sont pas d'accord à propos de cette initiative. En plus, une grande majorité n'est pas chrétienne et ne souhaite en aucun cas faire des concessions à l'Église. Il faut observer que l'acquisition des terres par les colons suit une logique certaine de colonisation. L'Église joue pour Mudimbe un rôle fondamentalement politique, ainsi qu'il le démontre :

Les missionnaires, qu'ils devancent ou qu'ils suivent un pavillon européen, aidaient non seulement leur pays d'origine à acquérir de nouvelles terres mais accomplissaient également une mission « divine » ordonnée par le Saint-Père, Dominator Dominus. Ce fut au nom de Dieu que le pape considéra la planète comme sa franchise et établit les principes fondamentaux de terra nullius (territoire sans maître), qui dénie le droit à une existence politique autonome et le droit de posséder ou de transférer leur propriété aux peuples autochtones non chrétiens. (Mudimbe, 2021, p. 118)

Ainsi, lors d'une dispute entre les familles royales au sujet des terres, le personnage d'Epéa, « qui pourtant était chrétien et travaillait pour la mission fit savoir son ras le bol : "Mais c'est même quoi ? C'est parce qu'ils ont fait venir cette grosse pétasse ici avec cette fille, c'est notre terrain qu'ils doivent prendre ?" ». Lorsque les propos d'Epéa sont rapportés au Révérend Lewis, il fait recours au Capitaine Buchan : « *nous devons agir* » lui lança-t-il. Il ajoute que « ces sauvages ne respectent plus rien dans ce village ». Il se désole d'ailleurs que ce soit un de leurs « *disciples* » (Oyono, 2011, p. 234) qui est à l'origine d'une telle hérésie. Ce passage met en évidence l'ambivalence du discours et du pouvoir colonial.

En effet, Epéa est moniteur à la mission protestante de Lewis. Il est apprécié du Révérend Lewis pour ses qualités d'Homme, c'est-à-dire ayant des « capacités supérieures », car sachant lire et écrire. Il met ces aptitudes au service de la « mission civilisatrice ». Il représente donc ici un « *homo imitans* » que Homi Bhabha qualifie, en reprenant T. B Macaulay, comme étant une classe de personnes africaines de sang et couleur, mais anglaise et occidentale dans leur goût, leur opinion, leur morale et leur intellect (Bhabha, 2007, p. 150). Seulement, lorsqu'il s'insurge contre la volonté de vendre des terres aux colons, il redevient subitement un animal « sauvage ». Ce fonctionnement binaire, ambiguë et ambivalent du discours et du pouvoir colonial, participe de sa légitimation et de sa centralité qui demeurent excluantes. Ce n'est qu'à partir du moment où il se met au service des « nobles idéaux de la civilisation » qu'il peut être considéré comme un presque-homme. Dès qu'il se détourne de cette mission, il est à nouveau relégué au rang de la bestialité.

D'ailleurs la réplique du Capitaine Buchan illustre bien qu'à leurs yeux Epéa n'est rien d'autre qu'un animal qu'il faut dresser. Ce dressage passe par la discipline des corps. Voilà pourquoi le Capitaine Buchan affirme que « Ce gaillard de maître d'école a besoin d'une bonne bastonnade ! Peut-être une trentaine de coups de fouet, cela va-t-il le faire réfléchir par deux fois avant de dire n'importe quoi ! » (Oyono, 2016, p. 234). Si le récit renseigne qu'effectivement à cette période l'abolition de l'esclavage est déjà promulguée, on s'aperçoit bien que Buchan rumine certains codes qui régissaient la pratique de l'esclavage. Le fouet dans le code noir a représenté une des nombreuses punitions dont les Noirs étaient victimes en cas « d'offense » à l'endroit d'un Blanc (Castaldo, p. 10). Son usage s'inscrit non seulement dans une logique de discipline des corps, mais aussi et surtout dans une perspective de dressage des corporalités considérées comme Autre par excellence, c'est-à-dire, des corps-choses ou des corps-animaux¹³ n'appartenant pas à l'Humanité commune.

Dans le même ordre d'idées l'arrivée du commerçant Smiti va entraîner une sorte de rivalité amoureuse entre lui et le jeune chef chrétien Elami Joss, laissant transparaître l'ambivalence du dispositif rhétorique du pouvoir colonial. Si le jeune chef est contre la polygamie, il est régulièrement accompagné des conseils du pasteur Lewis qui lui promet que Dieu lui enverra une âme sœur, et qu'à ce moment son cœur le lui dira. Son dévolu se jette sur la jeune métisse Miss Maggie, la fille adoptive de Miss Thomas, la diaconesse anglaise. Le début du récit donne l'impression que le jeune

¹³ Achille, Mbembe à propos fait une analogie entre le corps de l'Africain, le corps-chose et le corps-animal.

Elami est adopté par la communauté chrétienne. Il est en conflit avec les autres chefs qui ne comprennent pas sa position monogamique. Il a pour confident le pasteur Lewis. Il ravitaille le pasteur et l'église en nourriture, précisément du gibier et du poisson qu'il chasse et qu'il pêche. Lorsque le pasteur Lewis soupçonne que le chef de Joss Town aurait des sentiments pour Miss Maggie, il le révèle aux autres missionnaires. Miss Thomas est la première à réagir : « Comment ? un vulgaire pêcheur ? Tout de même pas, Révérend ! » (Oyono, 2011, p.130). Miss Thomas, tout au long du récit, compare Elami à un animal, un gorille précisément. Sa physionomie lui fait peur, affirme-t-elle. La suite de l'intrigue est toute aussi intéressante. Elami se rend une fois de plus à la paroisse avec un porc-épic, cadeau qu'il offre à son « père spirituel » Lewis. Il s'agit pour le pasteur d'une « occasion spéciale », car l'animal est apprécié par la quasi-totalité des missionnaires. Il propose de convier les autres Occidentaux de la côte pour partager le repas lorsque Miss Maggie aura achevé la cuisson. Miss Thomas a son tour est favorable à l'idée et ajoute : « On peut faire venir les factoristes ! ». Miss Maggie lance par la même occasion qu'ils pourraient aussi inviter la personne qui les ravitaille toujours si généreusement. Sa mère adoptive exprime sa stupéfaction en ces termes : « Mais Maggie ! Est-ce que ce sauvage sait seulement se tenir à table ? » (Oyono, 2011, p. 228).

Quelques pages après, Elami Joss, dans son opération de séduction offre une fois de plus un présent au missionnaire. Lorsqu'il se présente à la paroisse, Smiti, qui courtise également Miss Thomas, demande au Révérend Lewis si cette fois Elami Joss a apporté « son frère, un gorille » comme cadeau. Il se charge de le décrire : « Regardez comment il ressemble à un gorille ! Du muscle à la place de cervelle ! ». En réalité, c'est un crocodile vivant qu'il a pris la peine d'attacher qu'il offre aux Occidentaux, qui sont ravis de ce présent. Son « rival » Smiti souhaite d'ailleurs faire retirer la peau de l'animal afin de se faire confectionner des chaussures avec le précieux cuir. La séquence narrative qui suit met en évidence tout l'arsenal discursif animalier avec lequel Elami est désigné. Pendant qu'il dépose le crocodile à la cuisine, Miss Maggie est tout effrayée à la vue du crocodile. Son cri ameute les convives et d'un coup, Smiti abat l'animal et pointe son arme sur Elami, lui reprochant d'avoir importuné Maggie. Elami est alors qualifié tour à tour d'être d'« Espèce de sauvage », de « brute », d'« idiot », d'« imbécile », d'« affreux gorille », d'« enfant de la nature » (Oyono, 2011, pp. 296–297), un ensemble de qualificatifs l'assimilant sans détours à un animal.

Manifestement, ce qui retient l'attention ici n'est pas tant l'assimilation du personnage à l'animal, mais l'ambivalence et la dualité qui caractérisent la perception du jeune Chef Elami Joss par les Occidentaux. En fait, si la posture de chrétien du jeune chef Elami Joss, lui confère certaines qualités, « admirable », « brave », « courageux »,

« intelligent », et donc une « autorisation » d'intégrer le « sanctuaire blanc », il est très vite recatégorisé dans le registre animalier par ces mêmes Occidentaux lorsqu'ils n'y trouvent plus d'intérêts. Aussi, en même temps que Smiti ou encore Miss Thomas apprécient les cadeaux d'Elami, respectivement la peau de caïman et la viande de brousse, ces derniers trouvent en lui des caractéristiques exécrables.

Pour Homi Bhabha, le dispositif du discours colonial ambivalent fonctionne à la fois sur « la reconnaissance et le déni » de l'Autre colonial. Le concept d'ambivalence qu'il décrit est en effet un mode dualiste de représentation, un « jeu d'oscillation » de type « répétition et déplacement », dont le but est de maintenir le colonisé dans une position subalterne, en lui faisant croire tout de même qu'il pourrait pénétrer le cocon de la civilisation occidentale. Bill Ashcroft *et alii* partagent ce postulat lorsqu'ils font leur analyse du discours colonial. Pour les auteurs de *The Empire Writes Back*, « le discours dominant construit l'altérité de telle manière qu'il contient toujours une trace d'Ambivalence et d'angoisse par rapport à sa propre autorité ». C'est pourquoi dans l'optique de « conserver sa domination et sa supériorité sur l'Autre dans une situation coloniale, le discours impérial s'efforce de tracer les contours de l'Autre pour en faire un être radicalement différent, mais il doit en même temps rester suffisamment semblable à cet Autre pour valoriser son contrôle sur lui » (Ashcroft, Griffiths et Tiffin, 1989, p. 126). Les exemples d'ambivalence du discours et du pouvoir colonial dans *Hickory Town* sont nombreux. Les plus manifestes concernent tout de même le personnage Elami Joss, qui est l'un des Africains les plus en contact avec les Occidentaux.

Si le jeune chef épouse la culture judéo-chrétienne et suit quasiment à la lettre les conseils du pasteur Lewis dans son combat contre la polygamie, Elami jette très vite son dévolu sur Miss Maggie, la fille métisse de Miss Thomas. S'il a du mal à avouer ses sentiments à la jeune dame, car nourri d'un complexe d'infériorité certainement dû aux nombreuses discriminations dont il fait l'objet, il sollicite le pasteur Lewis afin qu'il soit son entremetteur et qu'il plaide pour lui auprès de Miss Thomas. Convaincu que le pasteur pourra effectivement être ravi qu'il ait enfin décidé de prendre une unique épouse, il est déçu de la réponse de Lewis. Le narrateur relate cet épisode malheureux : « Il [pasteur Lewis] aimait bien ce garçon [Elami Joss] mais même lui trouva ce garçon grossier pour une fille délicate comme Maggie. Il trouva utile de lui conseiller d'abord la prudence et d'éviter de parler de certaines choses et surtout de ne pas lui montrer ses sentiments ». Le pasteur Lewis rajoute pour définitivement anéantir les espoirs d'Elami : « Mon fils ! Dans cette affaire je ne peux vraiment pas te donner des conseils ! Tu dois te débrouiller à l'éviter ! [...] Oui ! Là tu as raison ! Elle

ne t'aime vraiment pas ! Et si elle apprend ce que tu racontes là, elle va t'aimer encore moins, mon fils ! Moi, je ne dirai rien à personne ! Mais réfléchis bien ! Il ne faut pas brusquer cette fille ! » (Oyono, 2016, p. 317).

La réplique de Lewis à Elami lui laisse un goût amer. Si on analyse les propos du pasteur Lewis à la lumière de ce que Homi Bhabha appelle « la sournoise civilité », on saisit parfaitement cette « tradition de trompe-l'œil » qui caractérise le discours colonial. Pour Lewis, un garçon grossier, mieux, un « animal », ne peut pas avoir pour épouse une « fille délicate » comme Maggie. Cette logique se fait évidemment sur la base de la différence raciale. Miss Maggie n'étant pas totalement blanche, elle possède toutefois les « germes de la blancheur ». De ce seul point de vue, il est impossible qu'Elami puisse y mêler sa noirceur, avec tout ce que cela implique en termes de barbarie, de précarité et de bestialité. Le roman indique que cette perception est tributaire d'un « homme de Dieu » qui promeut l'égalité dans l'univers colonial. Bhabha pointe bien ce type d'attitude qui oscille entre être « père et oppresseur », « juste et injuste ». Pour lui, cette manière d'agir est caractéristique de la double nature du discours et du pouvoir colonial, marqué par un mode d'énonciation contradictoire (Bhabha, 2007, p. 163).

De ce qui précède, étant donné que les Occidentaux présents sur les côtes de Douala des années 1880 se comportent comme de véritables colons, on peut comprendre que la première étape pour asseoir leur pouvoir a été de tenir un discours infériorisant à l'endroit des Africains. Ce discours évolue au fur et à mesure et atteint son paroxysme en incorporant la grammaire animalière. Évidemment, ce qui guide ces Occidentaux, c'est un vaste inconscient racial qui s'appuie sur le mythe des origines du sanctuaire blanc. Cette logique va entraîner un dispositif sophistiqué pour asseoir et légitimer l'exercice du pouvoir. L'ambivalence telle que nous l'avons analysée se présente comme la rhétorique par laquelle le discours colonial entretient sa domination sur les populations serviles qui sont par la même occasion animalisées, c'est-à-dire privées de leur humanité. Cependant, on verra par la suite comment la romancière met en évidence des expériences et des pratiques décoloniales qui sapent la colonialité de l'être dont sont victimes les personnages africains.

3. Sortir de l'animalité et de l'humanité : enjeux de la décolonialité

Hickory Town rend compte de la dichotomie qui caractérise la situation coloniale. Bien que dans le récit il ne s'agit pas encore d'une situation coloniale proprement dite, il est néanmoins question de sa phase préparatoire, qui obéit déjà en soi à une logique de dépossession de l'Autre. Cette dépossession concerne évidemment la priva-

tion de l'humanité de l'Africain. Cependant, le roman fait également montre d'un renversement de paradigme, un processus de remise en question des polarités du pouvoir par l'expérience vécue du colonisé. Le roman met à rude épreuve la matrice coloniale du pouvoir, marquée par l'ambivalence du discours colonial. La présence des colons dans les nouvelles terres s'accompagne d'une civilisation. Pour ces derniers, l'objectif est de « sortir » les peuples qu'ils jugent inférieurs de l'état de nature. Les éléments qu'ils prétendent être nécessaires pour sortir ces « damnés » de la bestialité sont entre autres l'éducation occidentale et la chrétienté.

Epéa est l'un des personnages ayant bénéficié des « lumières » de l'éducation occidentale. Il sait lire et écrire. Il est par ailleurs embauché comme moniteur à l'école de la mission protestante sur la côte douala. Seulement, il voit d'un mauvais œil la volonté de l'Église de posséder plus de terre dans la contrée. Lors d'un litige avec ses frères au sujet justement des terres à octroyer à la mission, il s'en suit une violente bagarre entre eux au point où, pour se venger, Epéa décide d'incendier la nouvelle case de Miss Thomas. Le comportement d'Epéa, le maître d'école, est en fait la conséquence de l'ambivalence du colonialisme. Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'ambivalence est un processus qui, fonctionnant à la fois par la reconnaissance et le déni de l'Autre colonial, assure la supériorité du pouvoir colonial ; paradoxalement, cette ambiguïté met aussi en danger ce pouvoir.

En effet, dans toute situation coloniale, il existe une relation étroite entre le savoir et le pouvoir. Si Epéa se vante d'être l'un des seuls lettrés du village, ce « savoir des blancs » qu'il possède est en réalité un danger pour la stabilité du pouvoir colonial. En effet, la connaissance provoque le questionnement, lequel à son tour provoque le changement. Dans le cas singulier du maître d'école Epéa, son instruction, bien qu'elle ne soit peut-être pas approfondie,¹⁴ lui donne les capacités de déceler la ruse qui se cache derrière la volonté d'extension de la mission. On perçoit bien ici le processus de renversement dans la mesure où, en même temps que le pouvoir colonial construit l'indigène comme une espèce animale, c'est-à-dire sans capacité de réflexion et dé-

¹⁴ Précisons que les colons savent effectivement les dangers d'une instruction approfondie chez les dominés. C'est pourquoi, le plus souvent, ils limitent celle-ci. Mongo Beti en rend suffisamment compte : « Au Cameroun jusqu'à la dernière guerre mondiale, il n'existait pas d'établissement d'enseignement secondaire ni, à plus forte raison, d'enseignement supérieur, exception faite des séminaires catholiques où un très petit nombre de jeunes gens se préparaient au sacerdoce [...] Toutefois, un nombre infime de privilégiés étaient ensuite admis dans un établissement de Yaoundé appelé Ecole primaire supérieure dont l'ambition se bornait à former quelques dizaines de fonctionnaires subalternes dont on avait besoin chaque année, une administration assoupie » (Mongo Beti, 2003, p. 65).

pourvu de raison, il l'instruit afin qu'il puisse les aider à répandre sa « mission civilisatrice ». Seulement, c'est à partir de ce *troisième espace*, ce « lieu angoissé, contradictoire entre l'humain et le non-humain, entre le sens et le non-sens » (Bhabha, 2007, p. 202) qu'émerge un type d'individu qui échappe aux oppositions binaires humain/animal sur lesquelles, nous l'avons analysé, le colon assure son hégémonie.

Cette forme perverse que prend les ambiguïtés du discours et du pouvoir colonial est également perceptible à partir de l'expérience du personnage chrétien Elami Joss. Si le jeune chef de Joss Town est acquis à la cause chrétienne, son vœu est de se soustraire des pratiques comme la polygamie. Il est encouragé par le pasteur Lewis qui lui demande d'attendre que le Seigneur lui envoie une épouse qu'il reconnaîtra par le battement de son cœur. La rencontre avec la métisse Miss Maggie répond à toutes les descriptions du Révérend. Lorsqu'il avoue ses sentiments à la jeune dame, sa condition de sous-homme le rattrape. Il n'est plus cet individu évolué qui tend à fouler le seuil de la civilisation, il redevient un primitif, un animal qui ne peut avoir une métisse pour compagne. Cette condition d'exécrabilité du Noir est tributaire, ainsi que le note Norman Ajari dans *La dignité ou la mort. Ethique et politique de la race*, du désir ambivalent qui frappe le personnage telle une damnation, de « l'indissociable couple de la négrophobie et de la négrophilie » (Ajari, 2019, p. 283).

Malgré son assimilation fréquente à l'animal, au gorille en l'occurrence, il refuse de se confiner dans cette bestialité. Il se soustrait en même temps du discours dualiste du Révérend. Il adopte une nouvelle posture qui échappe à la surveillance de l'œil colonial. La posture dans laquelle se trouve Elami Joss est constitutive d'une sorte de syncrétisme, une sorte d'hybridité que Bhabha définit comme

Le signe de la productivité du pouvoir colonial, de ses forces changeantes et de ses fixités ; c'est le nom que prend l'inversion stratégique du processus de domination à travers le déni (qui est la production d'identités discriminatoires qui assurent l'identité « pure » et originale de l'autorité). L'hybridité est la réévaluation du présupposé de l'identité coloniale à travers la répétition de ses effets discriminatoires. (Bhabha, 2007, p. 184)

Walter Mignolo parle pour sa part d'un détachement qui se manifeste par un changement de direction, qui a pour but la génération de nouvelles postures à partir de l'expérience de la marginalisation, de l'humiliation et même de l'animalisation. Ces expériences résultent du fonctionnement et de l'actualisation permanente de la matrice coloniale du pouvoir. Ce détachement est l'un des points fondamentaux de la grammaire de la décolonialité. Pour Mignolo, cette grammaire « commence au moment où les acteurs sociaux, qui ont été dépouillés de leur humanité, de leurs langues et de leurs

subjectivités et qui ont été racialisés, prennent conscience des effets de la colonialité de l'être et du savoir » (Mignolo, 2016, p. 222). La décolonialité passe donc par la décolonisation de l'être et du savoir. Elami, en s'obstinant et en allant au bout de sa quête, refuse d'être l'animal dans lequel, à travers le discours colonial, la *noirceur*¹⁵ de sa peau le confine. Il n'est non plus l'humain dans lequel la « civilisation chrétienne » le hisse. Et c'est justement là où se trouve le geste décolonial, dans *l'extériorité* des catégories (animalité/humanité) construites par la Modernité occidentale. Cette dernière désigne « un phénomène européen, qui est constitué par une relation dialectique avec une altérité non européenne. Cette altérité est, en dernière instance, son contenu ultime. La modernité apparaît quand l'Europe s'affirme elle-même comme « centre » de l'Histoire Mondiale, qu'elle inaugure » (Mignolo, 2016, p. 63). Autrement dit, il s'agit d'une manière particulière de considérer l'Europe comme le point de mire sur lequel le reste de l'humanité devrait se référer. Cette modernité ne tolère pas les autres formes d'existence. C'est pourquoi elle est l'autre face de la colonialité, qui est somme toute son côté le plus obscur et le plus négatif.

Dans le même ordre d'idées, on peut également lire la stratégie de remise en cause de cette rhétorique d'infériorisation et d'animalisation à travers la posture du personnage Maggie. Le récit laisse voir que Maggie n'est pas indifférente au charme d'Elami. Si sa mère adoptive veut la mettre en couple avec Smiti, le commerçant allemand, elle est réfractaire à cette idée. À titre de rappel, l'un des objectifs des colons étant d'introduire « la démocratie », abolissant ainsi les pratiques jugées barbares comme le mariage forcé ou la polygamie, la volonté effrénée de Miss Thomas de vouloir imposer cette union à sa fille adoptive est contraire à cet objectif. Les nombreux refus de Miss Maggie poussent sa mère à penser que ce n'est que le fruit des résidus de la sauvagerie et d'un caractère naturel, naïf et crédule qu'elle tient de sa mère biologique. On est une fois de plus en présence d'une logique ambivalente qui se manifeste par une sorte de mimétisme, c'est-à-dire une sorte de ressemblance (métisse) qui diffère de la présence (blancheur). Cependant, l'effet du mimétisme sur l'autorité coloniale est profond et troublant. Voilà pourquoi, en s'adressant à sa mère adoptive, Miss Maggie pointe du doigt cette tradition ambivalente qui déconstruit la logique coloniale d'exclusion. Plus encore, elle constate, à la suite de Césaire, qu'une civilisation qui ruse avec ses propres principes est une civilisation moribonde et décadente

¹⁵ Le concept de noirceur désigne en réalité une condition ontologique d'esclave ou de colonisé. Ces deux termes étant considérés comme des synonymes. Cette condition est celle des peuples dont l'appartenance à l'humanité a été niée d'innombrables manières (Ajari, 2022, p. 34).

(Césaire, 1959, p. 5). Elle donne d'ailleurs la sanction morale à sa mère adoptive en ces termes : « Miss Thomas, vous n'êtes pas juste ! A l'église vous chantez une chose et quand ça vous concerne de près, vous faites le contraire de ce que vous prêchez à l'église ! Si vous trompez vos croyants, c'est votre affaire ! Mais croyez-vous pouvoir tromper Dieu de cette façon-là ? » (Oyono, 2016, p. 395)

Si Maggie se retrouve à la fois blanche et noire ou alors ni blanche ni noire, cette posture de métissage va l'introduire dans état de « non-être » qui peut aussi être lu comme extériorité. Mieux, la mise en intrigue du personnage de Maggie nous introduit dans la conscience métisse, c'est-à-dire une pensée de frontière qui participe aussi du projet décolonial. Selon Walter Mignolo, la frontière est l'un des lieux de la conscience subalterne. Elle est l'un des « mécanismes qui permettent d'aller plus loin dans le "revirement radical" décolonial et d'ouvrir d'autres perspectives » (Mignolo, 2016, p. 214). Au regard de ce qui précède, il est aisé de remarquer que l'expérience de l'animalité issue de l'autoglorification du discours colonial de la modernité suscite finalement une tension et une angoisse permanentes, poussées à son paroxysme par le rapport de force dont témoigne la permanence de la marginalisation qui caractérise la situation coloniale. De ce point de vue, l'expérience des personnages marginalisés, à partir d'un espace autre que celui construit par le discours colonial, s'impose comme un véritable acte décolonial.

En définitive, le roman de Karin Oyono replonge le lecteur au début des manœuvres qui vont préparer la colonisation du Cameroun. Si le roman se focalise d'une part sur les rivalités fratricides nourries par les commerçants occidentaux, il met en évidence, d'autre part, la manière dont la phase préparatrice de la colonisation s'est appuyée sur l'infériorisation de l'Autre colonial, c'est-à-dire sur la manière dont il a été attribué aux habitants des territoires étrangers une condition d'infériorité par rapport aux colons. Cette infériorité regorge d'un ensemble de dispositifs disqualifiant leurs savoirs, leurs coutumes, et même leur existence, au point où ils sont animalisés. Le processus d'animalisation, de déshumanisation ou encore cette colonialité de l'être, elle-même savamment construit pour assurer la position hégémonique occidentale, fonctionne sur la base de l'ambivalence et du mimétisme. Cependant, le roman questionne cette colonialité en mettant en exergue des expériences extérieures à la logique de la modernité. Le roman s'inscrit donc finalement dans une logique qui déconstruit l'universalisme occidental en se situant dans une posture de pluriversalité, c'est-à-dire un projet où chaque singularité se trouve au même diapason dans le vaste cocon de l'universel.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Ajari, Norman. (2019). *La dignité ou la mort. Ethique et politique de la race*. La Découverte.
- Ajari, Norman. (2022). *Noirceur. Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI^e Siècle*. Editions Divergences.
- Agamben, Giorgio, (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (Trad. de Martin Rueff). Payot et Rivages.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth et Tiffin Helen. (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Routledge.
- Ahuja, Neel. (2009). Postcolonial Critique in a Multispecies World. *Publication of the Modern Language Association of America, PMLA*, 124(2), 556–563. <https://doi.org/10.1632/pmla.2009.124.2.556>
- Bhabha, Homi. (2007). *Les lieux de la culture: une théorie postcoloniale*. Payot et Rivages.
- Bell, Derrick. (1993). *Face at the Bottom of Well. The permanence of Racism*. Basic Books.
- Boehrer, Bruce. (2009). Animal Studies and Deconstruction of Character. *PMLA*, 124(2), 542–547. <https://www.jstor.org/stable/25614296>
- Castaldo, André. (2006). *Codes noirs: De l'esclavage aux abolitions*. Editions Dalloz.
- Césaire, Aimé. (2000). *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Présence Africaine.
- Cureton, Steven. (2019). *The Social Construction of Black Masculinity*. Peter Lang.
- Curry, Tommy J. (2017). *The Man-Not: Race, Class, Genre, and the Dilemmas of Black Manhood*. Temple University Press.
- Dussel, Enrique. (1992). 1492. *L'occultation de l'autre* (Trad. Christian Rubel). Editions Ouvrières.
- Fanon, Frantz. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Maspero.
- Fanon, Frantz. (2002). *Les Damnés de la Terre* (Original ouvrage publié dans 1961). La Découverte.
- Foucault, Michel. (2001). *Dits et écrits II, 1976–1988*. Gallimard, coll « Quarto ».
- Macaulay, Thomas Babington. (1958). Minute on education. Dans Wm. Theodore de Bary (Éd.), *Sources of Indian Tradition II* (pp. 596–601). Columbia University Press.
- Mbembe, Achille. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.
- Mbembe, Achille. (2020). *Brutalisme*. La Découverte.
- Mignolo, Walter. (2015). *La désobéissance épistémique: Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Peter Lang.
- Mills, Charles W. (2023). *Le contrat racial*. Mémoire d'Encrier.
- Mongo Beti. (2003). *Main Basse sur Cameroun. Autopsie d'une décolonisation manquée*. La Découverte.
- Mudimbe, Valentin-Yves. (2021). *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Présence Africaine.
- Oyono, Karin. (2011). *Hickory Town, Tome I, Des palabres et des hommes*. AfricAvenir/Exchange & Dialogue.
- Sévry, Jean, (2003). Le monde de l'anglophonie : état des recherches sur les littératures coloniales. Dans Jean-François Durand et Jean Sévry (Coords.), *Les Cahiers de la SIELEC n° 1: Littératures et colonies*. Kailash

Siankam Njambou, Paul. (2005). *Essence de l'onomastique dans la civilisation négro-africaine d'hier et d'aujourd'hui*. Maranatha Polygraphique.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Éditions Amsterdam.

Jean-Arnaud Libong est Docteur/PhD, Chargé de Cours au Département de Linguistique, Littérature et Civilisations Africaines à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Douala au Cameroun. Ses travaux de recherche portent sur les « Subaltern Studies », les « Postcolonial Studies », les « Cultural Studies » et les perspectives décoloniales. Il s'intéresse au corpus *africana* et plus précisément aux littératures postcoloniales. Actuellement, il travaille sur les questions de masculinité subalterne et d'Afropessimisme dans les littératures africaines. Il est l'auteur de plusieurs articles dont le plus récent est *L'Afrique, la bête et la guerre : du processus d'animalisation à l'usage de la chair à canon dans La Saison des prunes de Patrice Nganang*, Essais, Université de Bordeaux Montaigne, Mars 2025. Il a co-dirigé un ouvrage intitulé *L'imaginaire de l'Echec dans les littératures africaines*, publié aux Editions Monange en 2024. Plusieurs autres de ses travaux sont à paraître.