

PENSÉE RELIGIEUSE ET IDENTITÉ AFRICAINES DANS LE CONTE «LE PAGNE NOIR» DE BERNARD DADIÉ

KOUAMÉ N'dri Alfred
Assistant
Enseignant-Chercheur
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
Département de Lettres Modernes
ndri4alfred@yahoo.fr

Résumé

Cette étude, dans une perspective post coloniale et sociocritique, analyse les croyances religieuses des communautés africaines autochtones. A travers la figure de l'orphelin lue comme l'expression de l'humanisme et du divin, « Le pagne noir » révèle la croyance en la vie dans l'au-delà exprimée dans la figuration littéraire des mondes visible et invisible, la croyance en l'apparition des défunts et leur intervention dans le monde des vivants. Tout en dévoilant une identité religieuse spécifique aux communautés africaines autochtones, ce conte apparaît comme une déconstruction des thèses coloniales qui nient la religiosité et l'identité des communautés traditionnelles africaines.

Mots clés: Conte, Religion, Identité, Croyance, Pensée Africaine

Abstract

This study, from a post-colonial and socio-critical perspective, analyzes the religious beliefs of indigenous African communities. Through the trope of the orphan, which stands as the expression of humanism and the divine, "the black loincloth" reveals the belief in life after death as expressed in the literary representation of the visible and invisible worlds, the belief in the appearance of the deceased and their intervention in the world of the living. While revealing a religious identity specific to indigenous African communities, this tale appears as a deconstruction of colonial theses which deny the religiosity and identity of traditional African communities.

Keywords: Tale, Religion, Identity, Belief, African Thought

Introduction

La tradition orale africaine se lit comme l'ensemble des traditions littéraires, religieuses ou ésotériques et profanes. Elle rassemble tout le legs ancestral transmis de générations en générations de façon orale. De ce point de vue, elle est ce que les communautés africaines retiennent comme faisant partie de leur mémoire collective. Ainsi, le conte africain, en tant qu'émanation des traditions orales africaines, véhicule un ensemble de représentations, d'imaginaires, de pratiques culturelles qui fournissent aux communautés qui l'ont généré une grille de lecture du monde, de la création, de Dieu (Cf. H. Nitecki, 1983, p. 587-597). C'est sans doute pourquoi P. N'da (1984) estime que l'étude du conte africain « (...) peut permettre de comprendre le monde africain, sa vision de l'univers, de Dieu, de l'homme, des êtres, des choses (...) » (p. 42).

Dans cette perspective, le conte éponyme « Le pagne noir » de B. Dadié (*Le Pagne noir*, 1955), au-delà de son horizon d'attente premier, met en évidence des pratiques et croyances religieuses relevant de la pensée religieuse des sociétés autochtones africaines. Tout porte à croire que Dadié utilise le conte pour mettre en lumière les valeurs d'identité que le colonisateur, sciemment, a mis sous silence. Ce constat donne à nous interroger sur les thèses nihilistes relatives à l'Afrique et à ses peuples, et conduit à lire le conte dans sa dimension religieuse, identitaire et mémorielle. Aussi cette étude voudrait-elle montrer comment le conte exprime la vision de Dieu des sociétés traditionnelles africaines pour apparaître, à divers égards, comme un cadre d'expression de leur pensée religieuse. Elle se propose, par ailleurs, d'expliquer en quoi l'expression de celle-ci pourrait constituer ici une forme de revendication d'une identité religieuse des peuples africains. Dans une approche sociocritique et postcoloniale, nous montrerons, d'abord, ce que dit ce conte, puis, comment s'y manifeste la pensée religieuse africaine avant d'enquêter sur sa portée identitaire.

1. «Le pagne noir» : la figure de l'enfant orphelin ou l'expression de l'humanisme et du divin africain

Le conte éponyme « le pagne noir » s'ouvre par la présentation d'une petite fille. C'est une orpheline qui perd sa mère à la naissance. Cette fille, nommée Aïwa, bien que maltraitée, humiliée par sa marâtre, demeure belle et fait montre d'un courage à toute épreuve. Jalouse de la beauté resplendissante de Aïwa, l'orpheline, la marâtre multiplie ses supplices. Un jour, elle lui donne un pagne noir qu'elle lui demande de laver, de sorte à le rendre aussi blanc que le kaolin. La réalisation de cet autre défi conduit Aïwa, durant plusieurs jours, à une pérégrination dans la forêt, en ses endroits les plus mystérieux et insolites, à la recherche d'une source d'eau capable de blanchir le pagne ténébreux reçu de sa marâtre acariâtre. Dans le lieu le plus secret, étrange de la forêt, et empli « d'un silence angoissant » (B. Dadié, 1955, p. 22), sa mère apparaît et lui donne un pagne d'une blancheur immaculée. Ce pagne n'est rien d'autre que le linceul utilisé pour ensevelir la mère de la petite fille. Elle le prend puis, retourne au village, le remet à sa marâtre, manifestement effrayée à la vue du linceul. Ainsi qu'on le constate, ce conte ne met pas en œuvre une thématique isolée. Selon J. Barou¹, les travaux sur les contes et traditions orales menés à travers le monde depuis le XIX^e siècle montrent l'universalité de la figure de l'orphelin soumis à l'agressivité de la nouvelle femme de son père. Et les littératures orales occidentale et africaine en témoignent bien.

C'est le cas, par exemple, de « La vache des orphelins » de T. Amrouche (2007), au niveau de la littérature orale africaine, qui raconte l'histoire d'une mère qui offre une vache à ses enfants pour assurer leur subsistance après sa mort. Ils sont obligés de s'enfuir avec leur vache que menace de tuer leur belle-mère afin de les affamer. La même figure de l'orphelin maltraité est la trame de « l'orphelin et le crocodile » de G. Meyer (2009, p. 32-35). Dans ce conte, un orphelin est mis en difficulté par la femme du roi qui, par pitié, l'a recueilli. Il fait la connaissance d'un crocodile qui l'aide à triompher de l'adversité. Dans la

¹ Cf. <https://www.caim.info/revue-l-ecole-des-parents-2015-5-page-34.htm> (page consultée le 22/04/2020)

littérature occidentale, Cendrillon qui devient la servante de ses demi-sœurs et de sa marâtre ainsi que Blanche neige, qui est obligée de s'enfuir pour échapper à la furie meurtrière de sa belle-mère, constituent les figures emblématiques de l'orphelin martyrisé. Tel quel, l'orphelin dans ces contes émeut l'auditoire des contes, en particulier, les enfants qui se reconnaissent en lui. Mais, P. N'da (1984) nous apprend que : « Les contes de l'orphelin sont destinés incontestablement aux adultes d'abord, en particulier aux femmes qui maltraitent les enfants des coépouses défuntés, aux villageois sans cœur, aux chefs et rois abusifs mais naïfs » (p. 156).

Si ces contes suscitent la compassion de ces lecteurs ou auditeurs adultes, c'est pour attirer leur attention sur la nécessité de protéger les faibles de notre société, en l'occurrence les orphelins. C'est surtout, selon P. N'da (1984), pour « dénoncer et condamner des comportements inhumains qui ne doivent pas exister dans la société des hommes dignes de ce nom » (p. 126). En réalité, au-delà de l'orphelin, c'est tous les hommes pauvres, déshérités, souffrants, les marginalisés de la société, en somme, l'Homme qui se trouve au cœur de la représentation de l'orphelin dans le conte. Par ailleurs, quand cet orphelin est un enfant, sa représentation comme acteur principal du conte permet « d'atteindre la sympathie, le cœur et la conscience de l'homme » (P. N'da, 1984, p. 128). Et cela, parce que c'est en lui, selon P. Erny, que « l'on touche de plus près le mystère même de la nature humaine » (p. 47). Ainsi qu'on le constate, au cœur de « Le pagne noir » se trouve l'Homme. Cet intérêt pour l'humain est non seulement comme l'une des valeurs des sociétés africaines et celles d'ailleurs, mais encore l'une des valeurs des religions traditionnelles africaine. Sur ce point, D. Zahan (1970), cité par M. Palau-Marti (1972, p. 101), explique que, la valorisation de l'homme et de ses intérêts est un principe moteur des religions africaines. Dans son livre qui « fait pénétrer en profondeur dans l'âme noire afin d'y découvrir le principe animateur de vie », D. Zahan (1970, p. 14) postule que dans les religions africaines, l'homme est la clef de voute de l'édifice religieux ; la religion s'inscrivant dans la pensée africaine en tant qu'une sorte d'humanisme (Cf. M. Palau-Marti, 1972, p. 101).

Au-delà de l'attention aux faibles, de l'intérêt pour l'Homme qu'enseigne ce conte, la figure de Aïwa, l'enfant orpheline, se lit aussi comme une intervention des dieux dans la vie des humains qui les invoquent. En effet, l'aide surnaturelle que reçoit l'enfant orphelin opprimé induit la présence d'une force au-delà du réel qui défie toute logique humaine. Son expression laisse croire en une main invisible qui prend fait et cause pour l'orphelin. Elle le fait passer d'une situation dysphorique à une autre euphorique, de l'ombre à la lumière. Elle le restaure et lui donne une assise sociale nouvelle comme nul homme n'aurait pu le réaliser. Elle lui assure protection et assistance. Cette lecture se justifie davantage pour les communautés africaines, quand l'orphelin, outre ce statut, est surtout un enfant. En effet, dans ces communautés, « On lui attribue une grande importance, non seulement pour des raisons de sentiments, mais parce que toute la vision du monde l'exige » (P. Erny, 1978, p. 142). Dans la mentalité africaine, nous dit-il par ailleurs, l'orphelin enfant qu'enfant « est le reflet et la manifestation des dieux » (p. 74). C'est d'ailleurs pourquoi il est représenté comme étant proche des dieux dans les contes africains. De par ses liens avec le divin, l'enfant est comme un être en relation, (qui) selon Lévi-Strauss cité par P. N'da, « joue le rôle de médiateur entre l'homme et la femme, le couple et la société, et aussi entre le ciel et la terre » (p. 126). Pour P. Nda, la représentation de l'enfant dans les contes procède de la vision africaine du monde.

L'enfant apparaît comme un être qui émerge de l'au-delà ; il est frais (au sens où l'on parle de pain frais). Sous son apparence frêle et fragile, on devine un être qui n'a pas encore rompu les liens directs avec le monde de l'au-delà. (...) C'est d'ailleurs enfant qu'il appartient au monde des êtres invisibles qu'il peut avoir tous les attributs dont on pare ses différentes figures qui apparaissent dans les contes. (...) Il est dans le monde des hommes mais il participe encore au monde des esprits (P. N'da, 1984, p. 128).

L'on comprend dès lors que la représentation de l'enfant orphelin, en l'occurrence Aïwa, dans « Le pagne noir » s'inspire de la conception de l'enfant dans les sociétés traditionnelles africaines, et fait entrer ainsi, non seulement dans l'humanisme des sociétés traditionnelles africaines, mais encore dans les rapports

entre l'homme africain et le divin, dans la vision africaine de Dieu. Dans cette perspective et au regard de l'ancrage socio-culturel africain de ce conte, quelles pourraient être les résurgences de la pensée religieuse africaine qu'on y décèle ?

2. De la manifestation de la pensée religieuse africaine dans «Le pagne noir»

Le conte, écrit P. N'da (1984) : « (...) est un des modes d'expression de la pensée africaine, un reflet de la civilisation traditionnelle (...) » (p. 159-160). « Le pagne noir » illustre bien cette approche tant il met en lumière certaines formes de la pensée africaine, particulièrement les croyances religieuses vécues et pensées par les sociétés traditionnelles africaines. Dans l'intitulé de ce conte, l'adjectif épithète « noir » est évocateur. En effet, en Afrique et singulièrement dans la culture akan dont est originaire l'auteur, la couleur noire est celle des vêtements que l'on porte en période de deuil. Cette couleur symbolise le mal, la tristesse, la souffrance, la mort dans son aspect effrayant, par opposition au bien, au bonheur que symbolise le blanc ou la lumière.

De même, cette couleur est celle du linceul car elle traduit la voie d'accès à la pureté du monde de l'au-delà. Aussi, l'expression "le pagne noir" peut-elle se traduire par "le pagne du malheur" ou "le pagne du deuil" ou mieux "le pagne qui rappelle la mort ou la souffrance". Par ailleurs, la tonalité pathétique de «Le pagne noir» renforce l'atmosphère de tristesse, de deuil. Dès l'entame du conte, l'annonce est faite comme pour préparer le lecteur à y entrer : « Il était une fois une jeune fille qui avait perdu sa mère » (B. Dadié, 1955, p. 18). La couleur morne du récit est accentuée par une précision relative aux conditions de naissance de l'orpheline. En effet, sa mère est morte en lui donnant la vie. B. Dadié (1955) le dit clairement quand il écrit : « Le premier cri de la fille coïncida avec le dernier soupir de la mère » (p. 18). Ainsi qu'on le remarque, le titre du conte et sa tonalité introduisent insidieusement le lecteur/auditeur dans une problématique liée à la mort, aux discours eschatologiques qui l'accompagnent et partant aux religions, quand on sait la place que celles-ci accordent aux discours sur les fins ultimes. La résurgence ici des traces de la pensée religieuse africaine ne semble donc pas fortuite. Il s'agit notamment de la croyance en la continuité de la vie au-delà de la mort qui se lit sous les croyances en l'existence de deux mondes : l'un visible et l'autre invisible ; l'interaction entre ces mondes et le phénomène de l'apparition des morts.

Dans ce qu'il est convenu d'appeler les lamentations de Aïwa, en référence à celles du peuple hébreu en exil à Babylone selon le Livre chrétien, l'orpheline défiant toute raison humaine, matérielle invoque sa mère défunte par une prière.

« Ma mère, viens me voir !
Aïwa-ô ! Aïwa!
Me voir au bord de la source,
Aïwa-ô ! Aïwa!
Le pagne noir sera blanc comme kaolin
Aïwa -ô ! Aïwa!
Viens voir ma main, viens voir ta fille !
Aïwa -ô ! Aïwa! » (B. Dadié, 1955, p. 22).

Cette prière qui apparaît dans la suite du conte bien plus comme une invocation dont le but est de faire apparaître sa mère défunte, peut se lire comme une expression de la croyance en la vie de l'au-delà qui structure la pensée religieuse africaine. Elle corrobore l'idée de L.-V. Thomas (1968) pour qui la mort dans les sociétés africaines ne semble pas constituer « la négation de la vie, mais plutôt une mutation » (p. 216-217). Cette croyance en l'au-delà est une "pratique sociale" qui fait partie du patrimoine culturel des peuples africains. Bien plus, elle est une pratique religieuse ainsi que le soutient fort à propos M. Gluckmann (1937, p. 17) dans sa thèse sur les peuples Bantous du Sud-est. Par ailleurs, en écrivant « le souffle des ancêtres », D. Birago (1960), poétiquement, met en lumière cette croyance en la continuité de la vie après la mort.

Écoute plus souvent
 Les Choses que les Êtres
 La Voix du Feu s'entend,
 Entends la Voix de l'Eau.
 Écoute dans le Vent le Buisson en sanglots :
 C'est le Souffle des ancêtres.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
 Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire
 Et dans l'ombre qui s'épaissit.
 Les Morts ne sont pas sous la Terre :
 Ils sont dans l'Arbre qui frémit,
 Ils sont dans le Bois qui gémit,
 Ils sont dans l'Eau qui coule,
 Ils sont dans l'Eau qui dort,
 Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule :
 Les Morts ne sont pas morts.

(...)

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
 Ils sont dans le Sein de la Femme,
 Ils sont dans l'Enfant qui vagit
 Et dans le Tison qui s'enflamme (p. 64).

Ce poème, au-delà de toute autre analyse, rend présente, à notre esprit, la vie permanente des ancêtres immortels. Dans le conte « le pagne noir », ce monde de l'au-delà est décrit par opposition au monde des vivants. En effet, le monde visible est figuré comme étant celui de Aïwa ; c'est le monde ordinaire relatif aux activités humaines. Mais, le monde des morts est représenté comme un monde invisible constitué d'êtres surnaturels ou spirituels, en l'occurrence, la défunte mère. Il apparaît comme un lieu extraordinaire. Il se laisse découvrir au rythme de la pérégrination ou voyage mystique de Aïwa comme un lieu *étrange* et *angoissant*, où le merveilleux se met au service de l'expression du modèle cosmogonique africain. Le monde des vivants s'y évanouit pour faire place à celui des morts et des puissances surnaturelles. Dans ce monde invisible ne vit aucun humain. Invisible à leurs yeux, il est régi par le silence et une puissance surhumaine qui annihile toute force humaine : en effet, « La voie devant elle s'ouvrait pour se refermer derrière elle. Les arbres, les oiseaux, les insectes, la terre, les fruits, tout parlait. Et dans ce lieu, nulle trace de créature humaine. (...) où régnait un silence angoissant (...) » (B. Dadié, 1955, p. 21). De cette représentation des deux mondes transparait par ailleurs, la croyance en leur proximité et interconnexion. La figuration littéraire des relations entre ces mondes porte les traces de la cosmologie africaine que Tabar décrit en ces termes :

La cosmologie établit une grande proximité entre les habitations des morts et des vivants, au point que le passage de la vie à la mort n'est ni une séparation du corps et de l'âme, ni une distanciation lointaine entre vivants et morts, mais plutôt un passage du visible à l'invisible dans une totale connexion entre les uns et les autres : le village des morts toujours vivants est tellement proche de celui de ces derniers qu'ils continuent, invisibles, à vivre avec les personnes de leur sang (R. Tabar 2020).

Les rapports entre ancêtres et vivants revêtent un caractère particulier. Ceux-ci sont spécifiques avec une profonde implication des ancêtres dans les affaires des vivants. Celle-ci se perçoit dans le rappel de leur présence à travers une multiplicité de rites, en l'occurrence les libations que pratiquent les africains lors de cérémonies religieuses et commémoratives (Cf. D. Kohlhagen, 2000, p. 5). Dans « Le pagne noir », tout porte à croire que les défunts, à l'image de la mère de l'orpheline, vivent à côté de leurs proches. Ce conte montre bien qu'en Afrique, « nous sommes dans des sociétés qui ne considèrent pas qu'il y a une frontière entre le monde visible et le monde invisible qui, l'un comme l'autre participent du monde

réel » (E. Le Roy, 1999, p. 241). La croyance en la vie dans l'au-delà est aussi exprimée dans ce conte par l'apparition des défunts.

Et puis, tout d'un coup, comme poussée par une force prodigieuse, elle franchissait des étapes et des étapes qui la faisaient s'enfoncer davantage dans la forêt où régnait un silence angoissant. (...) A peine avait-elle fini de chanter que voilà sa mère qui lui tend un pagne blanc, plus blanc que le kaolin. Elle lui prend le linge noir et sans rien dire fond dans l'air (B. Dadié, 1955, p. 21-22).

L'apparition surnaturelle de la défunte mère sous une forme qui permet à Aiwa de la reconnaître, comme si la mort n'avait altéré sa substance matérielle, corporelle est une parfaite illustration littéraire du phénomène de la présence des défunts et de leur capacité à agir au profit des leurs. Cette représentation de sa mère cristallise la certitude que la mort n'est jamais une destruction intégrale ou définitive, comme le postulent les religions traditionnelles africaines (Cf. L-V. Thomas, 1968, p. 10).

On le constate, bien que relevant des traditions littéraires et non religieuses, le conte se trouve ici porteur du religieux comme le mythe dont il tire d'ailleurs sa justification et son origine. Il est clair que la valeur morale et sociale du conte est sous-tendue par sa fonction religieuse, voire spirituelle. Cette caractéristique du conte de Dadié confirme ainsi l'inexistence de distinction entre le sacré et le profane dans les cultures africaines imprégnées des religions traditionnelles ainsi que le disent Y. Sanogo et N-V. Coulibaly (2003, p. 142-143) ou M. Cheza (2005, p. 610). Pour eux d'ailleurs, cette proximité entre le sacré et le profane se voit clairement par les masques et autres statuettes qui servent d'intermédiaires entre le monde des vivants et celui des défunts lorsque ces derniers sont invoqués. Ils sont l'incarnation vivante des ancêtres, des dieux. « Le pagne noir » corrobore ainsi la pensée de G. Buakassa (1977), anthropologue congolais, qui fait le constat que la religion africaine n'existe nulle part, mais qu'elle est dans les consciences, dans les opérations spirituelles ou empiriques, dans les représentations, dans les attitudes, dans les gestes et dans la variabilité des genres de la littérature orale, en l'occurrence les proverbes, les légendes, les mythes, les contes. Sa réflexion place assurément la littérature orale et singulièrement le conte comme un des véhicules des référents religieux des peuples africains autochtones. Qu'elle pourrait être la portée identitaire d'une telle analyse ?

3. «Le pagne noir»: une déconstruction de l'identité africaine attribuée

Il était tenu pour vrai le postulat selon lequel l'Afrique et ses peuples étaient dénués de toute histoire et de toute culture. Ce préjugé sur le déni de culture et d'identité se lit dans divers travaux de penseurs occidentaux, dont Hegel constitue une figure emblématique. En effet, le philosophe allemand, dans ses thèses, affirme :

L'Afrique est le pays de la substance immobile et du désordre éblouissant, joyeux et tragique de la création. Les nègres, tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. (...) Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, ni le moment moral, ni les idées de liberté, de justice et de progrès n'ont de place ni de statut particulier. Celui qui veut connaître les manifestations les plus épouvantables de la nature humaine, peut les trouver en Afrique, c'est un monde anhistorique, non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle (G. W. F. Hegel, 2011, p. 269).

Dans le sillage de Hegel, plusieurs penseurs occidentaux des Lumières et autres anthropologues de l'ère coloniale perçoivent les religions traditionnelles africaines comme inférieures à la leur, les taxant même de pratiques animistes, fétichistes, ou paganistes ainsi qu'on peut le lire chez P. B. Okot (1970). Pour eux, « ces religion et culture locales n'existaient pas, si ce n'est comme des reliques de primitivité » (R. Tabar 2020). L'on comprend dès lors pourquoi la colonisation des peuples africains sera marquée par une évangélisation tous azimuts dans le but de faire entrer l'Afrique et ses peuples dans l'ère de la religiosité. Diverses œuvres de la littérature négro-africaine décrivent d'ailleurs cette réalité vécue comme une forme d'acculturation obligée, de déni de religiosité et d'identité. *Le monde s'effondre* (C. Achebe,

2000), dans cette perspective, fait une peinture pathétique de la déliquescence des valeurs culturelles, religieuses et sociales africaines avec l'arrivée du christianisme. C'est aussi le cas de *Le vieux nègre et la médaille* (F. Oyono, 2006), *Ville cruelle* (E. Boto, 1954), pour ne citer que ces œuvres où l'on perçoit non seulement l'intrusion de la religion du colonisateur dans la sphère culturelle africaine, mais surtout son impact dévastateur sur la société et l'identité des peuples autochtones. Aujourd'hui, certains pays africains, à l'instar du Zimbabwe, du Malawi et de la Zambie sont plus chrétiens que l'Europe. (Cf. R. Dumont et M-F. Mottin, 1980 et 1982, p. 36-37). Mais, il s'agit malheureusement d'une christianisation qui provoque assurément la déliquescence des valeurs traditionnelles et religieuses africaines. Ces auteurs estiment, à raison, que l'attitude de l'Occident colonisateur à persuader les Africains qu'ils sont incapables d'élaborer des modèles de vie adaptés à leurs réalités sociales, culturelles et religieuses conduit progressivement à la ruine, voire à « l'étranglement du continent africain ». Le conte de Dadié semble mettre à nu la vacuité des thèses colonialistes sur les religions traditionnelles africaines sous-tendues certainement par des desseins inavoués. En effet, « Le pagne noir » révèle, à travers ces croyances, la conception africaine de la vie, de la mort, de Dieu, de l'au-delà qui structurent le système de pensée des religions traditionnelles africaines. Si la figure de la mère ici, n'est pas forcément celle de l'ancêtre, elle permet au moins de voir que les communautés traditionnelles africaines ont aussi une croyance en l'immortalité de l'âme qui, aux dires d'E. B. Tylor (1871), serait à l'origine de l'idée de la survie après la mort, partagée également par les religions judéo-chrétiennes. Dès lors, l'on peut s'interroger sur la pertinence des fondements des thèses qui infériorisent les religions traditionnelles africaines au lieu de relever leurs spécificités. Par ailleurs, si tant est que l'on peut établir des similitudes entre croyances religieuses chrétiennes et croyances des religions traditionnelles africaines, il demeure clair cependant qu'elles ne sauraient obéir ni à la même logique ni au même fonctionnement. Et cela, dans la mesure où elles relèvent de systèmes culturels différents. A ce sujet, l'analyse de R. Tabard sur le paradoxe de la figure de Jésus lue sous le prisme des cultures africaines est fort éloquent. En effet, il démontre que si pour la religion judéo-chrétienne, la divinisation de Jésus tient à maints égards de sa naissance extraordinaire, sa mort sur la croix et sa résurrection, cette logique semble inopérante dans les religions traditionnelles africaines. Deux raisons fondamentales le justifient. La première relève du fait que dans les cultures africaines, la mort tragique rend inéligible au statut d'ancêtre. Sur ce point, il écrit :

(dans les sociétés africaines) un homme qui meurt jeune, célibataire, sans enfants, et qui plus est, d'une mort cruelle, même s'il se manifeste vivant après sa mort, non seulement a pactisé avec le monde obscur et néfaste de la sorcellerie, mais qu'il ne peut avoir d'avenir d'existence très longtemps au-delà de sa disparition terrestre.²

Au regard de son âge et de sa "mauvaise mort" selon le mot de L.-V. Thomas, Jésus ne saurait constituer un ancêtre pour les communautés africaines autochtones. Ainsi il ne saurait être évoqué ou faire l'objet d'un rite particulier. En clair, la logique de l'ancestralisation ou de la déification dans la pensée religieuse occidentale diffère de celle des communautés africaines autochtones. La deuxième raison tient du fait que dans les communautés traditionnelles africaines, les manifestations des morts apparaissent comme une évidence. En effet, en Afrique, particulièrement en Afrique de l'Ouest, le contact entre vivants et morts est très généralement considéré comme possible. Et l'intervention directe des morts dans le monde visible semble être fréquente. Elle se présente sous des formes diverses. Il s'agit entre autres des manifestations événementielles, des contacts et rencontres, des invocations, divinations et interrogation par les vivants (Cf. L.-V. Thomas, 1968, pp. 97-121). Dans ce conte, c'est une invocation qui permet à la petite orpheline de voir apparaître sa défunte mère. Ainsi, la représentation de l'apparition de la mère de Aïwa dans ce conte doit se lire comme l'expression d'une réalité culturelle vécue des communautés traditionnelles africaines. Elle ne saurait dès lors constituer pour celles-ci une nouveauté, une raison suffisante pour adopter des ancêtres et un système de croyances présenté comme meilleur aux siens. Il apparaît clair que les croyances religieuses africaines présentant une logique et un fonctionnement spécifiques, elles dessinent à l'Africain une identité spécifique. « Le pagne noir » révèle aussi une conception de la

²Tabard,R., « Religions et cultures traditionnelles africaines », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 84/2 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2015, consulté le 22 juillet 2020.

communauté sociale propre à l'Africain. Celle-ci va au-delà de la communauté des vivants pour englober celle des morts. L'imbrication des deux communautés, en l'occurrence, le monde des vivants et des morts, donne à l'Africain une identité dont les référents culturels et historiques transcendent ceux du monde matériel ainsi qu'en témoignent les noms totémiques, les mythes qui sont une sorte de matérialisation-perpétuation des morts ancestralisés et autres génies. Cette perception semble résulter, à divers égards, de la pensée conjonctive des communautés africaines traditionnelles. Celles-ci refusent le manichéisme et les dichotomies de la pensée disjonctive des sociétés occidentales, pour prendre en compte la complexité de la réalité totale et des situations (Cf. P. N'da, 2017, p. 13). *L'Étrange destin de Wangrin* (A. Hampâté Bâ, 1992), ou *L'arbre fétiche* (J. Pliya, 2000), mettent en lumière cette identité religieuse spécifique à l'Africain. C'est d'ailleurs cette spécificité identitaire que A. Hampâté Bâ rappelle aux adeptes des religions révélées et 'civilisées' occidentales lorsqu'il affirme qu'il serait erroné de considérer l'animisme comme une jonglerie ou une sauvagerie, car c'est une foi plus solide que le roc (Cf. H. Desroche, 1965, n°20, p. 199-200).

Conclusion

A l'instar des autres genres de la littérature africaine, « le pagne noir » porte ce qui du plus profond de l'histoire de la vie d'une population, ne cesse d'être charrié et transmis de générations en générations à travers les multiples transformations (H. Aguessy, 1978), en l'occurrence les traditions et particulièrement ici, les traditions religieuses africaines. A travers la figure de l'enfant orphelin, le pagne noir comme tout conte, au-delà de son rôle ludique, enseigne des valeurs morales. Il incite à la restauration de l'homme opprimé, marginalisé. Il enseigne l'équité sociale, la primauté de l'homme. Ce faisant, il nous introduit dans l'humanisme africain, et partant, dans la pensée religieuse africaine dont l'humanisme est un des principes essentiels. Le conte de Dadié met en exergue la croyance en la continuité de la vie au-delà de la mort. Celle-ci s'exprime dans la croyance en l'existence des mondes visible et invisible en étroite interaction et dans la croyance en l'apparition des morts. Si ces croyances ne sont pas spécifiques aux religions traditionnelles africaines, elles ont aux moins l'avantage de démontrer l'existence d'une conception des communautés traditionnelles africaines de l'Homme, de la mort, de Dieu. Bousculant les idées reçues et autres clichés véhiculés par les idéologies nihilistes du colonisateur sur les religions traditionnelles africaines, et partant sur l'identité des peuples africains, ce conte s'affirme comme une mémoire des valeurs de civilisation et de l'identité africaines.

Bibliographie

ACHEBE Chinua, 2000, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine.

AGUESSY Honorat, 1978, *La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation*, Colloque international de Kinshasa, Religions africaines et christianisme, Janvier.

AMROUCHE Taos, 2007, *Le grain magique*, Contes, poèmes, et proverbes berbères de Kabylie, Paris, La Découverte.

BIRAGO Diop, 1960, « Le Souffle des Ancêtres », *Leurres et lueurs*, Paris, Présence africaine, p. 64.

BOTO Eza, 1954, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine.

BUAKASSA Gérard, 1977, *Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latence et patience*, in Colloque du Festival mondial des Arts Négro-africains, Lagos, Janvier.

CAZENEUVE Jean, 1965, « Note sur la sociologie religieuse de Lévy-Bruhl », *Archives de sociologie des religions*, n° 20, p. 75-77.

CHEZA Maurice, 2005, « La religion traditionnelle africaine réhabilitée ? », *Revue Théologique de Louvain*, Vol. 36, n° 4, p. 609-611.

COLLECTIF, 2008, *Histoire de l'humanité*, vol. 4 : 600 - 1492, UNESCO, coll. « Histoire plurielle ».

DADIE Bernard, 1955, *Le pagnon noir*, Paris, Présence Africaine.

DESROCHE Henri, 1965, « Les Religions africaines traditionnelles », *Archives de sociologie des religions*, n°20, p. 199-200.

DIETERLEN Germaine, TARDITS Claude, DE HEUSCH Luc, 1967, « Religions de l'Afrique Noire », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire 1968-1969. Tome 76, p. 69-85.

DUMONT René, MOTTIN Marie-France, 1980 et 1982, *L'Afrique étranglée*, Paris, Editions du Seuil.

ERNY Pierre, 1978, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Le livre africain, Paris.

GLUCKMANN Max, 1937, "Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the south-eastern Bantu", *Bantu Studies*, 11, p. 117.

HAMPATE BA Amadou, 1992, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, 10/18.

HAMPATE BA Amadou, 2000, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2011, *La raison dans l'Histoire*, Paris, Editions Points.

JUNG Carl Gustave, KERENY Charles, 2016, *Introduction à l'essence de la mythologie, l'enfant divin, La jeune fille divine*. Paris, Payot.

KOHLHAGEN Dominik, 2000, *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine*, Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin, Mémoire de DEA, "études africaines," Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

LE ROY Etienne, 1999, *Le jeu des lois*, Paris, LGDJ, coll. Droit et société.

MAURY Liliane, 2011, « Lévy-Bruhl et La mentalité primitive », *Bibnum*, 1^{er} novembre.

MEYER Gérard, 2009, « l'orphelin et le crocodile », *Contes de l'Afrique de l'Ouest*, paris, Karthala, p. 32-35.

N'DA Kan Pierre, 1984, *Le conte africain et l'éducation*, paris, L'Harmattan.

N'DA Paul, 2017, *Alliances à plaisanterie, proverbes et contes en Afrique de la tradition. Pour une société d'entraide, de solidarité et de justice*, Paris, L'Harmattan.

NITECKI Hanna, 1983, « L'espace religieux du conte populaire polonais » in *Revue des études slaves*, tome 55, fascicule 4, p. 587-597.

OKOT p'Bitek., 2011, *Decolonizing African Religions : A short history of african religions in Western Scholarship*, Diasporic Africa Press, New York.

OKOT p'Bitek, 1979, *African religions in western Scholarship*, kenya Literature Bureau, Nairobi.

OYONO Ferdinand, 2006, *Le vieux nègre et la médaille*, paris, 10/18.

PLIYA Jean, 2000, *L'arbre fétiche*, Paris, Edicef/Hachette.

PALAU-MARTI Montserrat, 1972, D. Zahan. Religion, spiritualité et pensée africaines, *Revue de l'histoire des religions*, tomes 181, n°1, p. 101.

SANOGO Zanga Youssouf et COULIBALY Nabé-Vincent, 2003, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, vol. 13, no 2, printemps, p. 139-152.

TYLOR Edward Burnett (de), 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London: H. Murray, 435 p. (vol. 1) et 426 p. (vol. 2).

TABAR René, 2010, « Religions et cultures traditionnelles africaines », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 84/2 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2015. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/346> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.346> (22.07. 2020)

THOMAS Louis-Vincent, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Université de Dakar, p. 216-217.

ZAHAN Dominique, 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot.