
Littérature et société: la dialectique du pouvoir et de la nation dans *La Bible et le Fusil* de Maurice Bandaman

Literature and Society: the Dialectic of Power and Nation in Maurice Bandaman's *La Bible et le Fusil*

ADAMA SAMAKE

Université « Félix Houphouët-Boigny », Abidjan

The advent of globalization has brought into the foreground, with renewed intensity, the concepts of political and national identity. In Africa, this trend has led to an even more important issue: what are the new ways to invent, to promote the expressions of both national and global identities? How to ensure the coexistence of nations in harmony, so that our actions might last in the collective conscience as good political deeds, and not be condemned by the great tribunal of History? In short, how to achieve the modern African Nation, and be thus reborn to History? Maurice Bandaman, through the dialectic of Power and Nation in *La Bible et le Fusil*, shows the necessity of inner harmony resulting from the culture of values and the respect for fundamental freedoms.

Keywords: *literature; society; power; national and political; freedom; history; globalization; alienation.*

Introduction

Le débat portant sur la conceptualisation des bases de la société contemporaine moderne a ceci de fascinant qu'il appelle à l'interrogation de concepts majeurs: Liberté, Histoire, Droit, Peuple, Pouvoir, Nation. Ces deux derniers reviennent particulièrement de manière récurrente, car le thème du Pouvoir dans ses rapports avec la construction de l'identité nationale ou la reconstruction de la Nation renvoie au rapport entre l'homme politique et le peuple. Roger Garaudy affirme, à juste titre: « La politique, c'est l'Histoire en train de se faire » (Garaudy, 1985: 181). Nation et Pouvoir impliquent, par conséquent, une thématique plurielle et complexe qui impose une relecture sémantique diachronique pour une meilleure appréhension du cadre heuristique.

Selon le *Dictionnaire Électronique Wikipedia*¹, Nation vient du latin nascio ou natio qui signifie « naître ». Le terme latin *nation* désigne les petits d'une même portée, et signifie aussi « groupe humain de la même origine ». Wikipedia constate également qu'avant le XVIII^e siècle, « nation est utilisé dans un sens proche de l'étymologie latine ». Ainsi, dans la Bible, « Nation fait allusion aux peuples infidèles et idolâtres, par opposition aux chrétiens ou aux Juifs ». Saint Paul est, de ce fait, appelé « l'apôtre des nations ».

¹<http://www.wikipedia.org/wiki/nation>, consulté le 8 décembre 2012.

Dans l'ancienne Université de Paris, le concept est utilisé pour classer, suivant leur origine, les membres qui la composent. On distingue alors quatre (4) nations: celles de France, de Picardie, de Normandie et de Germanie. En France, au XVIIIème siècle, la Nation adopte une connotation politique dominante. Ainsi, la Révolution Française en fait l'expression politique du peuple, et l'inclut au demeurant, dans la *Déclaration des droits du citoyen* (1789).

Toutefois, en Allemagne, le romantisme et la naissance des universités contribuent à enrichir une autre conception. Celle-ci se base sur une unité de langue, de coutume, d'origine etc. Il n'est question, ni de contrat collectif, comme l'entendait Jean-Jacques Rousseau, encore moins de mélange des peuples. La conceptualisation allemande de la Nation exalte les origines.

Au XIXème siècle, Michelet tente une synthèse de ces deux conceptualisations en reconnaissant l'existence de races mais profondément unifiées en un seul peuple, au fil des siècles. Il s'empresse de constater, avec stupeur, que les principaux processus historiques unifiant les différents peuples sont les guerres et « la Civilisation ».

Au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, le thème de la Nation évoque souvent le nationalisme et rappelle le fascisme et le nazisme. Dans les années 80, il retrouve une certaine légitimité occasionnée par trois facteurs: la construction du marché de l'Europe, la vigueur retrouvée de partis nationalistes d'extrême droite, l'éclatement de l'ex-URSS.

Nous retiendrons le sens moderne, proche de celui de peuple, mais conçu spécifiquement dans ses rapports avec l'État. Ainsi, la Nation est un « groupe humain constituant une communauté politique, établie sur un territoire défini ou un ensemble de territoires définis et personnifiés par une autorité souveraine » (2007: 1672). Dans ce sens, la Nation désigne un peuple ayant l'objectif politique de conserver ou d'instituer un Etat. Or, le terme de l'État est consubstantiel à celui de Pouvoir. Par conséquent, la lutte pour le pouvoir est au cœur de la vie politique.

Les sciences politiques qui portent sur l'étude du Pouvoir élaborent trois approches de celui-ci: le sens substantialiste qui le définit comme une chose qui peut être acquise ou perdue (avoir ou perdre du pouvoir), dilapidée ou accrue; le sens institutionnaliste qui fait allusion aux gouvernants (Etat, gouvernement, administration); et le sens relationnel ou interactionniste qui le considère comme une relation, parce qu'il réside dans la mobilisation des ressources humaines en vue de faire triompher une décision, un point de vue. Ce qui précède autorise à dire que six caractéristiques déterminent le Pouvoir: il peut être entendu comme la faculté de faire quelque chose, l'ascendant, l'emprise, la domination exercés sur une personne ou un groupe d'individus, l'aptitude, la propriété d'une substance ou d'un corps, la forme d'autorité au sein d'un État (législatif, exécutif, judiciaire), l'autorité souveraine, le gouvernement d'un État, c'est-à-dire la puissance politique qui gouverne un État (le pouvoir politique). C'est pourquoi l'identité nationale est au cœur de la question politique. Jacques Chevallier affirme à juste titre:

« La question de l'identité est (...) à mon avis centrale pour les politologues, compte tenu de la notion intrinsèquement politique de phénomènes identitaires: ce qui se joue dans l'identité, ce sont en effet la constitution du lien social, les processus d'intégration sociale, les rapports de domination et de pouvoir. Dès lors, non seulement il est vain de chercher à isoler dans l'identité ce qui relève spécifiquement du politique, mais encore la question de l'identité doit-elle être considérée comme politique par essence » (Chevallier, 1998: 307).

Les phénomènes identitaires impliquent, par conséquent, nécessairement des rapports de pouvoir, de force, de domination¹. Paul Ricœur insiste, au demeurant, sur le fait que le brassage des peuples n'est pas doux; car le principe de la conservation se trouve être, pour la plupart des peuples, la conquête (Ricœur: 1975). Il va plus loin en constatant avec amertume que nous n'avons pas de philosophie de l'Histoire pour résoudre les problèmes de coexistence des peuples.

Face au problème de la perte de la cohésion sociale qui s'avère être « la pathologie de notre époque et la plus grande menace pour la santé de toute démocratie », selon les termes de l'historien

¹L'expression est de Jacques Chevallier.

britannique Tony Judt¹, la mondialisation se présente comme une incitation à la réflexion, un appel à la quête des moyens nécessaires à la coexistence pacifique des peuples. Elle est un processus d'extension planétaire des échanges, d'harmonisation des liens, d'interdépendance entre les peuples. De ce point de vue, la mondialisation culturelle nous renvoie à l'histoire des relations interculturelles.

En Afrique, elle (re) pose le problème de l'aliénation des peuples africains. L'aliénation n'a pas pris fin avec les indépendances. De nouvelles formes de colonisation ont vu le jour: le néo-colonialisme, et dans une certaine mesure la mondialisation. Edouard Glissant le constate: « Cette mondialisation est une espèce de transfert des anciennes oppressions par des nations à des oppressions actuelles par des systèmes imperceptibles, invisibles » (Glissant, 2003: 13). Une vaste problématique se pose donc à l'Afrique: Quelles sont les formes nouvelles à inventer pour favoriser à la fois l'expression des identités nationale, continentale, et mondiale? Comment amorcer la coexistence des peuples, de sorte que nos actes trouvent un écho favorable dans l'Humanité éternelle et ne soient pas condamnés par le grand tribunal de l'Histoire? « Pourquoi la condition des Africains s'est-elle dégradée au fil des ans bien que les Républiques africaines existent en tant que Républiques noires, comme c'est le cas en Haïti depuis deux cents (200) ans? »² En somme, comment favoriser l'émergence de la grande nation africaine, et la reconstruction des micro-nations?

La littérature, moyen d'expression privilégiée des valeurs culturelles et civilisatrices, pose constamment et solutionne bien souvent quelques unes des questions relatives à l'identité nationale et au pouvoir politique. Elle se veut une vaste enquête anthropologique. De ce point de vue, elle peut être considérée comme une science humaine. En effet, « comme l'observation de la réalité, (elle) est avant tout (...) l'étude des luttes et des souffrances des peuples, l'exaltation de leurs joies et de leurs peines, la description de leurs rêves ou leurs échecs, toute la vie multiple, grouillante, épique de centaines et de centaines de millions d'hommes, l'histoire de leurs révoltes, celle de leur accession à une vie plus humaine » (Sainville, 1958: 28). La littérature africaine en général, ivoirienne en particulier, revisite constamment et fictionnellement la conflictualité sociopolitique. Maurice Bandaman est un auteur majeur au sein de cette institution littéraire francophone³. Son œuvre romanesque intitulée *La Bible et le Fusil* (1996) est une représentation fictionnelle de la gestion d'une nation par un pouvoir politique.

Notre étude qui s'articulera sur trois axes, tentera d'y analyser l'aliénation sociopolitique comme facteur de déstabilisation de la nation icksaine, de voir comment la lutte révolutionnaire participe à l'édification de cette même nation dans la société textuelle, et de saisir la quintessence du projet idéologique de ce discours.

L'aliénation sociopolitique, facteur de déstabilisation de la nation icksaine

La trame événementielle de *La Bible et le Fusil* repose essentiellement sur la gestion calamiteuse d'un État qui entraîne la déconstruction d'une famille. Celle-ci a pour chef Ba'a Assazan, personnage collectif parce que leader de l'opposition. La famille de Ba'a vit une tragédie: le père est assassiné, la mère décède des suites d'une morsure de serpent, l'aîné Afitémanou est promu ambassadeur, puis ministre. Mais il devient fou suite au sacrifice rituel de sa fille unique, et perd la vie. Le cadet Abbé Noé est condamné à mort pour avoir tué deux soldats, puis libéré par un groupe rebelle. Mais il s'offre en sacrifice pour la libération du peuple. Le Benjamin Ahika se fait enrôler dans la rébellion, se ressaisit après avoir été récupéré par Balozo, et mène la lutte révolutionnaire.

La société textuelle est donc soutenue par une contradiction antagonique entre un pouvoir dic-

¹Cité par Dominique Strauss Kahn, DG du FMI le 1er Novembre 2010 à Agadir, lors de son allocution portant sur: *Développement humain et répartition des richesses*. Cf. <http://www.imf.org/external/french/np/speech>, consulté le 8 décembre 2012.

²Question fondamentale de Thabo Mbeki formulée le premier (1er) juillet 2003, lors d'un discours à l'Université des Indes Occidentales à Kingston en Jamaïque.

³Il fut Grand prix littéraire d'Afrique noire en 1993 avec son conte romanesque *Le fils-de-la-femme-mâle*.

tatorial et l'opposition. Le pôle principal de cette contradiction est le pouvoir politique représenté par le Grand-frère-président-de-la-République, et le pôle secondaire l'opposition qui est constituée de plusieurs démembrements. Maurice Bandaman se sert de cette famille comme prétexte pour dévoiler la décomposition du *socius*, c'est-à-dire de la Nation. Car « par la constitution de la famille, c'est l'image même de la société tout entière qui est évoquée » (Nkashama, 1979: 42). En d'autres termes, le *sociotexte* est le lieu d'une aliénation politique qui entraîne une fracture sociale dans une République « inconnue » à un moment déterminé, mais incertain.

En effet, l'espace et le temps sont posés dans l'œuvre comme inconnus. Le temps a pour équivalent spatial « la République d'Ikse »: « Tout cela se passait en l'an trois mille moins x (...) » (5). Le « x » du temps est phonétiquement le « iks » ou pour franciser « ikse ». Autrement dit, x = iks = ikse. Toutefois, l'anonymat de l'espace est trahi par des indices textuels comme « CFA » (69), « maquis » (28), « ici en Afrique » (125). On retrouve ainsi les traces d'un pays de l'Afrique francophone. D'autres indices textuels vont préciser cet espace dans le temps. Cette période se place « au début de chaque commencement » (6). Ce dernier (le commencement) fait ici allusion au début des indépendances en Afrique. L'usage du terme *République* sous l'ère du parti unique renvoie à l'Afrique postcoloniale gouvernée par les « pères fondateurs ». Le président Grand-frère-plus-que-patriarche n'affirme t-il pas: « J'ai sorti ce pays de sa caverne préhistorique » (82). La République d'Ikse est donc un espace clos. Noé s'en plaint: « La liberté n'existe nulle part, c'est un leurre » (147). Il confirme la corrélation faite par Guy Ossido Midiohouan (1986) entre « la thèse de l'enfermement et l'évocation récurrente des prisons et autres camps de détention ». En effet, Ikse est un Etat de police où règne de graves atteintes aux libertés politiques. Le président exerce le pouvoir au-delà de ses prérogatives. Son palais (le palais présidentiel) a une forme de trône royal. C'est dire qu'Ikse est une monarchie dominée par l'ivresse du pouvoir et le culte de la personnalité: « Le Grand-frère-plus-que-patriarche avait décidé de transformer son caveau familial en une basilique (...). De mémoire d'homme, aucune construction, dans l'histoire de ce pays, n'aura coûté autant d'argent » (159). L'évocation de Napoléon Bonaparte corrobore nos propos: « Je ne veux ni fusils, ni mitraillettes ! Hurle le président; je veux des arquebuses et des baïonnettes du style Napoléon Bonaparte pour l'exécution historique et post-historique des morts et des enfants-à-naître » (87).

La description fonctionnelle des agents politiques amplifie l'idée de l'égoïsme et de l'égocentrisme. Sachant que trois modalités caractérisent le personnage: le vouloir, le savoir et le pouvoir, (Jouve, 1997: 103) nous ne retiendrons que le président, le chef rebelle et Afitémanou parce qu'ils caractérisent mieux l'aliénation sociopolitique.

Le président a plusieurs qualificatifs. Le narrateur le nomme de ce fait « le président aux noms multiples » (62). Il est « le Grand-frère-président-de-la-République » (61), « le père de la nation », « le Grand-frère-plus-que-patriarche » (62). Ses différents attributs suggèrent la suprématie. Ils sont dominés par des désignations hyperboliques: « plus que », « président adoré ». Les traits d'union entre les différentes composantes du syntagme marquent l'insistance sur cette qualité (la suprématie). Il est obnubilé par la conservation du pouvoir malgré son âge avancé (250 ans). Pour lui, la fin justifie les moyens: « Il a la possibilité de faire tomber la foudre ou de provoquer le tonnerre et les cimes pour engloutir ses adversaires qui veulent lui arracher le pouvoir » (61).

Le chef rebelle est un ancien ministre de son régime. Il avait en charge le ministère délégué aux affaires ordurières. Il fut révoqué pour détournement de deniers publics. Le narrateur le nomme « le leader de l'unité pour la libération et l'établissement de la démocratie en République iksaïne » (69). Son discours est dominé par la récurrence de l'expression « je veux ». Il est donc très exigeant, et égocentrique, se mettant au centre du discours. Il se détermine par son langage guerrier, son caractère hautain, sa suffisance, son orgueil: « Ambassadeur, moi? Vous m'avez bien regardé? Allez! Que les fusils continuent de beugler! » (71). Mieux, « Figurez-vous, sans mon village, le pays n'est rien, donc je mérite la présidence de la République » (70).

Quant à l'agent Afitémanou, son nom est un lexème baoulé¹ qui signifie « Tu ne t'en sortiras point » (16). Il accepte le poste d'ambassadeur, puis de ministre qui lui est proposé, certainement

¹Ethnie de Côte d'Ivoire.

pour soulager sa famille et noyer toute velléité de vengeance qui résulterait de l'assassinat de son père Ba'a Assazan. D'où la discorde entre sa mère Mamie Awlabo et lui. Assoiffé de pouvoir, il effectue un sacrifice rituel qui consiste à tuer sa fille unique, sur injonction d'un marabout, pour avoir un rang politique et social plus élevé.

L'étude de ces trois agents montre que le champ politique est une jungle où tous les appareils d'État servent de paravent au pouvoir du maître; c'est-à-dire au président. Maurice Bandaman crée au demeurant « un ensemble de situations marquées par la violence, le malaise et l'exacerbation des tensions entre une caste de parvenus sans scrupules et la masse parfois réduite à la misère » (Chevrier, 1984: 8). Cette masse (le peuple) ne participe pas au processus démocratique des pouvoirs de l'État et du gouvernement. Ce qui précède autorise à dire que les gouvernants ne sont nullement responsables devant les gouvernés. La liberté de choix n'est pas admise. D'où le refus du multipartisme: « Vous voulez qu'on instaure le multipartisme ici, en Afrique? Mais, c'est la folie, de la bêtise, de la connerie, vous le savez bien! Le multipartisme, c'est la multifolie, la multiconnerie », dit le président (124). Ikse n'est donc pas une démocratie, entendue comme « le pouvoir du peuple, par le peuple, et pour le peuple », selon l'expression d'Abraham Lincoln. Le père de la nation corrobore nos propos en ces termes: « Vous me parlez de démocratie, de multipartisme! Et la démocratie à l'africaine? Et la démocratie par classe d'âge, par le dialogue, par le consensus et la concertation sous l'arbre à palabres autour d'un bon canari de vin de palme? » (124). Un seul parti politique est imposé au peuple: le Parti Démocratique Iksain. Après le coup d'État qui a renversé le président père de la nation, le seul parti autorisé est le Parti Iksain de Démocratie Nationale. La société du roman est entièrement consacrée à la violence répressive, à la lutte, à la contradiction antagonique.

Les Appareils d'État (AE) appartiennent au pouvoir minoritaire bourgeois. Les Appareils Idéologiques d'État (AIE) à savoir la religion, la famille, l'école, la justice sont bâillonnés. Par conséquent, les Appareils Répressifs d'État (ARE): l'armée, la police, la prison... sont en alerte maximale. En effet, si le dynamisme d'une structure politique s'exprime avant tout, dans son appareil législatif, à Ikse, l'Assemblée nationale sombre dans la léthargie; car elle n'est qu'une caisse de résonance qui fait et défait les lois, selon le désir du président. La dérogation spéciale votée pour permettre le mariage d'une fille de dix-huit ans par ce dernier (63) en est l'exemple typique. Le narrateur qualifie alors Ikse de « Yestown », c'est-à-dire la ville de béni oui-oui. Ikse n'est donc pas une République. Car il n'y a ni liberté de l'homme, ni loi impersonnelle, encore moins une gouvernance au service du peuple; toutes choses qui vont à l'encontre de la conceptualisation rousseauienne de la République. C'est le lieu de rappeler que dans son essai intitulé *Du contrat social ou Principes du droit politique*, précisément dans le *Livre I*, chapitre VI, qui a pour titre *Du pacte social*, Jean-Jacques Rousseau définit la République comme suit: « Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables » (1973: 74). Ikse est, au demeurant, en proie à une idéologie autoritaire soutenue par des discours de normalisation et de propagande tels que définis respectivement par les professeurs Séry Bailly: « La normalisation est le fait de se soumettre contre sa volonté ou sous l'emprise d'une idéologie autoritaire, à une norme ou un paradigme donné » (Bailly, 2009: 33), et Kouï Théophile: « La propagande politique, de par son objet même, est une sorte de millénarisme, porteur d'un âge d'or dont l'efficacité repose sur sa duplicité, dans la mesure où, en tant que discours idéologique, elle ne peut exprimer légitimement l'intérêt du groupe que sous une forme qui l'occulte » (Kouï, 2009: 41).

Le champ politique est alors dominé par une posture de perversion de la dialectique et de la rhétorique: le faux, la fraude, le mensonge sont érigés en règles de gestion. Les orateurs sans scrupules ne cherchent pas à convaincre avec la force argumentaire. Ikse se caractérise alors par la destruction et la criminalisation de l'État, la haine de l'autre, le recours au cynisme, à la cupidité et à la vanité, la succession de révolutions de palais, l'enchevêtrement de complots pour éliminer physiquement les opposants. L'aliénation politique entraîne une fracture interne du tissu social qui se présente d'abord sous forme de perte des valeurs morales et spirituelles. La dépravation des mœurs, la prostitution des mineurs, le népotisme, le laxisme: « Quand on n'a personne pour vous soutenir, on ne peut rien réussir dans ce pays » (105). La religion devient l'opium du peuple comme

le disait Karl Marx. Nonobstant les exactions et les antagonismes, « comme si on n'en avait pas assez de la bêtise, le clergé de la République d'Ikse prit l'historique initiative d'organiser des messes d'action de grâce, pour célébrer et la paix, et la résurrection du Plus-que-patriarche » (133). La religion devient alors un moyen de « justification transcendante des injustices sociales » (Calvez, 1956: 40).

La perte des valeurs morales et spirituelles entraîne nécessairement le bouleversement de l'ordre social: absence de libertés – judiciaire (arrestations, détentions, jugements arbitraires), personnelle (aucune liberté d'expression, d'opinion), économique (prélèvement abusif des taxes municipales au marché). Le syndicalisme devient un crime de lèse majesté: la marche pacifique des étudiants pour revendiquer de meilleures conditions de travail est réprimée dans le sang, sur injonction du président, par la milice présidentielle. Les atteintes à l'intégrité corporelle et à la tranquillité des personnes sont régulières. Le narrateur les résume en ces mots: « Tout le monde sait, hein! Que, sous tous les cieus, les singes pour ne pas dire les ânes ou les hommes, qui croient leur queue assez longue pour narguer le pouvoir politique et faire régner sur sa crête la menace de façon permanente, ne méritent qu'une seule chose: la mort! » (5). Cette écriture de la violence est soutenue également par la violence de l'écriture: le mélange des genres (conte, poésie, épopée...), et des niveaux de langues (médian, familier, argotique):

*« Afitémanou sortit bousculant en la vieille prostituée qui tenta encore de le retenir.
 – Missé-là, c'est missant hein ! dit-elle, désespérée pendant qu'Afitémanou s'approcha d'une autre prostituée, plus jeune celle-là. Mais la jeune femme refusa de le laisser entrer dans sa chambre.
 – Pati ! Retourner chez grand'sœur là-bas. Si je travaillé avè toi, c'est pas bon. Elle va fait moi gros palabre.
 – Mais c'est con, tout cela !
 – Ah ! A chez nous ici, c'est la loi, hein. Quand tu rentré chez un de nous, tu travaillé d'abord avant tu vas sorti.
 Afitémanou grogna et cracha. Il se fanfila derrière les baraques, réapparut dans la rue, rouspétant:
 – Maudit sexe ! Pourquoi ne restes-tu pas tranquille? » (34)*

La violence est aussi exprimée par le discours de l'excès (l'épopée de Sunjata Kéïta, le merveilleux à travers la cité des morts), et un sociolecte de guerre: rébellion, armée, sang, chaos, conflits, milice, militaire, colonel, commandant, cadavre, sanguinaire, incinéré, brasier, envahir, oppression, liberté, droit.

La Bible et le Fusil se présente alors comme un roman de la paralysie morale, de la fracture politique, de la dislocation sociale. Mais aussi et surtout de la lutte révolutionnaire.

La lutte révolutionnaire, ferment d'édification de la nation

La société textuelle de *La Bible et le Fusil* dévoile une stratégie de résistance et de lutte contre la déconstruction de la Nation. Cette lutte est révolutionnaire. Toutefois, la révolution est un concept polysémique qui nécessite une précision sémantique. En effet, trois mythes soutiennent la littérature révolutionnaire: les mythes de Prométhée à l'assaut du ciel, du Réveil appelé également mythe de la Belle endormie ou de la Belle au bois dormant, et le mythe du Phénix. Le mythe du Réveil concerne le peuple qui, ayant pris conscience de son pouvoir après de longs moments de domination, se met en marche pour revendiquer ses droits. Il dévoile au demeurant, le peuple en pleine action révolutionnaire. Les mythes de Prométhée et du Phénix permettent d'appréhender l'action révolutionnaire, non seulement dans sa manifestation, mais aussi et surtout dans sa préparation. Ils permettent ainsi de cerner le processus révolutionnaire. Ils enseignent que le premier caractère du révolutionnaire est l'optimisme.

Phénix devient le maître d'Achille après avoir subi la malédiction paternelle. Il fut privé de descendance et rendu aveugle, pour avoir dérobé à son père sa meilleure concubine, à l'instigation de sa mère. Ovide confirme cette idée en montrant Phénix bâtissant son nid parmi les parfums pour y mourir, après cinq cents ans de vie; mais aussi en le montrant renaître de ses cendres. L'idée de révolution dans la révolution qui consiste à tuer en soi le vieil homme pour prétendre renaître part de là. Elle suppose l'auto-engendrement; car le salut n'est qu'en nous, et la quête en est le but. Le mythe du Phénix soutient donc l'idée qu'il faut éteindre le feu qui était en nous précédemment pour

le rallumer de ses cendres. D'où la liaison étroite avec le mythe de Prométhée qui se présente comme un mythe du feu.

C'est le lieu de dire que le mythe de Prométhée est le mythe premier dans l'acte révolutionnaire, parce que toute révolution suppose d'abord une prise de conscience. Il faut allumer le feu du savoir, pour appréhender les contours d'une situation avant de poser l'acte qui consiste à son reniement. À partir de l'investigation d'Hésiode qui en avait fait le centre de sa réflexion, nous retenons que Prométhée apparaît comme un double médiateur: par l'invention du sacrifice, il distingue l'humain du divin; par le don du feu, il arrache l'humanité de la vie sauvage, c'est-à-dire l'homme de l'animal.

Le point saillant qui relie ces deux actes – que nous retenons donc en ce sens qu'il demeure l'essence de toute révolution – reste l'idée de rupture. Aussi, le révolutionnaire est-il qualifié d'homme rénové. Jean-François Réveil affirme à juste titre: « Qui dit révolution dit, par définition, événement neuf n'ayant encore jamais eu lieu, survenant selon des voies autres que les canaux historiques connus. La matière première et la première réussite de l'esprit de la révolution est la capacité d'innover » (Réveil, 1970: 137). Pour le *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures* (1985 : 747), au sens noble du terme, le révolutionnaire crée un changement et envisage des rapports nouveaux entre les races et les différentes couches sociales. Aussi retenons-nous la définition de Maximilien de Robespierre: « La révolution, c'est la guerre de la liberté contre ses ennemis »¹.

La Bible et le Fusil montre l'émergence de « l'homme révolté » au sens de Albert Camus, dans la Nation iksaine. Cette édification de la conscience libre se fait par l'entremise de plusieurs agents sociaux. La lutte révolutionnaire se présente alors sous plusieurs formes: d'abord sous forme armée. Une rébellion dirigée par un ex-ministre du président « père de la nation » se nomme « unité pour la libération et l'établissement de la démocratie en République iksaine ». La description de son leader mentionnée plus haut autorise à dire que c'est un mouvement anarchiste, assoiffé de pouvoir personnel. Il ne lutte donc pas en réalité pour la libération du peuple. Le second groupe est le GALD: Groupe d'Action pour la Liberté et la Démocratie. Il est constitué d'intellectuels, d'ouvriers, de syndicalistes et de paysans. C'est un mouvement populaire créé par « des avocats, des prêtres, des femmes, et des hommes angoissés par la vie sociale et politique (...) et par la menace d'une guerre civile certaine » (148). Monika, qui est un membre actif, s'empresse de préciser ses objectifs: « Notre objectif est d'exercer des pressions sur le gouvernement afin que cesse la terreur et naisse l'heure où l'on parlera sans craindre d'être exécuté ou de voir sa promotion sociale et professionnelle compromise » (148).

Cette forme de lutte rime avec la marche de protestation pacifique des étudiants parmi lesquels Moya et Ahika occupent une place de choix. En effet, ceux-ci ont une conscience critique élevée. Ahika affirme vouloir se battre pour la construction d'une société de justice avec « la parole (qui) est un sabre quand elle dit juste et vrai » (156), et non avec le sabre. Ahika est optimiste au même titre que Moya. Mais il subit un auto-engendrement avec l'aide de Moya qui arrive à le convaincre du fait qu'il ne faut pas tuer l'homme, mais l'injustice en l'homme. Elle affirme: « Moi aussi, je veux combattre pour un peu plus de justice et d'égalité entre les hommes de mon pays et du reste du monde. Mais pas avec le feu car je ferai répandre le sang d'innocents qui, à leur tour, me haïront comme ceux que toi et moi haïssons aujourd'hui » (99). Cette seconde forme de lutte pour la liberté a pour arme l'amour, la liberté, la justice, le savoir, les valeurs bibliques; c'est-à-dire la culture des valeurs. C'est pourquoi, Monika remet une Bible à l'Abbé Noé, lui enseigne que: « Ce qu'il faut éviter, c'est le dessèchement gratuit du sang versé », et délimite les contours de ce que son mouvement entend par la révolution, pour éviter tout amalgame:

« La révolution? Oh ! Nous n'aimons pas beaucoup ce mot: il est tellement galvaudé qu'il se dévalorise. (...) Notre révolution est le chant des enfants, des mendians, des paralytiques qui se pavanent dans nos rues en interrogeant le ciel de leurs regards qui ont la fureur d'un incendie. Intellectuels, ouvriers, syndicalistes et paysans ont joint leurs poings et uni leur cœur pour déplacer la montagne séculaire dressée sur le splendide chemin de leur liberté » (149).

¹Maximilien (de Robespierre), « Rapport à la Convention nationale sur les principes du gouvernement révolutionnaire le 25 Décembre 1793 », <http://membres.multimania.fr/discours/gouvernementrevolutionnaire.html>, consulté le 26 février 2010.

La Nation et la liberté ne peuvent s'obtenir par la destruction physique, mais par le raffermissement de la conscience libre, le savoir, la culture des valeurs qui soutiennent le changement, et de la non-violence, la conversion des citoyens égarés. L'Abbé Noé rend sa soutane à l'Archevêque corrompu pour dénoncer le silence coupable de l'Église sur les crimes, puis s'offre en sacrifice pour espérer un lendemain meilleur pour le peuple. Ahika et Moya prennent un bain rituel pour se laver de toute souillure due à l'élimination physique de leur bourreau: « Rinçons nous du sang impur qui a rougi nos mains. Ils s'enfoncèrent dans les profondeurs de la rivière. Tout y était jaune, jaune comme un monde naissant du jaune de son œuf » (182). La couleur jaune, dans ce contexte, est la couleur du soleil, du savoir, de la lumière, de la vérité. Raison pour laquelle Balozo (le père de Moya) ancien opposant au régime, aime à citer Martin Luther King comme exemple, pour orienter, canaliser la fureur du jeune Ahika assoiffé de vengeance:

„Dès ce soir, j'entreprendrai de te parler d'un homme, l'un des plus grands que le monde ait enfantés, un homme qui, sans feu ni flèche, fit marcher des montagnes: Martin Luther King. C'est de son esprit qu'a surgi cette pensée qui doit éclairer l'humanité, une pensée bien profonde: « Rendre haine pour haine multiplie la haine, la violence multiplie la violence ». » (78)

L'édification d'une Nation exige la résistance à l'autoritarisme, certes. Toutefois, elle doit se faire dans la justice, entendue comme « l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi »¹. « Les mains sales » (Sartre: 1948) ne favorisent pas la cohésion sociale. Aussi, le nouvel Archevêque et l'Imam refusent-ils la soi-disant marche de soutien au peuple, organisée par le dictateur président. Le discours social dans le texte fait l'apologie des principes religieux comme source d'une véritable arme de combat contre la déconstruction sociale. Il y valorise, par conséquent, une théologie de la révolution, raison pour laquelle l'Abbé Noé, en rendant sa soutane, refuse d'en faire autant pour la Bible quand l'Archevêque le lui demande: « Non, je ne vous la donnerai pas. Je la tiendrai toujours dans la main gauche pour pouvoir, chaque fois, la poser sur ma poitrine, du côté où mon cœur bat. » (136)

La concorde intérieure, sociale de la nation

« Parler, ce n'est pas seulement exprimer l'identité de sa personne individuelle. C'est aussi s'inscrire dans la mémoire de la communauté et inscrire la mémoire de la communauté dans la des hommes » (Mémel-Foté, 2006: 46). Maurice Bandaman inscrit son œuvre dans la droite ligne de ce postulat. Son discours idéologique se détermine comme « un instrument de libération collective, de sortie de soi vers les autres ». Il veut « espérer et entonner le chant de renaissance de la fraternité retrouvée entre les hommes ».

L'écriture est entièrement placée sous le sceau de la dénonciation, de la fracture politique en Afrique qui entraîne une fragmentation de la Nation. Aussi, lève-t-elle toute équivoque dès l'abord du paratexte. En effet, si le titre se présente sous forme d'une métaphore antithétique, l'épigraphe donne ouvertement à prendre connaissance de la quintessence du projet idéologique de l'œuvre. Il s'agit d'une citation de Martin Gay tirée de son essai *Vivre debout*: « Toute société, si les individus ne lui résistent pas, tend à devenir totalitaire. Il y a des totalitarismes qui sourient et dont on ne mesure pas la force de pression, insidieuse plutôt que brutale » (Gay, 1997: 40).

En d'autres termes, la construction du sociotexte est vouée à la lutte contre l'autoritarisme par le dévoilement de ses méthodes; et donc par la conscientisation. L'échec du Grand-frère-président-plus-que-patriarche et de la rébellion montre que les dictateurs et leurs valets ne pourront jamais venir à bout des peuples, quelles que soient les souffrances que ceux-ci endureront. Car comme le disait Pablo Neruda, « ils pourront couper toutes les fleurs, mais jamais ils ne seront les maîtres du printemps ». Mieux, il enseigne qu'il est nécessaire de donner au peuple le pouvoir de participer au processus de contrôle démocratique de l'État et des gouvernants. Parce que, pour suivre la maxime universelle formulée par François Mitterrand en 1981 devant le monument aux morts de la révolution mexicaine, « L'Histoire qui passe donnera raison au droit qui reste ».

La guerre contre le président *père de la nation* démontre que la construction, la consolidation d'une Nation exigent l'amour, la justice, la liberté: préalable à la concorde intérieure. Ce que confirme

¹Jean-Jacques Rousseau cité par Séry Bailly dans *Écrits pour la démocratie*, Abidjan: CERAP, 2009 : 206.

Julien Freund: „Les pays qui n’arrivent pas à trouver la concorde intérieure sont sans cesse le théâtre de coups d’État, de « révolution » et de puschs” (Freund, 1965: 51). Maurice Bandaman s’inscrit, par conséquent, dans la continuité d’écrivains tels que Sony Labou Tansi, dans *La vie et demie* (1979), Ahmadou Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) qui mènent à travers ces œuvres respectives « une réflexion profonde sur l’une des plus grandes aspirations sociopolitiques des Africains et de l’homme: la liberté » (Kouamé, 2001: 182).

Toutefois, la grande innovation de Maurice Bandaman consiste à renforcer le tissu de l’imaginaire en tentant de concilier la rationalité de l’exercice du pouvoir à l’irrationnel des principes spirituels. D’où le titre *La Bible et le Fusil*. La conjonction de coordination « et » participe de cette entreprise. Une Nation ne se construit pas sans amour: socle de la pratique religieuse. Mais elle nécessite également le feu du savoir, le discernement, la prise de conscience, une conscience révoltée mais obnubilée par les valeurs cardinales et les libertés fondamentales: les libertés judiciaire, politique, économique, individuelle. Ici le canon ne tonne pas; car la Nation ne réside pas dans la *culture de l’inbumain*¹. Aussi, de grands libérateurs sont-ils évoqués pour soutenir la trame événementielle: Jeanne d’Arc, Sunjata Kéïta, Martin Luther King. Ces derniers sont des modèles de la vie en communauté: l’entente, la non-violence, la défense de valeurs cardinales, la disponibilité, l’ouverture à l’autre. Pierre Bigo soutient à juste titre que la définition de la liberté que suggère la foi est « une ouverture à l’autre dans la réciprocité » (Bigo, 1974: 94).

Le discours de Maurice Bandaman est, par conséquent, un désir de transformation des micro-nations africaines en une entité harmonieuse, de sorte que la diversité soit génératrice des atouts nécessaires au développement. Il véhicule l’idée de l’usage de la force émotionnelle pour mobiliser le peuple, parce que les idéologies religieuses pénètrent profondément les classes africaines. Bandaman préconise donc une nouvelle éducation religieuse. La religion ne doit pas être l’émanation d’une idéologie égocentrique. Elle doit valoriser la solidarité et la fraternité qui l’incarnent, en tenant compte des aspirations profondes des peuples. En somme, *La Bible et le Fusil* confirme la remarque de Paul Ricoeur qui montre que la fiction peut être justement la mesure de sa fonction libératrice: « S’il est vrai qu’une des fonctions de la fiction, mêlée à l’histoire est de libérer rétrospectivement certaines possibilités non effectuées du passé historique, c’est à la faveur de son caractère quasi historique que la fiction elle-même peut exercer après coup sa fonction libératrice » (Ricoeur, 1985: 346-347).

Conclusion

La Bible et le Fusil de Maurice Bandaman jouit de toute valeur d’un témoignage sur la Nation africaine post-indépendante. Elle montre comment la mauvaise gestion du pouvoir politique entraîne la déconstruction de la Nation. En outre, elle suggère la nécessité de « créer les instruments de l’espoir, du retour à soi, de la maîtrise de son espace qui est facteur de liberté ». Cette nécessité de mobilisation du capital humain est un message d’existence et de coexistence. L’existence veut dire ici nécessité de reconnaissance, la coexistence est désir de partage et d’égalité.

En d’autres termes, pour que la Nation africaine arrive à « grimper sur les flancs de la colline du commandement », il faut que les actes des gouvernants et du peuple trouvent un écho favorable dans l’humanité éternelle, en s’inscrivant dans le projet d’un monde naissant, meilleur. Pour favoriser l’existence pleine de nos peuples, nous devons rationaliser d’avantage nos actes, les décomplexer, les éloigner des ghettos de l’esprit que sont le radicalisme et l’orthodoxie.

Éviter les dangers d’une persécution de la vérité historique, et d’une fragmentation de l’identité nationale, donner aux hommes la maîtrise de leur société et de leur Histoire, exigent le passage des données incohérentes à un ordre intelligible. L’on comprend dès lors pourquoi le professeur Pierre N’da, analysant l’écriture de Bandaman, soutient: « Écrire, c’est non seulement créer, mais aussi crier, se dire, s’engager; c’est un geste de liberté et de libération qui ne peut s’accommoder de règles rigides, figées et frustrantes, de canons sacrés et intangibles, de carcans dogmatiques et étouffants. » (N’da, 2006: 72)

¹L’expression est de Hélé Béji.

BIBLIOGRAPHIE:

- *** *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*, tome I, Paris : Librairie Larousse, 1985.
- *** *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, Paris: Nouvelle édition millésime, 2007.
- BAILLY, Séry, *Écrits pour la Démocratie*, Abidjan: Editions du CERAP, 2009.
- BAILLY, Séry, « L'Art et la politique entre normalisation et liberté », in *Revue de Littérature et d'Esthétique Négro-africaines*, Actes du colloque avec Table-ronde sur *Esthétique et politique: de la laideur à la beauté*, Abidjan: EDUCI, 2009.
- BANDAMAN, Maurice, *La Bible et le fusil*, Abidjan: CEDA, 1996.
- BIGO, Pierre, *L'église et la révolution du tiers monde*, Paris: PUF, 1974.
- CHEVALLIER, Jacques, « L'identité politique: un enjeu de pouvoir », in Jean Claude RUANO-BORBALAN (coord.), *L'identité: l'individu, le groupe, la société*, Auxerre: Editions Sociales, 1998, pp. 307-311.
- CHEVRIER, Jacques, *Littérature nègre*, Paris: Armand Colin, 1984.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951.
- FREUND, Julien, *Qu'est-ce que la politique*, Paris: Seuil, 1965.
- CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris: Seuil, 1956.
- CHATELET, François, *La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*, Paris: UGE, 1974.
- GARAUDY, Roger, *Biographie du XXème siècle*, Paris: Tougui, 1985.
- GAY, Martin, *Vivre debout*, Paris: Pocket, 1997.
- GLISSANT, Edouard, « Migrations et Mondialité », in *Africultures*, n° 54, janvier-mars 2003, Paris: L'Harmattan, pp. 7-17.
- JOUVENEL, Bertrand de, *Du pouvoir: histoire naturelle de sa croissance*, Paris: Hachette, 1972.
- KOUAME, Kouamé, « Sony Labou Tansi et le problème de la liberté: l'exemple de *La vie et demie* » in *EN-QUÊTE*, n° 8, Abidjan: PUCI, 2001, pp. 168-186.
- KOUI, Théophile, « Esthétique et propagande politique: l'art du mensonge », in *Revue de Littérature et d'Esthétique Négro-africaines*, Actes du colloque avec Table-ronde sur *Esthétique et politique: de la laideur à la beauté*, Abidjan: EDUCI, 2009.
- KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris: Seuil, 1998.
- LAB'OU, Tansi Sony, *La vie et demie*, Paris: Seuil, 1979.
- MEMEL-FOTE, Harris, *Eslavage, traite et Droits de l'homme en Côte d'Ivoire de l'époque précoloniale à nos jours*, Abidjan: CERAP, 2006.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris: L'Harmattan, 1986.
- N'DA, Pierre, « Le roman africain moderne: Pratiques discursives et stratégies d'une écriture novatrice. L'exemple de Maurice Bandaman », in *Ethiopiennes*, n° 77, Dakar: Fondation Léopold Sédar Senghor, 2ème semestre, 2006.
- NKASHAMA, Pius Ngandu, *La littérature africaine écrite*, Issy les Moulineaux: Saint Paul, 1979.
- REVEIL, Jean François, *Ni Marx ni Jésus*, Paris: Robert Laffont, 1970.
- RICOEUR, Paul, *Les cultures et le temps*, Paris: Payot, 1975.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome III, Le temps raconté, Paris: Seuil, 1985.
- ROBESPIERRE, Maximilien de, « Rapport à la Convention nationale sur les principes du gouvernement révolutionnaire le 25 Décembre 1793 », <http://membres.multimania.fr/discours/gouvernement-revolutionnaire.html>, consulté le 26 février 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris: UGE, 1973.
- SAINVILLE, Léopold, « À propos du débat autour des conditions d'un roman national chez les Noirs » in *Présence Africaine*, Paris: Présence Africaine, XVIII – XIX, 1958.
- SARTRE, Jean Paul, *Les mains sales*, Paris: Gallimard, 1948.
- STRAUSS KAHN, Dominique, « Développement humain et répartition des richesses », <http://www.imf.org/external/french/np/speech>, consulté le 8 décembre 2012.
- SAINT-JUST, Louis Antoine de, *Théorie politique (textes établis et commentés par Alain Lienard)*, Paris: Seuil, 1976.