

Bernard Bienvenu Nankeu¹¹ Université de Maroua*Received: 15 December 2018 Accepted: 31 December 2018 Published: 15 January 2019***Abstract**

Après la décolonisation politico-administrative des pays anciennement colonisés, reste et demeure encore aujourd'hui la décolonisation des esprits tant du Noir que du Blanc. Décoloniser les esprits est ce à quoi s'attèlent les théories postcoloniales depuis Fanon en vue d'une véritable fraternité universelle entre les peuples sous fond d'élan humaniste. À la lumière du diagnostic psychique du Noir complexé du fait de la colonisation, établi par Franz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, la présente réflexion est une lecture de *L'Impasse*, roman du Congolais Daniel Biyaoula. Au fil de l'analyse, il s'ensuit que les memes attitudes identifiées par Fanon au sujet du Noir qui développe des complexes, sont narrativement thématiques par le romancier. Les deux auteurs s'accordent sur la nécessaire désaliénation des races en vue d'une réelle harmonie entre les hommes sans aucune catégorisation sur la base des couleurs.

Index terms— colonisation/décolonisation, postcolonialisme, complexes, noir/blanc, identité, humanisme. que « quelque chose ne tourne pas rond », parce qu'on voudrait déplacer les montagnes ou faire passer un éléphant dans le chat d'une aiguille. L'écriture devient alors à la fois un enracinement, un appel dans la nuit et une oreille tendu vers l'horizon »? (2012, p. 132). À titre illustratif, il y a Jean-Paul Sartre et Albert Camus, deux philosophes français qui ont écrit des romans et des pièces de théâtre tous marqués par leurs réflexions philosophiques et politiques. « L' « Absurde » [par exemple] est une notion philosophique exprimée dans Le mythe de Sisyphe (1942) par Camus, et conceptualisée par Sartre dans *L'être et le néant* (1943) » ??Aubert, 2002, p. 1). Respectivement dans les romans *L'étranger* ??1942) et *La nausée* ??1938), ces deux écrivains philosophes mettent en scène l'absurdité de l'existence. D'autres écrivains, à défaut de commettre des essais philosophiques pour par la suite les illustrer dans des oeuvres de fiction, se sont contentés de produire, à dessein ou non, des récits qui semblent explicatifs de la pensée de certains auteurs. Les *Nouritures terrestres* (1897) de l'écrivain français André Gide se présente comme un « récital », imprégné d'un parfum d'empirisme, reprenant en échos les aphorismes de Friedrich Nietzsche dans *Ainsi Parlaît Zarathoustra*. C'est aussi le cas de l'écrivain congolais Daniel Biyaoula dont le roman *L'Impasse* s'inscrit dans le sillage des réflexions postcoloniales de Franz Fanon, notamment dans *Peau noire, masques blancs*. À ce sujet, quel est l'axe de pertinence postcoloniale qui constitue l'essentiel de la théorie fanonienne dans l'ouvrage précédemment mentionné? En quoi est-ce que Daniel Biyaoula s'y rapproche à travers son oeuvre susévoquée? La présente réflexion est une lecture de *L'Impasse* de Daniel Biyaoula à l'aune de la théorie que Franz Fanon développe dans son essai *Peau noire, masques blancs*. Il est question pour nous d'interroger le roman de l'auteur congolais afin de mettre en exergue les éléments qui le rapprochent de Fanon ou l'influence que les idées du psychiatre martiniquais, aurait exercé sur son écriture.

1 II. La Déconstruction du Préjugé de Race

À la lumière de l'analyse psychologique, Fanon, dans *Peau noire, masques blancs* 3 l'Occident, à travers une savante entreprise dite de civilisation, a réussi à faire comprendre au Noir qu'il n'existe qu'un seul et unique destin, lequel destin est blanc. Hors de là, aucune existence, aucun rêve réalisable, aucune condition humaine envisageable ??1952, p. 32). L'ambition de l'auteur, nourrie à la source des réalités sociales et économiques qui sont à la base du complexe d'infériorité dont souffre le Noir, est de désaliéner celui-ci. Il s'agit ainsi d'un véritable travail de destruction de ce que l'auteur appelle techniquement « complexus psycho-existential » qui jouit d'une certaine prise en masse « du fait de la mise en présence des races blanche et noire » (p. 33). Cet édifice complexe met à mal toute idée de relation harmonieuse ou universelle entre l'homme noir et l'homme

2 IV. LA DÉNÉGRIFICATION OU BLANCHIR À

47 blanc. Celui-là victime, l'autre bourreau. Le Noir a intériorisé ou mieux « épidermisé » le complexe d'infériorité
48 auquel l'a voué l'Occident. Les peuples blancs ont également légitimé les attributs mythiques autour desquels on
49 a construit l'image du noir: « le nègre esclave de son infériorité, le Blanc esclave de sa supériorité, se comportent
50 tous deux selon une ligne d'orientation névrotique » (p. 73). La désaliénation est donc valable pour les deux
51 races. Si l'une s'est aliénée en se postulant dans le rôle de race inférieure qu'on a bien voulu qu'elle joue,
52 l'autre a entravé l'idéal d'humaniste en se positionnant en magistère du destin de la communauté humaine.
53 Des propos du professeur Westerman, précédemment cités par Fanon, il transparait qu'il y a chez le Noir un
54 complexe d'infériorité que ce dernier s'évertue à dompter en endossant, entre autres, des habits qui lui donnent le
55 sentiment de se forger un piédestal culturel par lequel il parvient à se hisser à la hauteur du monde blanc. Fanon
56 parle d'un édifice complexuel savamment construit depuis la Traite négrière, en passant par la colonisation, qui,
57 jusqu'aujourd'hui, en tout temps, en tout lieu, affecte le comportement du Noir. Celui-ci voit dans la culture
58 occidentale, la référence voire le référentiel en termes d'idéal de vie et de conduite. Briller à travers les vêtements
59 est aussi une manière de paraître civilisé, de se dépouiller du préjugé colonial d'homme primitif, à eux attribué
60 par l'impérialisme, en vue de prétendre à une culture dont on a souvent martelé qu'elle fait défaut au monde
61 noir.

62 Briller serait inhérent à la mentalité postcoloniale: « En postcolonie, écrit A. Mbembe, la magnificence et le
63 désir de briller ne sont donc pas le seul apanage de ceux qui commandent. L'envie d'être honoré, de briller et
64 de festoyer est tout aussi présente chez les gens du communs » (2000, p. 183). Dès que l'occasion s'offre de
65 manifester une certaine grandeur, la mobilisation est forte. En de telles circonstances, l'économie du vêtement,
66 en termes d'achat des produits de qualité, participe du désir de majesté de tout un chacun. L'homme qui revient
67 d'une ville européenne s'exhibe dans des habits qui l'auroient de prestige aux yeux des autres. Ainsi se comprend
68 l'attitude des compatriotes du héros de Daniel Biyaoula.

69 À sa descente de l'avion, ses parents sont eux aussi déçus par sa tenue vestimentaire: « On dirait qu'ils ne
70 sont pas très joyeux, très contents de me voir, qu'ils auraient aimé que je sois tout différent. Sur leur visage, il
71 y a encore un certain dépit, comme une déception [?] C'est comme s'ils étaient gênés, qu'ils eussent eu honte
72 de quelque chose » (I, 38). Tandis que ses compatriotes sont bien accueillis par leur leurs, pavanent à l'aéroport
73 sous des satisfécits et des regards envieux, lui, il est sermonné pour avoir manqué de faire montre, sur le plan
74 vestimentaire, de sa posture d'Africain vivant en France. Tout le monde est désagréablement surpris par son
75 allure: « Hé ! toi! Tu ne viens pas de Paris, toi!»; « [?] tu dois être un clochard, toi! »; « Qu'est-ce que tu
76 viens faire ici? D'où tu sors, toi?»; « T'as vu comme t'es fringué? paysan!» (I, 30). Revenir de Paris vêtu aussi
77 simplement est une honte totale jetée sur la famille, laquelle a fondé sur son arrivée l'espoir de monter d'un cran
78 dans l'estime des voisins au quartier. Le statut de Parisien dont dispose le personnage est censé conférer aussi
79 un prestige considérable à sa famille. On lui fera comprendre qu'il est un parisien et qu'il se doit de le refléter
80 dans son comportement. Là-dessus, son frère aîné attire son attention, l'amène aussitôt, bien qu'il s'obstine à ne
81 pas se livrer à un étalage vaniteux, dans un prêt-à-porter où il lui achète quelques costumes, avant leur descente
82 à la cour de la concession familiale où presque tout le quartier est réuni pour la circonstance: il me demande si
83 je n'ai pas d'autres habits que ceux que je porte, si je n'ai pas de costume [?] que je suis un Parisien, que le
84 Parisien à une image à défendre, que pour eux, les gens de ma famille, ce sera la honte insoluble qu'il y ait parmi
85 eux un Parisien qui ne ressemble pas à un Parisien, que je ne l'ai peut-être pas remarqué à l'aéroport combien ils
86 ont été peu enthousiastes en voyant comme je suis alors qu'autour de nous les autres Parisiens faisaient honneur
87 au pays d'où ils venaient ainsi qu'à leur famille [?] Il me rétorque, que je le veuille ou non, que pour les gens je
88 suis parisien puisque je vis en France, qu'il ne pas être la risée des gens, de ses amis, de la ville à cause de moi,
89 que j'ignore comment ça se passe à Brazza, qu'en tout cas les gens, ils ont la dent dure sur l'image qu'on leur
90 présente, que, si je ne veux pas qu'on montre notre famille du doigt, il faut que je remédie le plus vite possible à
91 cette honte potentielle, que ce que je veux ou ne veux pas compte pour peu de choses, pour très peu de choses,
92 qu'il n'a pas envie d'être critiqué dans toute la ville, qu'il est très connu, qu'il ne me dit pas ça pour me contrarier
93 ni pour le plaisir de me faire des reproches, mais pour éviter la honte à tout le monde (I, 39-40).

94 Tout ce passage établit une vérité factuelle: être Parisien, représente la réussite, la noblesse, c'est comme si le
95 simple fait d'habiter à Paris, entendons par là en Europe, faisait de vous quelqu'un d'important, d'influent, qui a
96 un travail exceptionnel, lucratif. Les flux migratoires africains en direction de l'Occident en général sont en partie
97 nourris par l'idée d'un eldorado où l'enrichissement et la vie merveilleuse sont à portée de main. Combien sont-ils,
98 qui, ayant passé un séjour en Europe, en reviennent transformés, affichant à qui mieux mieux une attitude qui
99 frise parfois le ridicule. Il y en a même qui ponctue leur langage des propos amphigouriques, des hésitations, des «
100 euh » et des « beuh » dans l'illusion d'ennoblir leur accent pour marquer leur appartenance à une certaine classe
101 plus proche de l'hexagone; et se démarquer au même moment des compatriotes dont l'expression leur semble
102 tout à coup paysanne, vulgaire, populacière, « avec un accent de rustre, un accent brutal, sec et heurté » (A.
103 Mabanckou, 1998, p. 63), loin du français de France. Le désir de se démarquer et de se rapprocher du Blanc
104 prend des proportions qui atteignent parfois la transformation du physique. Aux dires du sujet-narrant de Bleu
105 Blanc Rouge, l'image que l'Africain se fait des Parisiens est celle des « hommes vrais, joufflus, à la peau claire et
106 à l'allure élégante » (A. Mabanckou, Idem, p. 39).

2 IV. La Dénégrification ou Blanchir à

107

108 Tout Prix Depuis quelques années, des laboratoires ont projeté de découvrir un sérum de dénégrification; des
109 laboratoires, le plus sérieusement du monde, ont rincé leurs éprouvettes, réglé leur balance et entamé des
110 recherches qui permettront aux malheureux nègres de se blanchir, et ainsi de ne plus supporter le poids de
111 cette malédiction corporelle (p. 120).

112 La caractérisation du Noir, depuis sa rencontre avec l'Occident, est, en tout point, animalisante et diabolisante.
113 La race noire passe pour une race maudite, plus proche du malheur, de l'opprobre, du diable : « Dans l'inconscient
114 collectif de l'homo occidental, le nègre, ou si l'on préfère, la couleur noire, symbolise le mal, le péché, la misère,
115 la mort, la guerre, la famine. Tous les oiseaux de proie sont noirs » (F. Fanon, 1952, p. 190). De tels qualificatifs
116 ont eu des effets psychiques se traduisant chez le Noir par une négation de son propre corps: Dans le monde
117 blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel. La connaissance
118 du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du
119 corps règne une atmosphère d'incertitude certaine (F. Fanon, 1952: 119).

120 Qu'on en soit aujourd'hui encore à parler du blanchissement, de la dépigmentation volontaire ou artificielle de
121 la peau chez les Noirs, avec le constat même d'une accentuation du phénomène et les industries spécialisées dans
122 les cosmétiques pour peaux fortement pigmentées, prouve que le problème demeure. Pour certains, la peau noire
123 est toujours une tâche à gommer, à faire disparaître. Les causes seraient plus profondes que la simple recherche
124 esthétique. Cette dernière n'étant que la partie visible de l'iceberg dont le colonialisme est l'aspect invisible mais
125 le plus important, avec ses effets/méfais sur le psychisme des victimes. Ainsi, le mis en cause est le traumatisme
126 postcolonial. En effet, Pour F. Ezeube, psychologue à Paris spécialisé dans la psychologie des communautés
127 africaines:

128 Cette attitude des noirs par rapport à la couleur de leur peau, procède d'un profond traumatisme post-
129 colonial. Le blanc, symbolisé par sa carnation, reste inconsciemment un modèle supérieur. Pas étonnant dans ces
130 conditions qu'un teint clair s'inscrive effectivement comme un puissant critère de valeur dans la majeure partie
131 des sociétés africaines. D'ailleurs, ce sont les pays aux passés coloniaux les plus brutaux qui affichent le plus
132 une attirance pour les peaux claires. Dans les deux actuels Congo, même les hommes s'y mettent et travaillent,
133 comme leurs compagnes, à parfaire leur teint. Il faut même rajouter à cela, l'influence majeure du christianisme
134 en Afrique. La représentation exclusivement blanche des grandes figures de la bible a forcément affecté les peuples
135 noirs dans leur inconscient. Cette idée est renforcée par l'allégorie des couleurs dans l'univers chrétien, basée sur
136 des oppositions entre le clair et l'obscur, les ténèbres et les cieux, où le noir s'oppose toujours à la pureté du
137 blanc. Ce phénomène est si profond qu'il va même plus loin que le simple blanchiment de la peau. On remarque
138 beaucoup de femmes africaines qui se défrisent les cheveux, qui portent des perruques pour avoir les cheveux
139 lisses comme les occidentaux. Le complexe est là. C'est un peu facile de dire qu'un noir qui se teint les cheveux
140 en blond n'ait agi que par une simple mode. Ce qu'il y a, c'est que les africains n'assument pas des attitudes qui
141 sont souvent inconscientes. Toutes les sociétés noires subissent le joug d'un culte de la blancheur. Les Africains
142 ne se sont pas affranchis d'un poids colonial qui pèse de tout son poids sur leur propre identité » 6 6 En ligne
143 (voir bibliographie).

144 . C'est dire que dans l'inconscient du Noir, la couleur noire est négative. Le Noir qui veut être supérieur a
145 tendance à se blanchir. Il faut noter que l'éclaircissement de la peau a été découvert de façon fortuite dans les
146 années 50 aux États-Unis, avec le potentiel éclaircissant de l'hydroquinone sur des ouvriers à peau dite noire
147 travaillant dans une usine de caoutchouc. Dès lors, la dépigmentation volontaire commence à se développer dans
148 les années 60 et 70. Historiquement, la pratique de la dépigmentation volontaire prend son essor en Afrique du
149 Sud. Les marchés anglophones africains constituent la destination initiale des produits (descriptions dès 1961 en
150 Afrique du Sud et dès le début des années 70 au Sénégal). Le phénomène s'est rapidement répandu en Afrique
151 subsaharienne à partir des années 80. Une pratique ancrée dans les mentalités depuis le XVIIe siècle avec la
152 colonisation. En ce temps, la peau noire était perçue comme une malédiction. Dans le but de les dominer, les
153 colons ont inculqué aux noirs le complexe de la peau claire. Cette idée reçue serait la principale cause de la
154 dépigmentation. Tout comme Fanon y voit le désir de conjurer une malédiction corporelle et ainsi se rapprocher
155 inconsciemment d'un idéal de beauté blanc, Daniel Bayaoula le décrit caricaturalement dans L'impasse.

156 Le roman narre des univers africain et européen où les Noirs ont tous la peau délavée, peinturlurée, pour
157 reprendre les mots du héros-narrateur. Sa mère, ses frères, ses soeurs, ses nièces, ses cousins et cousines, des
158 Africains vivant comme lui en Europe, ses compatriotes aussi immigrés, tout le monde pratique l'éclaircissement
159 artificiel de la peau. Un reportage y relatif montre qu'il s'agit d'un vrai phénomène en Afrique et que les hommes
160 et les femmes s'y donnent délibérément (I, 178-179). D'après le héros, cette dénaturation est révélatrice d'un
161 complexe qui trouve que la peau du Blanc est mieux que la peau noire (I, 199). D'ailleurs, l'extrême noirceur
162 du héros suscite la raillerie, l'indignation, le mépris voire le rejet auprès de sa famille et de ses semblables. Dès
163 l'aéroport, les autres Noirs qui vont en vacances comme lui, sont sidérés par cette noirceur d'un autre genre:

164 -vous avez vu comme il est noir !? D'où il peut venir pour être si noir? Vrai, il n'est à la page! [?] -Pour
165 celui-ci, je crois que les carottes sont cuites! il n'arrivera jamais à avoir un teint comme le nôtre ! Noir comme il
166 est, il lui faudrait des wagons de produits pour qu'il s'éclaircisse un peu! On dirait du goudron! (I, 14-15).

167 Il est clair que ces protagonistes qui s'offusquent de la noirceur excessive du personnage principal sont
168 transformés, ils ont intentionnellement modifié leur teint par l'application de substances qui éclaircissent la
169 peau. Enthousiasmés par ce nouveau physique, ils sont impatients d'arriver en Afrique pour enfin porter en

2 IV. LA DÉNÉGRIFICATION OU BLANCHIR À

170 sautoir, étaler leur francité, leur européenité qu'ils vivent jusque dans/sur la peau. Leur débarquement, plus
171 que des vacances, est une mise en lumière, en vitrine, une exhibition, une exposition de leur nouvelle identité
172 occidentalisee, laquelle aura été obtenue à base de produits caustiques, des cosmétiques à l'hydroquinone, aux
173 corticoïdes, aux produits qui blanchissent la « peau en « moins de quarante-huit heures chrono » (Mabanckou,
174 2016, p. 292).

175 Le héros se nomme Joseph Gakatuka. Mais durant son enfance et son adolescence, ses proches l'ont affublé du
176 sobriquet de « Charbon », de « Kala », du fait de sa noirceur: Dès ma tendre enfance j'ai porté en mon dedans
177 des tas et des tas de meurtrissures [?] Quand on a vécu ce que j'ai connu, quand on n'a jamais cessé de vous
178 appeler Kala, « Le Charbon », pour vous dire combien elle est sombre, votre peau, ça ouvre en vous un précipice
179 infini. Vous voyez tout à travers votre noirceur. Lugubre que vous devenez. Vous n'avez plus goût à rien. Vous
180 tissez dans votre tête des toiles de toute sorte. Vous y construisez des labyrinthes d'où vous ne parvenez plus à
181 sortir. Où que vous allez; vous avez le sentiment de ne plus être à votre place. Vous vous sentez nul, quoi! C'est
182 ce qui m'est arrivé. Mal aimé, plutôt, pas aimé du tout, indésirable, c'est comme ça que j'étais chez moi, dans
183 ma famille. C'est ma mère qui m'avait surnommé « Le Charbon ». Je ne me rappelle d'ailleurs pas qu'elle m'est
184 jamais appelé autrement. Comme on est toujours à l'affût de toute occasion pour savourer sa mauvaiseté et en
185 jouir, mes frères, mes soeurs, la plupart des gens de ma famille l'imitaient. « Le Charbon »! Je l'ai traîné tout
186 au long de ma scolarité, ce sobriquet. Une souffrance. Mais trois ou quatre ans plus tôt, elles se sont refermées,
187 mes plaies. Enfin, je crois (I, 18-19).

188 On voit dans cette révélation un homme qui s'est longtemps mal senti dans sa peau. Son immigration prolongée
189 est peut-être pour lui une façon de s'affranchir de l'ostracisme subi au sein de sa propre famille. Ce n'est qu'après
190 quinze ans qu'il rend visite à cette famille au milieu de laquelle il s'est senti exclu. D'hésitations en hésitations,
191 c'est finalement sous le conseil et même la pression de sa compagne française qu'il se décide, non de gaité de
192 coeur, à faire une descente en Afrique. Son séjour réveillera ses vieux démons qui vont irrévocablement l'entraîner
193 vers des obsessions et des phobies d'ordre identitaire.

194 V. Ni Blanc ni Noir: La Névrose Identitaire

195 Très tôt, Fanon a compris la nécessité de transcender ce qu'H. K. Bhabha appelle « les mythes narcissiques de la
196 négritude ou de la suprématie blanche » (2007, p. 85). Lorsqu'il écrit, « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc
197 » (F. Fanon, 1952, p.187), il remet en cause les traditionnelles oppositions coloniales Noir/Blanc, Soi/Autre,
198 desquelles découlent le plus souvent des conflits ethno-raciaux et des contrediscours improductifs. Pour avoir
199 longtemps été (et même encore aujourd'hui d'une certaine manière) infériorisé, dévalorisé voire anéanti, le Noir
200 s'est malheureusement laissé prendre au point de croire aux divergences établies par le Blanc. Et la réaction
201 induite se décline en deux attitudes possibles: soit le nègre s'assimile au Blanc en imitant les modèles culturels
202 de ce dernier, soit il se renferme dans une valorisation offensive de sa propre race. Ainsi s'explique par exemple
203 le mouvement de la négritude qui se traduit par la remise en question des valeurs des sociétés occidentales,
204 la protestation contre la politique d'assimilation française et occidentale, l'affirmation de la valeur des cultures
205 noires, la volonté d'obtenir une reconnaissance officielle et véritable des civilisations noires (valeurs culturelles,
206 historiques et spirituelles).

207 Or, selon Fanon, l'une ou l'autre attitude réactionnelle est à proscrire. Pas plus qu'il n'y a de Noir, il n'y a
208 non plus de Blanc. Le but étant de cheminer vers un monde où Blancs et Noirs puissent enfin se reconnaître
209 par la médiation d'une commune entreprise (F. Fanon, 1952, p. 233) Si les autres protagonistes noirs de
210 l'oeuvre croient imiter le Blanc en arborant des tenues voyantes, scintillantes ou en se dépigmentant la peau,
211 le héros par contre est un obsédé des valeurs noires. Tandis qu'il s'affirme noir et fier de l'être, les autres
212 Africains, ses compatriotes usent d'artifices comportementaux, vestimentaires et cosmétiques pour devenir blanc.
213 Ce comportement mimétique et burlesque des semblables du narrateur contrarie ce dernier au point de l'amener
214 à développer une névrose traumatique, obsessionnelle et hystérique de l'identité. Il se jette dans une quête
215 malheureuse, désespérée du sens de l'identité noire. Sa recherche est d'autant plus perdue qu'il bute contre
216 l'incompréhension de ses congénères aux yeux de qui il n'est qu'un « enflammé du cerveau », un « Fou de l'âme
217 noire » (I, 198).

218 Le qualificatif d'« enflammé du cerveau » prend tout son sens au regard de l'irritation qui est la sienne à chaque
219 fois qu'il rencontre un Africain qui s'aliène selon lui ou un Blanc dont le regard lui semble raciste. Le roman
220 est parsemé d'expressions coléreuses employées par le narrateur pour traduire la rage qui bouillonne en lui dès
221 lors qu'il fait face à un semblable altéré ou à un Blanc raciste ou non. Hargne, haine, maux de tête, céphalées,
222 haut-le-coeur, effroi, folie, explosion, mépris, vertige, etc., telles sont les émotions ressenties par ce héros dans un
223 environnement où il perçoit dans tout geste soit de l'assimilation pour ce qui est de ses frères africains, soit du
224 rejet pour ce qui est des Blancs. Il parle de « négation de la couleur », (I, 197), du « néant de la race noire »
225 (I, 197) et affirme que chaque Africain « doit porter le poids d'être noir » (I, 198). C'est un esprit torturé par
226 l'identité et la race noires. Incompris, il finit par se distancer des autres: Que de discours théorique sur l'Afrique
227 ! que des visions fantasques, extravagantes qu'ils ont sur notre réalité, mes compatriotes ou mes amis africains !
228 Je m'en suis convaincu. Et j'en souffre vraiment. Si bien que j'évite de plus en plus leur compagnie (I, 206).

229 Même la pauvre et innocente Sabine, son amoureuse devient l'exutoire de sa colère, « Une représentante, un
230 spécimen de la race blanche » et de sa prétendue supériorité. Leur amour va s'étioler à cause des obsessions de
231 Joseph sur la réalité, l'identité et la souffrance historique des noires. Des banalités, des histoires du quotidien
232 deviennent à ses yeux la preuve de la haine des Blancs contre les Noirs. Au final, il se renferme sur lui-même,

233 passe un séjour dans un hôpital psychiatrique, consulte un psychologue. Et malheureusement, en dépit de son
234 changement apparent, il reste habité par ses démons intérieurs. Le comportement du personnage de Biyaoula est
235 typique des constatations de F. Fanon:

236 Le Noir évolué, esclave du mythe nègre, spontané, cosmique, sent à un moment donné que sa race ne le
237 comprend plus. Ou qu'il ne la comprend plus. Alors il s'en félicite et, développant cette différence, cette
238 incompréhension, cette désharmonie, il y trouve le sens de sa véritable humanité. Ou plus rarement il veut être
239 à son peuple. Et c'est la rage aux lèvres, le coeur au vertige, qu'il s'enfoncé dans le grand trou noir. [?] cette
240 attitude si absolument belle rejette l'actualité et l'avenir au nom d'un passé mystique ??1952, p. 35).

241 Joseph Gakatuka est un personnage atrabilaire, gagné par une profonde colère à l'égard des Blancs pour leur
242 racisme et les Noirs pour leur auto-aliénation, leur mimétisme de l'homme blanc, leur imitation de la manière
243 d'être des Blancs. Ses propos relèvent de la rhétorique des appartenances ou de « l'identité racine » -que
244 critiquait Glissant, dans sa Poétique de la relation (1990), et qui puise, dans une nation ou un pays, sa définition
245 d'une identité somme toute assez monolithique -, destinée à fonder la construction des sociétés postcoloniales
246 sur le mythe de la pureté identitaire. Obnubilé par l'idée d'un authentique passé africain et d'une identité noire
247 spécifique, le personnage de Biyaoula perd de vue l'idéal d'une relation interculturelle entre les peuples, au-delà
248 des particularismes culturels.

249 3 VI. Conclusion

250 Il est clair, au terme de cette réflexion, que le roman de Daniel Biyaoula fait échos aux idées de Franz Fanon. Dans
251 Peau noire, masques blancs, ce psychiatre martiniquais, précurseur, entre autres précurseurs, du postcolonialisme,
252 procède à la déconstruction du préjugé racial autant chez le colonisateur que chez le colonisé. Ce faisant, il dégage
253 des attitudes telles que le ^{1 2 3 4}

¹Dans ce travail, nous nous servons de la version numérique produite par Émilie Tremblay dans le cadre de :
« Les classiques des sciences

²SAPE : Société des ambassadeurs et des personnes élégantes. Lancé par les Congolais de Brazzaville, ce mouvement qui considère l'habit comme une « religion » a été popularisé par les musiciens du Congo démocratique (Papa Wemba, Emeneya Kester, Koffi Olomidé, entre autres).

³Lire : L'Impasse, page 13. Les passages illustratifs du corpus seront ainsi référencés.

⁴© 2019 Global Journals

observait qu'« Il est plus difficile de désagréger un préjugé qu'un atome ».

Le roman de Daniel Biyaoula aborde de

manière illustrative, fictionnelle, bref idéologico-narrative,

les attitudes du Noir face au Blanc, telles qu'elles ont été observées par Fanon. C'est le récit des mésaventures d'un anti-héros, c'est-à-dire un personnage noir africain aux prises avec les questions d'identité qui le taraudent, surtout que ses congénères semblent ne pas en avoir conscience et se comportent en négation d'eux-mêmes. En échos au constat de Fanon, l'oeuvre de Biyaoula décrit des Noirs à Paris qui

Le Noir de même que le Blanc doivent être libérés. « Toute libération unilatérale est imparfaite » (p. 33), martèle le psychiatre martiniquais. Elle serait incomplète dans la mesure où le but est d'en arriver « à rendre possible pour le Noir et le Blanc une saine rencontre » (p. 92), d'hâter l'avènement d'une société sans races ni préjugés, qui est, somme toute, le voeu de toutes les théories postcoloniales contemporaines. C'est ainsi que la Négritude apparaît elle-même incomplète. Car, au-delà de la fierté affichée d'être Nègre, ou de se dresser « face à un monde blanc qui s'est arrogé le droit d'imposer sa civilisation prétendument éclairée à des barbares empêtrés dans les ténèbres de l'obscurantisme » (A. Mabanckou, 2012 p. 45), il faut atteindre, « assumer l'universalisme inhérent à la condition humaine » (F. Fanon, p. 31). Au-delà d'exalter la beauté ou l'âme noire, de glorifier les cultures africaines, de faire prévaloir une certaine authenticité, reste et demeure la question de la construction personnelle de nos sociétés, la problématique de la relation à l'autre. À ce moment, la Négritude ne serait pas un état, mais une se sont fabriqués des masques blancs. Derrière un tel réalisme saisissant, l'ambition est sans doute de désaliéner l'Africain au même titre que Franz Fanon. III. Les Débarqués de Paris ou les Personnages Altérés « Quel est le jeune qui n'ambitionne pas d'aller en France ? » O. Sembène (1962, p. 172-173). Aller à Paris reste et demeure pour beaucoup de jeunes africains au Sud du Sahara un rêve. Dans l'imaginaire du Noir en général et de ces jeunes en particulier, la France (métropolitaine) représente le symbole de la fortune sans coup férir. Autour de la France et de Paris gravite le mythe d'une vie de rêve. Cet état de fait explique ces propos de D. Thomas (2013, p. 181): « La France, et plus particulièrement Paris, continue à disposer du statut mythique dont elle était investie quand elle se trouvait au point ce

descente d'avion, de faire savoir, vestimentairement parlant, qu'ils vivent en Europe, en France, bref qu'ils sont

des L'habille-
ment
Parisiens
».

l'embarquement

Pour atteindre cet objectif, l'ouvrage de Fanon est s

valeurs noires.
Year 2019
30
Volume XIX Issue XII Version I
(A)
Global Journal of Human Social Science -

Figure 2:

254 colonialisme a réussi à bâtir, dans la psyché de l'homme noir, un édifice complexe qui fait que ce dernier
255 s'évertue à devenir blanc pour sortir de la malédiction à laquelle le colon l'a confiné. Le Congolais Daniel
256 Biyaoula reprend les mêmes attitudes dans son roman. Elles y sont abordées sous forme de thèmes permettant
257 à la narration de se faire. L'auteur met en scène des Africains qui se comportent tel que Fanon l'a diagnostiqué
258 dans son ouvrage. Si le héros est un idéologue fumeux, un croyant invétéré du mythe de l'âme noire sous fond
259 de louanges à la négritude, les autres protagonistes sont de parfaits imitateurs superficiels de l'homme blanc,
260 des parisianistes crâneurs, des fidèles de la dépigmentation. L'une et l'autre attitude, fétichisme des origines ou
261 imitation du Blanc, conduisent inévitablement à une impasse sur laquelle Fanon et Biyaoula s'accordent. Car
262 aucune de ses voies n'est favorable à l'afropolitanisme, c'est-à-dire « La conscience de l'imbrication de l'ici et de
263 l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa » (A. Mbembe, 2013, p. 229).

264 .1 Bibliographie

- 265 [Par and Tutu-De-Mukose] , Tumba Par , Tutu-De-Mukose . [http://afrikhepri.org/
266 le-phenomene-de-la-depigmentation-de-la-peau-en-afrique-noire/](http://afrikhepri.org/le-phenomene-de-la-depigmentation-de-la-peau-en-afrique-noire/) (mise en ligne le
267 30 octobre 2015, consultée le 04/04/17 à 5h37)
- 268 [Colonialisme] , Colonialisme . Paris, La Découverte. (immigration et identité au coeur de la littérature afro-
269 française)
- 270 [Biyaoula Daniel et al. ()] , ; Biyaoula Daniel , Paris L'impasse , Présence Africaine . 1996.
- 271 [Aubert and Absurde (ed.) ()] , Nathalie ; Aubert , Absurde . Paul Aron, Denis Saint-Jacques & Alain Viala
272 (s/d (ed.) 2002. Paris, Presses Universitaires de France. (Le Dictionnaire du littéraire)
- 273 [Thomas ()] , Dominic Thomas . 2013. (Noirs d'encre)
- 274 [Afrique des migrations: les échappées de la jeunesse de Douala] , Études. Revue de culture contemporaine ()
275 *Afrique des migrations: les échappées de la jeunesse de Douala* , Études. Revue de culture contemporaine,
276 2002. p. 3965. ROSNY Éric (de (mai)
- 277 [Mbembe Achille ()] 'Essai sur l'imaginaire politique dans l'. Mbembe Achille . *Afrique contemporaine* 2000. (De
278 la postcolonie)
- 279 [Fanon ()] Franz Fanon . *Peau noire, masques blancs*, (Paris, Seuil) 1952.
- 280 [Sembene Ousmane ()] *La Noire de?*, Sembene Ousmane . 1962. Paris, Présence Africaine: Voltaïque.
- 281 [Le and Paris ()] 'Le monde est mon langage'. Le , Fayard Paris . *Bleu Blanc Rouge* 2012. 2016. 1998. Présence
282 Africaine. 2005. 2009. MABANCKOU Alain ; Black Bazar (Verre cassé)
- 283 [Glissant Édouard ()] *Poétique de la relation*, Glissant Édouard . 1990. Paris, Gallimard.
- 284 [Mbembe Achille ()] *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Mbembe Achille . 2010] 2013. Paris,
285 La Découverte.
- 286 [Bhabha ()] *Une théorie postcoloniale*, K Bhabha . 2007. Paris, Payot. (Les lieux de la culture)
- 287 [Vincent ()] Vincent . *La poétique du roman*, (Paris, SEDES) 1997.
- 288 [Dongola Didier ()] « *La sape des milikistes: théâtre de l'artifice et représentation onirique* », *Cahiers d'études
289 africaines*, Dongola Didier . 1999. 153 p. .