

Daniela Ćurko*
Faculté de Philosophie
Université de Zadar

UDK 39:821.133.1-31.09 Kourouma A.
DOI: 10.19090/gff.v50i3.2607
ORCID: 0009-0005-8777-0415

LA PENSÉE MYTHIQUE DANS *LES SOLEILS DES INDÉPENDANCES* D'AHMADOU KOUROUMA

Résumé : L'article propose une approche du roman de Kourouma basée sur l'anthropologie religieuse et la sociologie. L'auteur démontre d'abord que le thème de la stérilité de Fama, roi vieillissant, ainsi que celui de la grande misère de son pays de Horodougou sont reliés, et s'enracinent dans la croyance que l'impotence du vieux roi cause l'infertilité et le malheur de son pays.

Ensuite, l'auteur analyse comment la pensée mythique structure l'espace du roman. Pour Fama, le Horodougou, son pays natal est l'espace sacré, puisqu'il y a un lien mystique entre la communauté et son territoire que ses membres considèrent comme sacré. La traversée du pont frontalier à la fin du roman représente le passage du seuil et s'inscrit dans des rites de passage du territoire marquant l'entrée dans l'espace sacré, les caïmans sacrés ayant la fonction de gardiens du seuil. Le dernier chapitre narre la fin de l'initiation de Fama, avec son changement de statut, de l'impur en pur, d'un pique-assiette miséreux et méprisable appartenant aux « vautours », au mourant qui serait « un grand chef ». Toutefois, tout en nous plongeant, par son réalisme magique, dans un monde où règne la pensée mythique, Kourouma en prend ses distances par le rire.

Mots-clés : Kourouma, l'anthropologie religieuse, la sociologie des religions, le roi vieillissant, la stérilité du pays, passage du seuil

INTRODUCTION

Ayant été refusé par des éditeurs en France, parce qu'il dépassait à l'époque l'horizon d'attente¹ en raison de son langage très particulier, caractérisé par la « malinkisation du français » (Delas, 2017 : 241), le roman *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma² sera d'abord publié par les Presses

* dcurko@unizd.hr

¹ Nous avons recours au terme de Hans Robert Jauss (cf. 1978 : 53-54).

² Ahmadou Kourouma est romancier et dramaturge malinké, né en Guinée en 1927. Élevé par son oncle paternel en Côte d'Ivoire où il est scolarisé, il fait d'abord ses études à l'École technique supérieure à Bamako, au Mali, puis suit des études de mathématiques à l'Institut actuaire à Lyon. Ses études terminées, il travaille comme actuaire à Paris. La Côte d'Ivoire devenue indépendante en 1960, il rentre au pays pour assumer la charge de

Universitaires de Montréal. Ce qui avait surtout surpris les éditeurs de l'hexagone, c'était, comme le démontre Daniel Delas, le parti pris de Kourouma de traduire littéralement les proverbes et les expressions idiomatiques de la langue malinké (2017 : 106-115), et, comme l'a souligné Jean Derive (2017 : 97-130), d'avoir recours au substrat linguistique malinké, et notamment au lexique et aux anthroponymes de la culture mandingue. La raison de ce choix du romancier était de traduire, par une langue innovante et novatrice, les croyances religieuses et les valeurs de son peuple, les Malinkés, et de nous plonger ainsi dans la pensée mythique qui est encore en partie celle de son peuple africain. Rappelons que le peuple Malinké occupe le territoire qui s'est trouvé divisé entre la Côte d'Ivoire et la Guinée, ou, pour le dire en empruntant les toponymes fictifs, comiques et fantaisistes de ce roman, entre la Côte des Ébènes et la République populaire de Nikinai.

Dans notre étude nous avons adopté une approche interdisciplinaire, en nous appuyant principalement sur *Le Rameau d'or* de James Frazer (2002), sur les ouvrages des philosophes comme Lucien Lévy-Bruhl (1931 ; 1963 ; 2010) et Ernst Cassirer (1972), des anthropologues (Van Gennep, 1960), des sociologues (Durkheim, 2008), et des historiens des religions (Caillouis, 1950). L'hypothèse de notre intervention est, d'abord, de démontrer que la vision que nous donne le romancier de la pensée mythique et des croyances religieuses de son peuple, correspond aux conclusions des recherches scientifiques ou des réflexions philosophiques concernant la pensée mythique en général et les croyances relatives au totémisme. Ensuite, nous verrons que, par l'humour, Kourouma prend ses distances avec nombre de ces croyances.

directeur adjoint de la Caisse de retraite et de prévoyance sociale, fonction à laquelle il a été nommé par le premier président de la République Félix Houphouët-Boigny. Accusé d'un complot contre le président en 1963, Kourouma est arrêté, puis mis en liberté sans procès. Après sa libération, il quitte la Côte d'Ivoire pour travailler comme assureur en Algérie, puis en France, puis retourne en Côte d'Ivoire, et travaille ensuite au Cameroun. L'écrivain vit de nouveau en France depuis 2000 jusqu'à sa mort en 2003. Son roman *Les Soleils des Indépendances* qui porte la charge contre le régime politique est considéré à la fois comme son chef-d'œuvre et comme un des romans des plus importants écrits en langue française en Afrique subsaharienne.

Kourouma a obtenu le prix Renaudot pour le roman *Allah n'est pas obligé* en 2000, et, la même année, le prix Jean Giono pour l'ensemble de son œuvre (cf. Alcény Barry-Ouédraogo, 2013 : 11-36).

LA STÉRILITE DU VIEUX SOUVERAIN ET LA MISÈRE DU PAYS

La stérilité du vieux prince Fama est le thème central du roman. Le personnage principal, dernier descendant de la dynastie princière des Doumbouya, qui avait régné à Togobala dans la province de Horodougou avant la colonisation, n'avait toujours pas d'enfants après vingt ans de mariage avec Salimata. Convaincu de la stérilité de son épouse, Fama prit d'autres femmes pour avoir des enfants, mais en vain : il resta sans enfants. Dans le monologue intérieur de Salimata, le lecteur apprend que Fama ne peut plus lui faire l'amour, à cause de son âge – ce qui est l'interprétation de Salimata. Toutefois, selon Fama, la raison est autre : il est rebuté à cause des danses frénétiques que Salimata danse avant de se coucher, dans l'espoir de rester enceinte. Au cours de ses danses, la jeune femme fait brûler des herbes malodorantes dont les odeurs la rendent indésirable à Fama, la privant de la « senteur de goyave verte » (Kourouma, 1970 : 20) qu'il adorait.

Vers la même époque, les affaires de Fama commencèrent à périliter : jadis un grand commerçant, comme tous les Dioulas, Fama n'avait plus de succès en affaires. Alors il s'intéressa à la politique : c'était au début de la lutte de l'Indépendance. Et, par le procédé de la focalisation interne, le narrateur nous présente ainsi les pensées du Fama vieillissant, et le triste bilan que fait le personnage des dernières années de sa vie à la capitale : « Fama devait prier pour détourner, écarter une vie semblable à une journée à l'après-midi pluvieux. Une vie qui se mourait, se consumait dans la pauvreté, la stérilité, l'Indépendance et le parti unique ! » (*Ibid.* : 30-31)

Or, la stérilité personnelle du prince Fama se doubla de la stérilité de tout son pays natal : lors de son premier retour à Togobala, pour les funérailles de son cousin Lacina, après vingt ans d'absence et de vie dans la capitale, Fama retrouve un village méconnaissable, tout en ruines, accablé de misère, au-dessus duquel planent les vautours. Le baobab du marché, repère des habitants, a séché. Presque plus d'adultes valides – il n'y a plus que des vieillards et des enfants faméliques. Dans la description de Togobala nous remarquons les isotopies de la sécheresse et de la décrépitude :

Entre les ruines de ce qui avait été des concessions, des ordures et des herbes que les bêtes avaient broutées, le feu brûlées et l'harmattan léchées. De la marmaille échappée des cases convergeait vers la camionnette en criant : « Mobili ! », en titubant sur des jambes de tiges de mil et en balançant de petites gourdes de ventres poussiéreux. Fama songea à des petits varans pleins. Enfin un repère ! Fama reconnut le baobab du marché. Il avait peiné, était décrépiti lui aussi, le tronc cendré et lacéré, il lançait des branches nues, lépreuses vers le ciel sec, un ciel hanté par le

soleil d'harmattan et par les vols des vautours à l'affût des charognes et des laissées des habitants se soulageant derrière des cases. (*Ibid.* : 103).

La croyance que la vieillesse et l'impuissance conséquente du roi provoque la stérilité et le malheur de tout un pays est récurrente chez un nombre considérable de peuples anciens,³ ainsi que chez de nombreuses peuplades et tribus d'Afrique moderne, comme le souligne James Frazer dans *Le Rameau d'or* (2002), et à sa suite Lucien Lévy-Bruhl (2010). Selon Lévy-Bruhl, cela provient du statut et de la fonction que la pensée mythique donne au souverain et à la personne de chef en général : « Le chef est l'intermédiaire obligé entre le groupe social et les puissances du monde invisible de qui dépend la fertilité du sol et des végétaux » (Lévy-Bruhl, 2010 : 465). Puisque tout dépend de l'homme-dieu incarné, la prospérité et les calamités, il doit être tué dès qu'il montre le moindre signe de vieillissement, donc avant qu'il soit affaibli par l'âge et la maladie. On le tue donc alors qu'il est encore dans la force de l'âge (Frazer, 2002 : 169), car attendre trop longtemps serait trop risqué pour la prospérité de son peuple, puisque la fertilité de la terre et la prospérité en général dépend de sa force et sa vitalité. Le meurtre du roi – ou d'une victime de substitution⁴ –, est donc nécessaire pour que la prospérité du pays soit assurée. Sa mort, suivie de la résurrection en un autre, plus jeune et valide, assure seule la richesse de son peuple. Remarquons ici que chez ces peuples, le roi exerce également la fonction sacerdotale.⁵

Ajoutons que pour la pensée mythique, le semblable produit le semblable : c'est sur cette croyance que sont fondés par exemple les rites mimétiques (cf. Durkheim, 2008 : 386-391). Un vieux souverain infirme et impuissant, ne peut donner que l'infertilité aux terres de son royaume.

Kourouma reprend l'ancienne croyance que l'infirmité, la vieillesse et

³ Et notamment en Inde, en ancien Egypte, au Mexique et chez les Incas au Pérou (cf. Frazer, 2002 : Partie I.3).

⁴ Dans son analyse de la problématique du sacrifice, René Girard note que la victime sacrificielle ou émissaire peut être remplacée par une victime de substitution. Voir Girard, 1972 : 25-60.

⁵ Rappelons que selon l'idéologie trifonctionnelle exposée par Georges Dumézil dans son étude des épopées indo-européennes, intitulée *Mythe et épopée II*, le roi y avait trois fonctions – il était héros, roi et sorcier. Joël H. Grisward, auteur de l'Introduction de l'ouvrage de Dumézil dans la collection « Quarto », souligne que d'après Dumézil, la fonction sacerdotale fait partie des prérogatives du roi : « Resté longtemps problématique, le statut royal chez les Indo-Européens affiche aujourd'hui des contours plus nets – le souverain entretient des relations équilibrées avec les *trois* niveaux, il réalise dans sa personne l'harmonieuse synthèse des trois fonctions. » (Dumézil, 1971 : 28).

l'impuissance du roi causent le malheur et la misère du pays, mais, prenant ses distances par l'humour, le romancier fait de Fama un impuissant surtout au sens sexuel, un homme vieillissant que Salimata ne réussit plus à « lever ».⁶ Et Fama, le prince vieilli, dépossédé de ses terres, de son royaume, sera effectivement tué à la fin du roman, une fois que sa santé a été irrémédiablement ruinée par un long emprisonnement dans un camp.

LA TRAVERSÉE DU PONT FRONTALIER, COMME PASSAGE DU SEUIL

La pensée mythique a non seulement influencé le thème central du roman et le personnage de Fama, mais elle a aussi structuré l'espace du roman de Kourouma. Rappelons que, pour la pensée mythique, l'espace, tout comme le temps, n'est pas homogène : il est partagé entre l'espace profane, et l'espace sacré dont l'accès est défendu et difficile, et qui s'inscrit dans les épreuves que doit traverser le novice.⁷ La capitale – restée anonyme tout au long du roman – est l'espace profane dans l'axiologie du roman, l'espace ouvert à tout un chacun, et surtout aux prisonniers politiques récemment libérés que l'on y conduit en convoi pour la fête au feu d'artifice, afin que le Président redore son image, sauf que Fama n'a aucune envie d'y rentrer : « Fama ne voulait plus revoir la capitale, ses maisons, ses rues, ses hommes; il ne voulait plus respirer son air. Il poussa un gros 'Pouah !' de dégoût, ferma les yeux et se mit à réfléchir. » (Kourouma, 1970 : 183). D'ailleurs, dès le premier chapitre du roman, Fama, en colère, dit combien il exècre la capitale : « Ville sale et gluante de pluies ! pourrie de pluies ! » (*Ibid.* : 21).

Le vieux Fama veut rentrer au Horodougou pour y mourir. Oumar Guédalla a démontré que Horodougou était pour Fama « un espace paradisiaque » (2015 : 55). C'est effectivement l'espace et le temps d'un paradis perdu de l'enfance et de la gloire disparue du prince, d'une époque d'avant la colonisation française et avant les Indépendances. Mais le Horodougou est aussi et surtout l'espace sacré, séparé, isolé

⁶ L'emploi transitif du verbe « lever » au sens d'« exciter » est un exemple plein d'humour et d'esprit de la *malinkisation* (voir *supra*, p. 1), la langue française par Kourouma. Le texte précise : « Fama ne s'était pas levé, ne s'était pas excité. » (Kourouma, 1970 : 32).

⁷ Le partage entre le sacré et le profane se trouve au cœur de l'espace mythique : « La distinction spatiale primaire, celle qu'on ne cesse de retrouver, de plus en plus sublimée dans les créations plus complexes du mythe, est la distinction entre deux *régions* de l'être : une région de l'habituel, du toujours-accessible, et une région sacrée, qu'on a dégagée et séparée de ce qui l'entoure, qu'on a clôturée et qu'on a protégée du monde extérieur. » (Cassirer, 1972 : 111).

de l'espace profane, car, le sacré est isolé, ce qui, pour Durkheim, est son trait essentiel.⁸ Nous verrons qu'à l'espace sacré, appartiennent les personnages sacrés, car le partage caractérise et le temps et les personnages : ce sont des crocodiles sacrés qui vivent dans les eaux du fleuve coulant sous le pont par lequel passe la frontière des deux pays.

Le roman s'ouvre et se clôt par la traversée d'un pont, passage à la fois réel et chargé de sens symbolique. À l'ouverture du roman, Fama, vivant de mendicité à la capitale, doit traverser un pont encombré de passants et de véhicules. Ce pont se présente comme un obstacle à sa volonté, impétueuse, de se rendre dans sa communauté malinké de la capitale, pour les funérailles d'un homme de son ethnie, Koné Ibrahima. Au dernier chapitre du roman, Fama, gracié par le Président de la République, mais vieilli et à la santé détruite par le séjour au « camp sans nom » où il avait été jeté par ce même président, abandonne le convoi qui le ramène à la capitale, pour retourner au village natal de Togobala, dans le Horodougou, afin d'y mourir, comme le demande la tradition malinké. Or, lors de son premier retour au pays, après vingt ans d'absence, quand Fama y était rentré pour les funérailles de son cousin Lacina, le prince des Doumbouya avait appris qu'entre-temps le Horodougou avait été scindé, partagé en deux pays distincts, la Côte des Ébènes et la République de Nikinai. Lors du second et dernier retour au pays, Fama découvre, avec étonnement et indignation que les gardes frontaliers postés à la frontière lui défendent l'entrée dans sa région natale, l'entrée étant fermée à toute circulation depuis un mois.

Le pont frontalier appartient à la fois à l'espace réel et à l'espace symbolique : il appartient à l'espace réel, d'une réalité évidemment toute fictive, celle du texte, parce qu'il relie les deux pays qui coupent le territoire d'un seul peuple, les Malinkés. Mais le pont appartient aussi à l'espace symbolique : nous démontrerons que la traversée du pont séparant la région des Malinkés en deux pays distincts, et (presque) ennemis, relève à la fois du rite du passage du seuil, et du rite

⁸ À la suite de Lucien Lévy-Bruhl, Émile Durkheim souligne que le système totémique, comme mode de vie, conçoit le sacré comme une sorte de force physique qui, à l'instar des autres forces, se répand sur son entourage, d'où l'idée que le sacré est contagieux. C'est pour cette raison que le temps, l'espace et les personnages sacrés sont isolés, afin de prévenir l'expansion et la contagion dangereuse d'une force agissante. L'espace sacré et l'espace profane sont non seulement séparés l'un de l'autre, mais aussi fermés l'un à l'autre (cf. Durkheim, 2008 : 335).

initiatique.⁹ Nous verrons que le pont frontalier appartient aussi à l'espace mythique, puisque les caïmans sacrés vivent au-dessous.

Nous avons vu *supra* que l'espace sacré est isolé et difficile d'accès. Ajoutons que l'espace délimité à une communauté est considéré comme sacré (Van Gennep, 1960 : ch. II, 15 et sq.). Aussi, l'espace appartenant à une communauté ne touche-t-il pas directement celui de l'autre communauté, une zone neutre se trouvant entre eux, cette zone elle-même considérée comme sacrée : elle peut être parfois réduite à un seuil, une pierre, etc. Entre les territoires des deux états, il y a le pont sur le fleuve anonyme, que l'indétermination même situe dans un espace symbolique. Ce pont a la fonction d'un seuil, et sa traversée par Fama, « le dernier et légitime Doumbouya » (Kourouma, 1970 : 17) à la fin du roman, s'inscrit dans la symbolique des rites du passage du territoire qui marquent l'entrée dans le territoire sacré, en l'occurrence au Horodougou.

L'entrée du pont étant défendue et obstruée par le barrage que forme un dense réseau de fil de fer barbelé, Fama y cherche l'endroit par où il pourrait se faufiler :

La grille de fer barbelé était à quelques pas. Une porte y était faite du côté du parapet gauche. Fama, le plus tranquillement du monde, comme s'il entrait dans son jardin, tira la porte et se trouva sur le pont. (Kourouma, 1970 : 190).

Or, ce geste de Fama de passer sous la porte faite dans le barrage se dote aussi d'un sens symbolique, car avant de traverser la frontière et d'entrer dans la zone neutre, ou le seuil, il faut accomplir le rite de la séparation (cf. Van Gennep 1960 : 19), permettant de s'unir avec le nouveau territoire. Ce rite est souvent réduit au passage sous un portique ou un portail. Van Gennep souligne que l'importance du seuil et de son passage est rendue encore plus évidente par la disposition, de chaque côté de l'entrée, des statues des gardiens du seuil – toujours des fauves ou des monstres (*Ibid.*). Dans le roman de Kourouma, cette fonction de gardien du seuil est partagée entre un objet – un barrage en fils de fer barbelé – et des personnages. Parmi ses personnages, il y a d'un côté les gardes frontaliers armés de fusils, aux aguets du haut de leurs miradors, êtres réels appartenant à l'espace réel, et, de l'autre côté, « les caïmans sacrés du Horodougou » (Kourouma 1970 : 191), êtres mythiques appartenant à l'espace du mythe. Les premiers, et en l'occurrence Vassoko, et même les gardes de la République de Nikinai, sont plutôt bienveillants à l'égard de Fama. Vassoko fait tout pour empêcher que l'on tire sur le vieillard têt

⁹ C'est Mircea Eliade qui a souligné la symbolique du seuil, lieu du passage et de la communication entre l'espace profane, extérieur, et l'espace sacré, intérieur (cf. Eliade, 1965b : 28).

qui, sans carte d'identité, s'obstine à traverser la frontière fermée, et c'est une sentinelle de la Côte des Ébènes qui tuera le caïman sacré afin de sauver Fama blessé par l'animal. Ce sont les animaux mythiques qui sont autrement dangereux pour le vieux prince souffrant, lequel veut rentrer dans son village natal malgré l'interdiction de circulation : c'est d'eux que viendra la mort. D'ailleurs, Balla, le vieux féticheur de Togobala l'avait prédit : « Une ancienne et grande chose sera vaincue par une ancienne et grande chose. » (Kourouma 1970 : 179).

Malgré les cris des gardes, Fama traversa le pont en courant, et, voyant qu'il n'y avait point d'issue à la fin du pont, il escalada le parapet gauche, et sauta sur le sable, au bord du fleuve, où reposaient des caïmans sacrés :

Il se releva. L'eau n'arrivait pas à la hauteur du genou. Il voulut faire un pas, mais aperçut un caïman sacré fonçant sur lui comme une flèche. Des berges, on entendait un cri. Un coup de fusil éclata : d'un mirador de la République des Ébènes, une sentinelle avait tiré. Le crocodile atteint grogna d'une manière horrible à faire éclater la terre, à déchirer le ciel ; et *d'un tourbillon d'eau et de sang* il s'élança dans le bief où il continua à se débattre et à grogner. (Kourouma, 1970 : 191-192)

Et aussi : « Fama inconscient *gisait dans le sang* sous le pont. Le crocodile râlait et se débattait dans l'eau tumultueuse. » (*Ibid.* : 192).

Ainsi Fama, avant d'entrer dans le territoire sacré du Horodougou, repose sur le banc, tout ensanglanté. Dans le contexte du rite de passage du territoire, ce motif possède la valeur de la purification mystique. En effet, lors de la traversée du territoire neutre, qui est la phase de transition, en traversant le seuil, il faut accomplir le rite du seuil : la libation, ou le versement du sang, afin de se préparer de s'unir avec un nouveau territoire (Van Gennep : ch. II). Le rite du seuil coïncide ou s'accompagne avec celui de la purification qu'il est nécessaire d'accomplir avant d'accéder à l'espace sacré. La purification a la valeur de la « désinfection » mystique (cf. Lévy-Bruhl, 1931 : 270-322). Lévy-Bruhl rappelle que la purification s'accomplit par le sang, par la fumée ou par l'eau (Lévy-Bruhl, 1931 : 433-482), et René Girard revient sur le rite de purification par le sang en concluant que seulement le sang pur peut laver l'impur (cf. Girard, 1972 : 60).

UN CHANGEMENT DE STATUT QUI N'EN EST PAS UN : LA SUBVERSION PAR LE RIRE

Nous avons affirmé supra que la traversée du pont à la fin du roman s'inscrit aussi dans le rite de l'initiation. Rappelons que l'un des buts de l'initiation est de

connaître la mort, l'amour et le sacré (cf. Éliade, 1965 : 159), et qu'à la fin de l'initiation, l'initié change de statut : il s'opère même un changement radical ou au moins important. Ainsi, par exemple, l'être appartenant au sacré impur, qui suscite le mépris, la répugnance ou le dégoût, peut-il soudainement appartenir au sacré pur, qui suscite le respect et la vénération, le statut du sacré étant réversible par définition (cf. Girard, 1972 : 25).

Or, c'est dans sa vieillesse, lors de son emprisonnement dans le camp pour des prisonniers politiques, lieu « qui ne possédait pas de nom » (Kourouma, 1970 : 159), que Fama connaît la mort qui « de temps en temps y retentissait » (*Ibid.* : 158). L'emprisonnement, d'une durée indéterminée, représente la phase des épreuves de la mort initiatique, du *regressus ad uterum* (Éliade, 1965 : 168). Et ce n'est que peu avant sa mort, quand il est déjà dans le camion l'emmenant vers le Horodougou où il mourra, que Fama comprend la valeur de Salimata, son épouse trahie pour la jeune coépouse Mariam.

Qu'en est-il du changement de statut ? Le Fama du début du roman, un pique-assiette miséreux de la capitale, faisant partie des « vautours » (Kourouma, 1970 : 11), ou de la « bande d'hyènes » (*Ibid.*) qui se nourrissaient lors des fêtes et des funérailles malinkés, appartenait au sacré impur, et, dans le cas de Fama, le prince de Horodougou ne suscitait que le ricanement de la part du griot aux funérailles de Koné. À la fin du roman, par contre, pour les infirmiers de l'ambulance qui conduisent Fama à Togobala, l'attaque par un caïman sacré est la preuve que leur patient doit être « un grand sorcier ou un grand chef » (Kourouma, 1970 : 194).

Toutefois, le changement de statut de Fama n'est qu'un leurre. Le personnage lui-même, dont Kourouma nous présente la vision en recourant au procédé de la focalisation interne variable (cf. Genette 1972 : 283), interprète, dans le délire de son agonie, son arrivée en Horodougou en ambulance comme un « cortège de prince » (Kourouma, 1970 : 194), mais l'écart entre l'interprétation de Fama et la réalité suscite un rire subversif. Il n'est qu'un mourant que l'ambulance conduit au premier poste qui s'avère être, par hasard, le village de Togobala... Toutefois, la mort initiatique, qui prend la forme de la mort véritable du prince malchanceux, sera suivie, comme il se doit, d'une nouvelle naissance : le roman se clôt par l'annonce des funérailles du septième, puis du quarantième jour. Et, le lecteur sait, étant avertie par le procédé d'intratextualité, et notamment par le récit des funérailles d'Ibrahima Koné (cf. Kourouma, 1970 : 10), qu'après les funérailles du quarantième jour, l'ombre du défunt part définitivement, pour se réincarner dans un enfant malinké...

CONCLUSION

Dans la première partie de notre article, nous avons étudié ce que le thème de la stérilité de Fama Doumbouya, et celui de la grande misère dans laquelle ont sombré son peuple et sa région du Horodougou, doivent à la croyance vivante et présente encore dans un grand nombre de tribus et peuples d'Afrique, selon laquelle la vieillesse d'un chef ou d'un roi, et l'impuissance et l'impotence qui en résultent, provoquent la stérilité et la misère subséquentes du pays. Nous sommes d'avis que cette croyance dériverait d'une autre, plus générale, qui caractérise la pensée mythique, selon laquelle le semblable produit le semblable.

Dans la seconde partie de notre article, nous avons analysé comment la pensée mythique structure l'espace du dernier chapitre du roman. La capitale, restée anonyme, y est l'espace profane : désormais ouverte, d'un accès facile, elle ne représente plus aucune valeur aux yeux de Fama. C'est le Horodougou, terre de son peuple malinké, qui représente l'espace sacré, le territoire d'une communauté, bien délimité, étant ressenti comme sacré par ses membres. Or, le sacré est isolé et difficile d'accès, et c'est ce que le pauvre Fama apprend à ses dépens quand qu'il essaie d'entrer en Horodougou, malgré l'arrêt et l'interdiction de toute communication depuis un mois, et sans papiers d'identité. Lors de sa traversée du pont frontalier, qui se dote du sens symbolique de passage du seuil séparant les deux espaces, Fama accomplit un geste ayant valeur de rite de séparation : il passe sous un portail. Ensuite, le dernier prince des Doumbouya doit affronter les caïmans sacrés, lesquels endossent la fonction de gardiens du seuil. Mortellement blessé par l'un des animaux mythiques, il repose dans son sang, ce qui est équivalent du rite de purification, en occurrence par le sang, que l'on accomplit avant d'entrer dans l'espace sacré.

La traversée du pont frontalier s'inscrit aussi dans le rite initiatique, au cours duquel l'initié apprend la mort, l'amour et le sacré. C'est peu avant sa mort que le vieux Fama, ayant connu la mort au « camp sans nom », connaît l'amour : il comprend finalement la valeur de son épouse Salimata. Quant au changement du statut, par lequel se termine l'initiation, nous avons démontré qu'il est ambivalent : le Fama du début du roman n'était qu'un « vautour » (Kourouma, 1970 : 11) miséreux, méprisable et méprisé, appartenant en cela au sacré impur. Le Fama de la fin du roman, impressionne les infirmiers de l'ambulance, qui concluent qu'il ne peut pas être un homme ordinaire, parce qu'il a été attaqué par un caïman sacré dont l'espèce ne s'attaque qu'à ceux qui, comme lui, appartiennent au sacré, qu'il s'agisse

du sacré pur, comme c'est le cas des grands chefs, ou impur, comme c'est le cas de ceux qui transgressent les lois.

Et dans son délire, Fama, agonisant, prend le convoi sanitaire qui suit son ambulance pour le cortège du prince, et se croit salué et honoré par le peuple qui « chante, s'incline et se relève comme le champ du riz en herbe quand balaient les vents. » (*Ibid.*, 195). Toutefois, l'écart entre les hallucinations de Fama et la réalité a pour effet le rire subversif de Kourouma qui remet en question et subvertit le changement de statut du dernier des Doumbouya.

THE MYTHIC THOUGHT IN THE *INDEPENDENCE SONS* BY AHMADOU KOUROUMA

Summary

This article proposes a reading of Kourouma's novel based on sociology, and anthropology of religions, and in particular on the works of Lucien Lévy-Bruhl, Roger Caillois, Mircea Eliade, Van Gennep and Émile Durkheim, as well as on Ernst Cassirer's synthesis about the mythic thought. The article proves that the theme of the sterility of Fama, old prince of Horodougou, is connected with the theme of the poverty of his people and his fatherland, both themes having their source in the ancient belief that the infirmity of the aging king causes the sterility and misery of his country.

The second part of this article is dedicated to the study of space in this novel. The space is not homogeneous for mythic thought, but is divided into the sacred space and the profane one, this division implying the axiology and the division of the characters. The novel opens and closes with the narrative of a character's return to his homeland— first it is Koné Ibrahima's shade, and then Fama who returns to Horodougou. Their coming back home is represented as entering the sacred space, with the repetition of the rite of passage motive, but Kourouma's approach to the mythic thought is a parodic one.

Key words: Kourouma, religious anthropology, sociology, aging king, sterility, rite of passage, passage of threshold

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alcény Barry, S.– Ouédraogo, J. (2013). *Ahmadou Kourouma, « Les Soleils des indépendances »*, Paris : Honoré Champion (coll. « Entre les lignes / Littératures Sud »).
- Caillois, R. (1950). *L'Homme et le sacré*. Paris : Gallimard.

- Cassirer, E. (1972). *La Philosophie des formes symboliques : 2. La Pensée mythique*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Delas, D. (2017). Devenir écrivain : comment un écrivain « inculte » est devenu un écrivain « culte ». In: Corcoran, P.–Delas, D. & Ekoungoun, J.-F. (éd.) (2017). « *Les Soleils des Indépendances* » d'Ahmadou Kourouma : une longue genèse. Paris : CNRS Éditions. 235-243.
- Derive, J. (2017). Substrat ethnolinguistique de l'écriture de Kourouma. In : Corcoran, P.–Delas, D. & Ekoungoun, J.-F. (éd.) (2017). « *Les Soleils des Indépendances* » d'Ahmadou Kourouma : une longue genèse. Paris : CNRS Éditions. 97-130.
- Dumézil, G. (1971, 1986). *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*. Paris : Gallimard (coll. Quarto).
- Durkheim, É. (2008). *Elementarni oblici religioznog života: totemistički sustav u Australiji* [trad. Aljoša Mimica]. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard.
- Frazer, J. G. (2002). *Zlatna grana: podrijetlo religijskih obreda i običaja* [*Le Rameau d'or*], Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Genette, G. (1972). *Figures III*. Paris : Éd. du Seuil.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris : Hachette.
- Guédalla, Ou. (2015, mai). L'Itinéraire spatial de Fama dans *Les Soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma. In : *Les Cahiers du GRELCEF: Le temps et l'espace dans la littérature et le cinéma francophones contemporains*. 7. Consulté le 15 avril 2024, disponible sur : http://www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm
- Jauss, H. R. (1978). *Pour une esthétique de la réception* (1975). Trad. fr. de C. Maillard. Paris : Gallimard.
- Kourouma, A. (1970). *Les Soleils des Indépendances*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lévy-Bruhl, L. (1931). *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris : Félix Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1963). *L'Âme primitive*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. (2010). *La Mentalité primitive*. Paris : Flammarion.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* [trad. Monika B. Vizedom et Gabrielle L. Caffee], Chicago: Phoenix Books / The University of Chicago Press.