



**L'INTERDIT DIVINISANT LA NORME :
TRANSGRESSION ET CHATIMENT DANS LES ROMANS
VILLAGEOIS DE CHINUA ACHEBEⁱ**

Youssoupha Manéⁱⁱ

Université Gaston Berger de Saint-Louis,
Sénégal

Résumé:

Cet article ambitionne de traiter de la mise en texte littéraire des normes et valeurs qui appartiennent à des familles de notions différentes. Dans la théorie des normes, il est souvent question de règles, raisons, principes, devoirs, droits, obligations etc. Dans la théorie des valeurs, on parle plutôt de bien, de mal, meilleur, pire. Toutefois, il pourrait apparaître, à la réflexion, qu'il est légitime d'ignorer parfois, à un certain niveau d'analyse, les distinctions entre normes et valeurs. C'est dire qu'il existe entre ces deux concepts, des relations tellement enchevêtrées, embrouillées, qu'il serait absurde d'essayer de les séparer dans *Things Fall Apart* (1958) et *Arrow of God* (1964) de Chinua Achebe. C'est à partir des prescriptions et des proscriptions relevant des croyances prévenant, par exemple du panthéon igbo que surgissent les caractères axiologiques des mythes relatifs à cette communauté susnommée. Dans les religions traditionnelles africaines, le contrôle social, la socialisation de l'être mortel inférieur semble être l'apanage des êtres immortels supérieurs (dieux et ancêtres déifiés). Dans l'architecture romanesque d'Achebe, l'intervention systématique des dieux par l'intermédiaire de leur parole mythique prescriptive est de rigueur dans les romans où les dieux habitent son écriture et se constituent en récit. Dans une société fortement imprégnée par l'oralité où l'écrit n'intéresse qu'une faible minorité, le mythe conserve un rôle important dans la mesure où il contribue efficacement à structurer l'organisation sociale.

Keywords: serpent python, roman, Chinua Achebe, blasphème, sanction, péché, igbo, châtiment, interdit, transgression, dieu, mort, sacré, mythe, Ani

Abstract:

This article aims to deal with the setting in literary text of the norms and values which belong to families of different notions. In the theory of norms, it is often a question of rules, reasons, principles, duties, rights, obligations, etc. In the theory of values, we

ⁱ PROHIBITED GLORIFYING THE STANDARD: TRANSGRESSION AND PUNISHMENT IN THE VILLAGE NOVELS OF CHINUA ACHEBE

ⁱⁱ Correspondence: email yousouphamanel@yahoo.fr

speak rather of good, of evil, better, worse. However, it might appear on reflection that it is legitimate to ignore sometimes, at a certain level of analysis, the distinctions between norms and values. This means that there is such a tangled, confused relationship between these two concepts that it would be absurd to try to separate them in Chinua Achebe's *Things Fall Apart* (1958) and *Arrow of God* (1964). It is from the prescriptions and proscriptions of the precautionary beliefs, for example from the Igbo pantheon, that the axiological characters of the myths relating to this above-mentioned community arise. In African traditional religions, social control, the socialization of the lower mortal being seems to be the prerogative of higher immortal beings (deified gods and ancestors). In the Romanesque architecture of Achebe, the systematic intervention of the gods by means of their prescriptive mythic word is de rigueur in the novels where the gods inhabit his writing and constitute themselves in narrative. In a society strongly impregnated by orality where the writing interests only a small minority, the myth retains an important role insofar as it contributes effectively to structuring the social organization.

Keywords: python snake, novel, Chinua Achebe, blasphemy, punishment, sin, Igbo, retribution, forbidden, transgression, god, death, sacred, myth, Ani

Le monde humain est avant tout envisagé autour d'un ensemble d'interdits qui ont pour vocation première de contenir les comportements dissolus et des propos blasphématoires qui perturbent le monde dit ordonné et raisonnable par le biais du système religieux. Dans la société traditionnelle igbo fortement marquée par le panthéisme, ce système mythico-religieux est localement connu sous le nom de l'*Odinani*, ou l'*Odinala* qui a tellement imprégné la culture qu'on peut dire au moyen d'un syllogisme que priver un igbo de sa *Odinani* c'est le priver de sa culture. La religion, porteuse des valeurs igbo telles que le sens de l'harmonie, l'équilibre dialectique, la modestie, l'honnêteté et l'évitement des conflits est alors la culture de l'igbo et son mode de vie. Les interdits assurent l'ordre et la sécurité au moyen d'une anthropologie morale traditionnellement déclinée sous les espèces canoniques des vices. La littérature morale traditionnelle africaine est aussi lourde de prescriptions normatives que n'importe quelle autre littérature. L'étude de la transgression vue comme l'« intelligence sociale des limites dans une catégorie morale dépréciée »ⁱⁱⁱ et du châtement du « vilain » constitue en effet l'un des moyens d'éclairer au mieux les anciennes structures *ad hoc* d'autorité provenant du mythe qui met en scène des êtres qui possèdent une aura sacrée, non seulement à travers leurs expressions idéologiques, leurs productions normatives ou judiciaires, mais aussi de façon contraignante par le biais des interdits qu'elles posent ou des sanctions qu'elles imposent. Ani, la déesse, de la terre, de la fertilité, de la mort et la gardienne de la moralité est une divinité centrale autour de laquelle se structurent les lois coutumières igbo connues sous le nom d'*Omenala*. Tous les tabous et les crimes perpétrés contre les principes d'Ani sont

ⁱⁱⁱ Michel Hastings & al (dir), *Paradoxes de la transgression*, Paris, CNRS, 2012, p.11.

localement nommés *ns* au sein de la communauté igbo. Dans les trames romanesques de *Things Fall Apart*^{iv} et *Arrow of God* de l'un des géants et défricheurs du champ littéraire africain anglophone, Chinua Achebe, l'interdit qui tourne autour des prescriptions et proscriptions d'Ani, du droit canonique traditionnel et intrinsèquement lié au panthéon igbo de la société précoloniale, se rapproche de la volonté instinctive d'éliminer tout élément perturbateur, de régulariser la société dans son ensemble. Alassane Ndaw récapitule avec beaucoup d'à-propos le rôle impérieux du mythe dans le maintien et l'évolution éthique des peuples ; du mythe qui sert de matrice à un pan considérable de la réflexion éthique:

« Le mythe apparaît comme référence première et dernière en tant qu'instance éthique (la transgression implique la sanction). Loin de demeurer au plan strictement intellectuel et spirituel, [...] le mythe contrôle et régénère la vie quotidienne et matérielle, ainsi que la vie politique. A cet égard, il intervient comme détenteur d'un savoir transmissible dont la connaissance permet d'accéder à certaines charges et au pouvoir politique. »^v

L'interdit tel qu'il se manifeste dans les romans villageois de Chinua Achebe est perçu comme une atteinte à la moralité qui est engendrée par une conscience fortement angoissée des personnages principaux tels que Ezeulu dans *Arrow of God* et Okonkwo dans *Things Fall Apart*. Le mythe tel que défini par Mircea Eliade, apparaît dans les artères narratives des romans d'Achebe comme la référence permanente des attitudes, comme la dimension opératoire qui stimule, explique, justifie le comportement quotidien des individus et des groupes qui s'y réfèrent. Étudier la dimension normative du mythe, c'est donc rechercher les véritables fondements de la culture traditionnelle de l'ethnie igbo à laquelle l'auteur appartient. Du reste, il est essentiel de préciser que l'interdit dont il est question dans cette contribution tourne autour du python. Dans la société traditionnelle igbo, cet animal est l'émissaire des dieux ou des ancêtres déifiés. Donc par ricochet, quiconque, moleste ou tue ce reptile s'attaque ou tue aux divinités.

Dans les romans villageois d'Achebe, la thématique de la transgression et du châtiment d'ordre mythique ou divin survient le plus souvent à travers les épisodes du python numineux (*éké* en igbo) qui montre de façon explicite que les sociétés humaines oscillent, au cours de leur histoire, entre imposition radicale d'interdit. Ce serpent symbolisant l'immortalité n'est pas uniquement révérendé dans la religion traditionnelle igbo, mais aussi dans bien des sociétés africaines. Pour s'en convaincre, Geoffrey Parminder ayant produit une littérature abondante sur la spiritualité et la pensée négro-africaine, affirme:

« Les Fon, par exemple, ont l'habitude de faire les honneurs funèbres aux pythons morts. Les Ashanti ne doivent pas tuer ou manger de la chair d'un python, et s'ils trouvent un

^{iv} Les citations tirées des romans du corpus sont directement traduites en français. Et toute référence à ces ouvrages apparaîtront dans le corps du texte comme *Things* ou *Arrow*, suivi du numéro de page.

^v Alassane Ndaw, *La pensée africaine*, Dakar, NEAS, 1997, p. 78.

python mort dans la forêt, ils ont l'obligation de l'enterrer avec les honneurs funèbres, comme un être humain. Les Igbo, les Ibibio et les Ijaw pensent aussi que c'est un péché de tuer ou de manger des pythons, et qu'il faut aussi les enterrer. Toute maison qu'un python pénètre est pensée être bénie, de cette manière le propriétaire prudent doit suffisamment faire attention pour ne pas le molester. »^{vi} (Notre traduction)

La révérence et le culte voués au serpent paraissent ne pas être seulement le propre des religions ouest africaines, ils se trouvent aussi chez certains peuples d'Afrique australe, comme en témoigne Sir Henry Newbolt dans l'introduction de *Chaka* :

« Les serpents d'eau sont tenus dans un grand respect dans le Kafirland. Il n'y a pas que les serpents d'eau, mais aussi les plus petits reptiles comme le cobra, le puff-additionneur, et d'autres. Si une personne voit un serpent, cela implique un grand événement prédisant soit la bonne chance ou le malheur et la peine qui émanent de l'esprit de ses ancêtres. On ne tue pas de serpents au Kafirland, car celui qui tue un serpent commet un crime odieux et portera avec lui le poids de cette responsabilité jusqu'au restant de ses jours. On dit que par son acte, il a maudit ses ancêtres et les a humiliés en tuant leur messenger. La raison est qu'au Kafirland, le serpent est le messenger bien reconnu qui apporte des nouvelles des ancêtres morts à leurs descendants. Si un serpent entre dans une cabane tandis que les propriétaires sont absents, ils ne doivent pas entrer tant qu'il est là, mais s'asseoir à l'extérieur jusqu'à ce qu'il sorte de son propre gré: ils pensent que l'un de leurs ancêtres languit pour leur communauté. Encore une fois, si un serpent entre dans une cabane où un événement a récemment eu lieu on dit que l'esprit a été mis en colère à cause de la profanation de leurs descendants. Les esprits des ancêtres décident alors de leur rendre visite avec des punitions terribles, comme la maladie ou une attaque par leurs ennemis. Quand un serpent entre dans une cabane rend lui grâce ou prie son pardon et demande la grâce aux esprits offensés. Ainsi, il y a beaucoup de serpents en Kafirland, car ils ne sont jamais tués. »^{vii} (Notre traduction)

La malédiction des dieux a commencé à s'abattre sur les apostats lorsqu'ils s'en sont pris au python sacré, l'émanation du dieu des eaux et qui semble « *provenir davantage du mythe que l'environnement naturel* »^{viii}. À Mbanta cet animal est dénommé "Notre Ancêtre," (*Things*, 147) dans la mesure où il est la réincarnation ou le messenger de l'ancêtre bienfaiteur. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le python, « *l'expression d'un au-delà* »^{ix}, et « *conscient de son immunité* »^x peut pénétrer librement les cases, s'allonger sur les lits, avaler les œufs des poules sans aucune plainte ou réprobation

^{vi} Geoffrey Parrinder, *West African Religions*, London, Epworth Press, 1961, p 52.

^{vii} Thomas Mofolo, *Chaka. An historical novel*. Oxford, Oxford University Press, 1971 p 2-3

^{viii} Annie Constantiny, « Typologie sommaire du bestiaire dans les contes. » In *Notre Librairie* No 107, Octobre-Décembre 1991, p.78.

^{ix} Annie Constantiny, « Typologie sommaire du bestiaire dans les contes. » Op.cit, p 79.

^x Camara Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1957, p.14.

venant de qui que ce soit. Voilà « *le sacré de respect* » contraint pour l'ordre social pour paraphraser Roger Caillois, l'un des théoriciens du sacré.

En considération de cette croyance fortement ancrée dans la psychologie ou le *ça* des habitants, le narrateur affirme avec précision : « *Aucune sanction n'est prescrite pour un homme qui tue délibérément un serpent python* » (*Things*, 147). Cette phrase ébruite l'idée selon laquelle l'idée de tuer le python n'a jamais traversé l'esprit des autochtones jusqu'à l'apparition des hordes de convertis dans la nouvelle religion. Les indigènes eux, ont la nette conscience que « *l'interdit divinise ce dont il défend l'excès. Il subordonne cet excès à l'expiation, à la mort* »^{xi}. Georges Bataille poursuit sa théorie sur la dialectique de l'interdit et de la transgression. Selon lui, la « *transgression n'abolit pas l'interdit mais le dépasse en le maintenant* »^{xii}. Le fait que les habitants n'ont pas prévu de sanctions pour un tueur de python dans leur législation inclut que cette charge est exclusivement dédiée aux dieux sans interférence aucune des mortels. Tuer un serpent python est une abomination qui est retranchée de toute négociation judiciaire qui est souvent réprimée par la vindicte populaire. Ici, l'administration du sacré est prise en charge par Ani elle-même, même si elle délègue parfois ses pouvoirs aux *egwugwu*, neuf esprits-juges qui, occasionnellement « *sortent de terre* » (*Things*, 63) pour trancher les litiges au sein de la communauté des hommes.

La tumultueuse nouvelle qui a obligé les villageois de Mbanta à convoquer d'urgence une assemblée consiste à trouver un compromis pour se débarrasser des missionnaires et de leurs adeptes. Ces derniers se permettent de commettre des abominations en tuant l'attribut du dieu des eaux. Les convertis, pour faire preuve de bonne foi envers le christianisme, s'activent à « *abattre le baobab du paganisme* ».^{xiii} C'est ainsi que les enfants dans *Arrow of God*, ont commencé à tourner au ridicule le python sacré : « *Eke nekwo onye uka ! Nekwo uka! Nekwo onye uka!* » ou « *Python, cours! Un Chrétien est à tes trousses* » (*Arrow* 205). Ces lignes montrent que les fétiches qui étaient le plus en honneur commencent à tomber dans le ridicule ; les coutumes de la religion traditionnelle tombent en désuétude.

À l'issue de cette palabre, les habitants s'accordent à interdire formellement aux convertis de ne plus puiser de l'eau dans la rivière ; et leurs femmes, de ne plus fréquenter le marché. Mais avant que ce différend n'atteigne son paroxysme, Okoli -le présumé tueur de python a cessé d'être parmi les vivants. Le « *souffle des ancêtres a pris son esprit* »^{xiv} . Cette mort subite ne lui permettra pas de plaider non coupable car certains disaient qu'il n'était point responsable d'une telle ignominie. En tout cas, le narrateur décrit la vitesse avec laquelle la Faucheuse a impitoyablement frappé : « *Il était tombé malade la nuit précédente, mais avant la fin de la journée, il était déjà mort* » (*Things*, 150). La mort devient ici le salaire du péché. Le crime d'Okoli qui a froissé la conscience collective, d'après l'expression durkheimienne, est un péché contre la foi,

^{xi} Georges Bataille. *La littérature et le mal*. Paris : Gallimard, 1957 p.17.

^{xii} Georges Bataille. *La littérature et le mal*. Op. cit, p.73.

^{xiii} René Philombe. *Un Sorcier blanc à Zangali*. Yaoundé : Coll. « Abbia », 1969, p. 106.

^{xiv} Jacques Marie Nzouankeu. *Le Souffle des ancêtres*. Aux Éditions C.L.E : Yaoundé, 1965, p. 10.

d'après la conception thomiste^{xv} est proche du goût de l'hérésie qui est assimilable à ce titre à un cas de lèse-majesté divine, autorisant l'adoption des mesures exceptionnelles de la part de la divinité gravement outragée.

La mort tragique de ce fanatique dont le geste incarne l'une des formes les plus radicales de subversion à l'égard de l'émissaire d'Ani a sans doute donné raison à un membre de l'audience qui stipule qu'il relève même d'une imprudence démesurée de vouloir s'immiscer dans un litige opposant un dieu et un blasphémateur. Comme pour dire que « *le désordre existe et le propre de la religion est de le pallier. Mieux encore le désordre est nécessaire pour alimenter le sacré* »^{xvi}. De ce point de vue, il dit:

« *Il ne nous appartient pas de nous quereller pour nos dieux, dit l'un d'entre eux. Il ne faut pas avoir cette prétention maintenant. Si un homme tue le python sacré dans l'intimité de sa hutte, le problème ne concerne que lui et le dieu. Personne n'a été témoin. Si nous nous immisçons dans un litige entre le dieu et sa victime, nous pouvons recevoir des coups destinés au contrevenant. Quand un homme blasphème, que faisons-nous? Allons-nous l'empêcher de parler? Non, nous mettons les doigts dans nos oreilles pour ne pas entendre. C'est une action sage.* » (Notre traduction (*Things*, 148).

La nouvelle religion, par le truchement des autochtones aliénés mais affranchis maintenant du joug de la croyance populaire, poursuit de fort belle manière sa supposée campagne de purification des peuples primitifs et renforce de surcroît la rhétorique de l'indignation. Enoch est un autre bourreau de la religion traditionnelle. Sa dévotion au christianisme « *était beaucoup plus grande que celle de M. Brown, de telle sorte que les villageois l'appelaient l'étranger qui pleure plus fort que la personne endeuillée* » (*Things*, 170). Enoch laisse toujours apparaître un sourire vindicatif et désobligeant à chaque fois qu'un sermon est prononcé à l'endroit des adorateurs des princes et des dieux obscurs. Le prosélyte commet un double *peccata operatis*, péchés d'action, contrairement aux péchés de bouche qui se résume au blasphème. D'abord pour avoir tué et mangé un python. Ensuite pour avoir démasqué un *egwugwu*, un masque au sein de duquel loge un esprit ancestral lors de la cérémonie rituelle, la fête de la moisson d'igname à l'honneur d'Ani, la « Terre Mère » (*Things*, 171), la déesse de la terre et de la fertilité. Elle est l'*alusi* (la divinité) la plus importante dans la mesure où elle est la plus impliquée dans les affaires et législations humaines contrairement à Chukwu, le dieu suprême et Amadiora, le dieu du ciel.

Cette divinité est la « *gardienne de la moralité publique au nom de laquelle les lois communautaires sont conçues. Du reste, Ani, la sentinelle de la vigilance morale demeure la*

^{xv} De Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) qui fut parmi les penseurs qui ont fait des recherches poussées sur la notion de foi, la morale chrétienne, le blasphème etc. Toute sa philosophie se trouve dans son opus, *La Somme théologique*.

^{xvi} Louis-Vincent Thomas & René Laneau, *La terre africaine et ses religions : Traditions et Changements*, Paris, L'Harmattan, 1975, p.68.

«*présidente de toute la communauté* »^{xvii} en ce sens qu'elle enfante tous les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe fécond, une manière de renouveler la création de cette matrice universelle, source de toute vie sur terre. La grandeur d'une telle considération à l'égard d'Ani peut s'expliquer par les propos d'Eliade :

« *Le prophète Smohalla ne nous dit pas de quelle manière les hommes sont nés de la Mère tellurique. Mais certains mythes américains nous révèlent comment se sont passés les choses à l'origine, in illo tempore. Les premiers hommes ont vécu un certain temps dans le sein de leur Mère, c'est-à-dire au fond de la Terre, dans ses entrailles. Là, dans les tréfonds telluriques, ils menaient une vie à moitié humaine : c'étaient en quelque sorte des embryons encore imparfaitement formés. C'est, du moins, ce qu'affirment les Indiens Lenni Lenape ou Delaware, qui habitaient autrefois la Pennsylvanie. D'après leurs mythes, le Créateur, bien qu'il eut déjà préparé pour eux, sur la surface de la Terre, toutes les choses dont ils jouissent actuellement, avait néanmoins décidé que les humains resteraient encore quelque temps caché dans le ventre de leur Mère tellurique, pour mieux se développer, pour mûrir. D'autres mythes amérindiens parlent d'un temps ancien où la Terre-Mère produisait des humains de la même manière qu'elle produit de nos jours les arbustes et les roseaux.* »^{xviii}

Les masques, pour extérioriser leur immortalité, s'adressent aux mortels à l'instar de Mr. Smith, en ces termes: « *Le corps de l'homme blanc, je te salue, il dit, utilisant un langage dont se servent les immortels pour s'adresser aux hommes* » (*Things*, 174). Ajofia, le chef de file des *egwugwu* dont « *les pouvoirs supposés surnaturels symbolisent l'unité mystique du clan* »^{xix}, sous l'injonction des dieux et des ancêtres, décide de trancher autrement ce double affront d'Enoch qui fait partie du champ d'horreur des vices les plus épouvantables ne se soldera pas cette fois-ci par une mort. Pour expier l'abomination et pacifier l'exacerbation et le courroux corrosif des dieux et des esprits ancestraux, le maître-*egwugwu* exige avec véhémence que le sanctuaire des missionnaires blancs soit complètement consumé par le feu. Le feu est le symbole universel du chaos, de la vie infernale, de la douleur éternelle, un médium de châtement pour les pécheurs. Nonobstant les implorations de Mr. Smith, le lieu d'adoration fut irrémédiablement réduit en cendres par six hommes d'Umofia.

Toujours dans *Things Fall Apart*, la thématique de la transgression d'ordre divin dans une société où « *personne n'a aucun droit proprement dit* »^{xx}, semble constituer le *leitmotiv* de ce classique. Une lecture attentive peut ébruiter l'idée selon laquelle les récits mythiques de l'ethnie igbo forment la toile de fond de l'architecture romanesque.

^{xvii} Charles. Kinsley Meek, *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, New York, Oxford University Press, 1937, p.25. Cette citation est traduite par l'auteur de cet article.

^{xviii} Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p 210.

^{xix} Noel Dosso-Yovo. *Individu et société dans le roman négro-africain d'expression anglaise de 1939 à 1986*, Paris, L'Harmattan, 1997, p.209.

^{xx} Auguste Comte. *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Zeller, 1944, p. 49.

Lorsqu'Ikemefuna est pris comme un sacrifice humain pour réparer et compenser un tort commis à l'égard des gens d'Umofia, tout était dans l'ordre, c'est-à-dire l'ordre cosmique n'était pas encore bouleversé ou profané. Par conséquent, les calamités naturelles ne prévalaient pas sur le bonheur et la quiétude des villageois. Mais tout a basculé en un clin d'œil quand le téméraire Okonwho surnommé « *le feu flamboyant* » (*Things*, 43) a décidé d'extirper de ses propres mains la vie de ce garçon qui l'appelait déjà « père ».

Il sied de préciser qu'Okonwho n'était pas obligé de perpétrer ce crime. Mais par crainte d'être pris pour une mauviette, un pusillanime, il commet le crime le plus odieux malgré les conjurations d'un vieillard. Son orgueil, ce vulgaire péché, le contraint à ne pas faire attention aux oraisons du vieil homme. Escompter de ce jour, les malheurs commencent impitoyablement à s'abattre sur le pauvre Okonwho et même sur tout Umofia car un malheur, comme le dit l'adage, ne vient jamais seul.

Le premier acte vindicatif émanant des dieux ou de son *chi* à qui il a ostentatoirement lancé un défi, survient avec la mort tragique et accidentelle d'Ezeudu. Le téméraire Okonwho, selon la loi coutumière, doit quitter le village pendant sept longues années en emportant avec lui tout ce qu'il peut pour ensuite céder la place au feu expiateur de péché qui doit faire flamber sa grange et sa maison et son bétail pour démontrer que la survie repose sur la sacralité. L'anathème^{xxi} qui équivaldrait au jargon ecclésiastique moderne de l'*excommunication*, venait d'être jeté sur Okonwho. C'est dans cette veine que le narrateur dit à propos de la sanction symbolique:

« Dès que le jour parut, une grande foule d'hommes en provenance du quartier d'Uzendu a pris d'assaut l'enceinte d'Okonwho, vêtus de déguisements de guerre. Ils ont mis le feu sur sa concession, démoli ses murs rouges, ont tué les animaux et détruit sa grange. Ce fut la justice de la déesse de la terre, et ils étaient simplement ses messagers. Il n'y avait pas de haine dans leur cœur contre Okonwho. Son plus grand ami, Obierika, était parmi eux. Ils étaient simplement venus faire la purification de la terre qu'Okonwho avait souillée avec le sang d'un membre d'un clan. » (*Things*, 117)

Son éloignement d'Umofia est immédiatement suivi d'un autre malheur monumental et continental qui est l'apparition des premiers missionnaires, venus piétiner et insulter les coutumes et traditions africaines. L'adhésion au christianisme de Nwoye, le fils aîné du protagoniste, est un énorme choc pour Okonwho. Mais, il était loin d'imaginer que ce sont les dieux qui étaient en train de semer la zizanie dans sa vie et celle de son peuple. Okonwho se remet à penser que Nwoye tient ce comportement

^{xxi} On ne retient trop souvent que l'expression utilisée dans le langage de l'Eglise : *qu'il soit anathème!* On trouve cette expression dans les documents des anciens conciles. Elle servait à proclamer solennellement une « vérité de foi » définie par les pères d'un concile œcuménique, et à la garantir contre toute autre expression ou conception de la foi. Mais très vite, en jetant l'anathème sur telle ou telle personne, on l'excluait de la communion ecclésiale, avec l'aide parfois du pouvoir politique.

féminin de son grand-père envers qui il n'a jamais manifesté la moindre estime. Le moindre souvenir de cet homme flemmard et insouciant lui brisait le cœur.

Le délaissement et l'ire des dieux n'ont pas cessé de secouer la tranquillité du héros. De retour à son terroir d'enfance, la conquête aisée d'Umofia par les Anglais est facilitée par la « *conversion qui se heurte à la conscience profonde de l'identité africaine, un outil par excellence de l'abrutissement du noir* »^{xxii}. Cette situation exaspère Okonwho, le traditionaliste, étranger à son temps, aux nouvelles règles du jeu sociopolitique ; il devient ainsi un inadapté. Au terme du roman, il tue d'un coup de machette un messager impertinent envoyé par l'administration coloniale pour prohiber une réunion des autochtones. Ulcéré par le désaveu des siens dont certains se demandent pourquoi il a fait cela, solitaire et apparemment vaincu, Okonwho s'éloigne de la foule tumultueuse, puis va se pendre.

Dans *Arrow of God* où la « *narration est une transition naturelle entre description et prescription* »^{xxiii}, la thématique de la transgression et du châtiment qui s'étend dans un univers où « *le mythe dit l'ordre actuel à partir du désordre initial* »^{xxiv}, est abordée dans la même logique que dans le roman précédant. À Umuaro, la tranquillité et la protection du village communautaire sont assurées par Ulu. Un dieu qui est le produit d'une union des cœurs et des esprits pour mieux faire face à leurs oppresseurs. Depuis ce jour, Umuaro, de par sa force qui réside dans la solidarité, sème la terreur et la psychose dans le camp de ses ennemis. Ainsi, le narrateur décrit minutieusement l'avènement d'Ulu avec tous les aspects mystiques, mythiques et surnaturels qui s'y rattachent :

« *Les choses n'allaient pas du tout bien pour les six villages de sorte que leurs dirigeants se sont réunis pour se sauver. Ils ont engagé une solide équipe de guérisseurs qui a la charge d'ériger une divinité commune pour eux. Cette divinité que les pères des six villages ont bâti a été appelée Ulu. La moitié de la potion magique a été enterrée à l'endroit qui est devenu le marché Nkwo et l'autre moitié dans la rivière qui est devenue Mili Ulu. Les six villages ont ensuite pris le nom d'Umuaro, et le prêtre d'Ulu devient le chef des prêtres. A partir de ce jour, ils n'ont jamais été battus par un ennemi. »*

(Arrow, 15)

Dans le village d'Ezeulu, l'équilibre ou l'harmonie cosmique était encore intact malgré la décision audacieuse du prêtre qui affiche un nict catégorique de ne pas se ranger du côté des siens lors d'une dispute avec un clan ennemi, Okperi concernant des propriétés terriens. Ezeulu soutient la position du colonisateur parce que tout simplement il la trouve juste: « *si vous choisissez de combattre un homme pour un lopin de terre agricole qui lui appartient, je n'y serai pas impliqué* » (Arrow, 15). Le lecteur semble croire que c'est la « trahison » du prêtre à l'égard de son peuple qui a entraîné la déchéance et la dégénérescence des rapports sociaux qu'entretenaient les personnages.

^{xxii} Bibiane Tshibola Kalengayi, *Roman africain et christianisme*. Op.cit, p. 76.

^{xxiii} Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 77.

^{xxiv} Jean Michel Berthelot, *L'intelligence du social*, Paris, Presse Universitaire de France, 1990, p.162.

Mais il n'en est rien. Le véritable problème surgit au moment où Oduche, que le prêtre a envoyé de son propre chef à l'école des missionnaires, commet un forfait en essayant d'étouffer à mort le python royal. C'est à ce moment qu'Ezeulu a commencé à rencontrer de sérieuses obstructions et occlusions avec ses potentiels rivaux et ennemis à l'image de Nwaka, un dignitaire très révérend dans le village.

M. Goodcountry, l'instituteur d'Oduche provenant du Delta du Niger exhorte ses disciples à tuer le serpent qui est hautement vénéré dans la société traditionnelle igbo pour que ces derniers puissent faire preuve de loyauté et de bonne foi. De pareils sermons n'ont point manqué de décrire « *le cortège de misères que la conversion traîne à sa suite* »^{xxv}. D'après sa conception biblique, ce serpent est à l'origine du péché originel. Donc, vénérer cet animal constitue du coup un « *culte rendu au démon* »^{xxvi}. Par conséquent, le converti doit condamner toutes ces pratiques, les condamner sans détour, et par là, tourner le dos aux ancêtres. Cependant, le garçon ayant conscience du scandale social et des répercussions cosmiques que son abomination pourrait engendrer, décide de ne pas être pleinement responsable de cette abjection en enfermant dans le placard l'animal mythique.

La nouvelle du sacrilège se répand rapidement à travers tous les villages environnants. Ezidemili, le prêtre de ce serpent envoie sur le champ un messager afin de savoir comment Ezeulu compte purifier sa demeure de cette abomination en ce sens que dans les religions naturelles aussi bien que dans celles révélées, la purification est un rite auquel s'adonne tout fidèle qui se soumet. Elle est exigée par les dieux. C'est à cette condition que « *ceux-ci rendent prospère le travail des hommes et des femmes. Car le travail des hommes est sacré, il porte la marque de la main des dieux et des esprits ancestraux* ».^{xxvii} Il n'est donc compatible avec une vie de souillures.

Pourtant Ezeulu à cause de son orgueil a proféré des énormités et des invectives à l'endroit du python sacré, de son prêtre et de l'émissaire : « *retournez chez vous et dites à Ezidemili de manger de la merde* » (Arrow, 59). Ici le protagoniste a ouvertement blasphémé. Néanmoins il ne s'agit pas d'un blasphème hérétique, mais plutôt d'un simple blasphème qui est, selon Corinne Leveaux, la « *conséquence d'une rébellion transitoire ou d'un désespoir passager* »^{xxviii}. Le blasphème, cette bouffée de violence discursive, cette violation de l'idéologie du politiquement correct devient donc le fond d'une pensée dévoyée, saturée d'erreurs et gorgée de malentendus. Toutefois, une analyse étimologique pourrait aider à dénicher les causes du blasphème d'Ezeulu. Dans une telle hypothèse, le protagoniste apparaît moins coupable que victime dans la mesure où il est devenu un jouet pathétique des forces surnaturelles qui trompent sa finitude. Pour autant le prêtre-pécheur ne tire nulle délectation de son acte, ce dernier ne peut valablement lui être imputé, puisque sa volonté était restée largement

^{xxv} Bibiane Tshibola Kalengayi, *Roman africain et christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.198.

^{xxvi} Hubert Deschamps, *Les Religions de l'Afrique noire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1955, p. 111.

^{xxvii} Jean-Pierre Makouta-Mboukou, *Spiritualités et Cultures dans la Prose Romanesque et la Poésie négro-africaine : De l'oralité à l'écriture*, Abidjan, NEA, p, 38.

^{xxviii} Corinne Leveaux, *La parole interdite : Le blasphème dans la France médiévale (XIII-XVI iem siècle) du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001, p.38.

extérieure aux processus peccamineux avant que son dieu Ulu ne l'abandonne à son propre sort pour céder la place aux esprits maléfiques ou au dieu revanchard comme Ani. Le « *flux démoniaque* » agit sur le protagoniste à la manière d'une possession dépersonnalisante, contrôlant la personnalité, triomphant de la raison, annihilant le vouloir et murmurant « *d'horribles blasphèmes au cœur d'une défaillance* »^{xxix}. Outre l'inspiration diabolique ou maléfique, les causes du blasphème du prêtre peuvent être alternativement liées à des positions physiques ou à des tendances psychologiques.

Du point de vue des dispositions physiques, l'éreintement du protagoniste est probablement dû à ses fonctions qui exigent de lui qu'il reste dans sa case afin de surveiller le mouvement des astres qui régule les activités sociales des habitants d'Umuaro. L'idée est qu'il y a une sorte de vacuité malsaine de l'esprit d'Ezeulu et un envahissement de son cerveau par des idées obscures et mal en point. La sensation de vide d'Ezeulu proviendrait de son excès de travail qui l'impose un manque criard de sommeil. Quand aux motivations psychologiques, elles sont fortement engendrées par l'énorme pression psychologique qu'il reçoit de la part des habitants et plus précisément de Nwaka, son rival et prêtre du python qui a été outragé et qui demande vaille que vaille que ce sacrilège soit expié. L'emportement d'Ezeulu se justifie par le fait que son fils n'est pas le premier à commettre une telle ignominie. Alors pourquoi les habitants semblent prendre du plaisir à s'acharner sur lui ? Le blasphème, ce péché de bouche (*peccata oris*) devient dans ce contexte romanesque le lieu d'une étroite connexité rapprochant le chaos d'une intériorité colérique du désordre d'une parole « effrénée ».

Quelles que soient la malveillance et l'inimitié de son voisinage qui, sous la panique sociale face au fait transgressif a vite répandu l'information du drame en se versant dans des commentaires indignés, Ezeulu pouvait s'abstenir de dire toutes ces avanies et encore moins à une divinité (Ani). Et pourtant la dénonciation d'un tel crime relève de la normalité même dans la mesure où l'abomination d'Oduche est une atteinte grave à l'ordre public et peut être considérée du coup comme un (*publicum crimen*). Donc, tout sacrilège à l'égard du python par toute personne qui aura eu connaissance quelle que soit sa condition, devra payer le prix fort. La protection de la religion et l'honneur des divinités ne peuvent souffrir d'outrage sans que des conséquences ne s'en fissent sentir pour l'ensemble du corps social. L'intérêt à agir ne peut qu'être apprécié par la justice populaire. Il est évident que cette attitude insolente qui frôle quelque peu les rebords du blasphème hérétique sera irrémissible car son âme est déjà souillée. Ezeulu ne bénéficiera pas de circonstances atténuantes. Il en est de même pour Wangrin qui a inopportunément piétiné à mort le python sacré. Ce faisant, l'on peut dire qu'il a signé son arrêt de mort. Si le protagoniste de Hampâte Ba est châtié pour une profanation involontaire, qu'advient-il d'Ezeulu ? Le narrateur, dans *L'étrange destin de Wangrin*, décrit ainsi la scène du sacrilège et les conséquences qui découleront de cet acte :

^{xxix} Guy de Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident (XI e et XV siècles)*, Paris, Hachette, 1994, p23.

« *Involontairement Wangrin venait de tuer son « animal interdit », celui qui tout à la fois était l'interdit de son clan et le dieu protecteur du pays qu'il traversait. Désormais, il pouvait être considéré comme un « suicidé volontaire ». Le double de la personne, en effet, est censé habiter son « Tana » ou un animal sacré, et c'est pourquoi, il lui est interdit de le tuer. Par voie de conséquences occultes, les pires choses doivent lui arriver, s'il lui arrive de le tuer volontairement ou involontairement.* »^{xxx}

Force est aussi de constater que c'est après le refus d'Ezeulu d'admonester son fils que les administrateurs blancs, probablement sous l'impulsion et l'influence des dieux, ont emprisonné le prêtre pendant trente jours. Son « crime » est d'avoir souverainement et arrogamment décliné un parmi les nouveaux postes de chefs indigènes. Quelque temps après sa libération, les dieux poursuivent leurs manœuvres revanchardes en incitant Ezeulu à agir démesurément. Le prêtre déclare de reporter d'une durée de trente jours la récolte d'ignames ; alors que la famine a commencé à sévir dans le village qui supporte désormais mal l'autorité de cet homme rigoriste à l'excès. La mort tragique d'Obika est significative dans le procès d'expiation de péchés. Ayant commis une double transgression dont l'une est de ne pas vouloir réparer l'impiété perpétrée par sa jeune progéniture et l'autre de s'opposer à la volonté, à la voix du peuple, ignorant que la voix du peuple comme l'affirme Ngugi wa Thiong'o dans de ses romans, est celle de Dieu, Chukwu ou Ngai ; que le peuple est producteur de taxinomie morale.

Ainsi les dieux igbo ont décidé de frapper Ezeulu là où ça fait mal en prenant la vie du fils aimé lors de la cérémonie funéraire d'Amulu. Il serait utile de souligner que même si Nwaka a lui aussi émis des propos blasphématoires à l'endroit d'Ulu. Mais ni Nwaka, ni aucun membre de sa famille n'a commis un tel péché et se défendre de l'expier. Contrairement à Ezeulu qui refuse de refermer « *le trou pourvoyeur de spiritualité ancestrale, fondement de la coutume, et ciment de la tradition* »^{xxxii}, et décide en même temps d'affamer tout un peuple.

C'est également dans cette logique de transgression et du châtement du prêtre que le narrateur omniscient et proférateur de proverbes laisse apparaître la justice répressive des divinités qui s'abat sur Ezeulu maintenant impuissant : « *une chose plus grande que nte avait été prise dans le piège de nte* » (Arrow 219). Le prêtre est tombé dans son propre piège et ceci se dévoile à travers l'usage du chiasme relatif au vocable "nte". Cette figure de style participe sans doute au didactisme, à la musicalité et à la mémorisation facile de l'expression proverbiale. Catherine Kintzler écrit « *l'effet musical demeure un effet signifiant, un phénomène profondément moral* »^{xxxiii}. Théorisant sur la présence du chiasme dans les expressions proverbiales, George Milner note : « en

^{xxx} Amadou Hampâté Ba, *L'étrange destin Wangrin*. Coll. 10 /18, Union Générale des Éditeurs, 1973, p.389.

^{xxxii} Jean-Pierre Makouta-Mbouka, *Spiritualités et Cultures dans la Prose Romanesque et la Poésie négro-africaines : De l'oralité à l'écriture*. Op.cit. p 32.

^{xxxiii} Catherine Kintzler, « Esthétique et morale. » In *Magazine Littéraire*, No 357-Septembre 1997, p.49.

beaucoup de langues, notamment en Afrique, un des traits frappants des proverbes les plus populaires est l'emploi du chiasme ».^{xxxiii}

Les dernières pages de ce roman montrent sans doute que c'est la déesse Idemili qui a pris sa revanche sur Ezeulu. Et Ulu s'est contenté de rester un simple observateur. Ceci est synonyme d'une fustigation d'ordre métaphysique. Le «*système judiciaire qui tire sa légitimité et sa fiabilité des forces transcendantes*»^{xxxiv} apparaît nettement durant les sombres heures d'hallucinations du prêtre qui entend retentir la voix macabre de la pleureuse à travers son hymne funèbre qui met en exergue les origines mythiques et le pouvoir de la déesse des Eaux qui est venue attester la nature morale de l'autorité. L'hymne se termine par une gradation descendante qui rime avec la désacralisation et la dégénérescence du python l'attribut d'Idemili d'où «*la lamentation du sacré python* »^{xxxv}. C'est dans cette optique que le narrateur dit:

*« Étant né du Ciel, je marche sur la terre avec une démarche royale
Et des pleureuses me virent enroulé sur leur chemin.
Mais il était trop tard
Une étrange cloche
Faisait raisonner une chanson de désolation:
Laissez vos ignames et taros
Et venez à l'école.
Et je dois saborder en toute hâte
Lorsque les enfants jouaient et émettaient un cri de détresse:
Regarde! Un chrétien est sur le chemin.
Ha ... » (Arrow 222)*

Dans les romans villageois d'Achebe, une lecture attentive permet de dire que c'est après les actes de profanations envers les dieux que le monde s'est mis à l'envers, un retour ahurissant et impitoyable dans le chaos entraînant par ci par là des conflits et des déchirures internes qui ont facilité la pénétration des éléments nouveaux, étrangers et nuisibles à la tranquillité cosmique. Sous ce rapport, Makouta-Mboukou assimile ce phénomène à «*la mort progressive des pouvoirs traditionnels, politiques ou spirituels, une fois confrontés aux forces modernes broyeuses des civilisations de l'oralité* »^{xxxvi}, par le biais de résineux et d'oppressifs iconoclastes. Mircea Eliade, sous une considération mythique, montre comment l'homme ne peut point vivre dans une société désorganisée dans tous les sens du terme :

^{xxxiii} George. B. Milner, « De l'armature des locutions proverbiales. Essais de Taxonomie sémantique. » In *L'Homme*, 1969, tom 9, no 3, pp.49-70, p.63.

^{xxxiv} Baydallaye Kane, *La justice répressive dans la littérature africaine*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.67.

^{xxxv} Chinua Achebe, *Beware, Soul Brother*, London, Heinemann, 1979, p 22.

^{xxxvi} Jean-Pierre Makouta-Mboukou, *Spiritualités et Cultures dans la Prose Romanesque et la Poésie négro-africaines : De l'oralité à l'écriture*. Op.cit, p 32.

« Ce qui caractérise les sociétés traditionnelles, c'est l'opposition qu'elles sous-tendent entre leur territoire et l'espace inconnu et indéterminé qui l'entoure : le premier, c'est le « Monde » plus précisément : « notre monde, le Cosmos ; le reste, ce n'est plus Cosmos, mais une sorte d' « autre monde », un espace étranger, chaotique, peuplé de larves, de démons d' « étrangers » assimilés, d'ailleurs aux démons et aux fantômes. A première vue, cette rupture dans l'espace semble due à l'opposition entre un territoire habité et organisé, donc « cosmisé », et l'espace inconnu qui s'étend au-delà de ses frontières : on n'a d'une part, un « Cosmos » et, un « Chaos ». Mais on verra que, si tout territoire habité est un « Cosmos », c'est justement par ce qu'il a été probablement consacré, par ce que, d'une manière ou d'une autre, il est l'œuvre des dieux ou communique avec leur monde. »^{xxxvii}

Le lecteur voit clairement comment les dieux se ressemblent et sont caractérisés par les mêmes exigences. Ils sanctionnent d'une manière catégorique la faute, et ne peuvent supporter longtemps, à l'exception de « la patiente et très généreuse Halatanga »^{xxxviii}, que les fidèles ou des iconoclastes fassent des transgressions. De plus, la responsabilité de la faute est ici extensible. En effet, la transgression n'est pas seulement celle que l'on a commise, mais peut être également celle commise par les autres : les enfants, les amis, les parents comme c'est le cas d'Oduche, d'Ezeulu et d'Obika, une malédiction familiale.

La transgression est celle que l'homme peut entendre des oreilles. C'est aussi celle que la bouche de l'homme a répandue. C'est-à-dire celle qui, sans être commise par l'homme, a été cautionnée par son action ; la transgression qui, à cause d'Ezeulu, a connu des proportions et une gravité sensibles. Dans les religions naturelles et celles révélées, les châtiments divins sont implacables et impartiaux : « il n'y a pas de fumée sans feu : une faute a été commise par un membre de votre famille maudite. Vous paierez tous ! tous ! tous ! Le corbeau noir des ancêtres et des dieux vous a choisi ». ^{xxxix} Achebe décrit tout de même certains aspects utiles de la croyance mythico-religieuse comme pour certifier que celle-ci a aussi le pouvoir de rebâtir sur le chaos, un univers nouveau et que la dimension éthique la plus évidente de la littérature tient au récit et que le roman est l'une des modalités privilégiées de la réflexion morale. Pour le maintien de l'harmonie sociale et cosmique, Chinua Achebe semble nous exhorter, en tant que des êtres de raison, d'intégrer la mesure dans notre propre existence si nous voulons être heureux. Le permis et l'interdit ordonnent nos vies et scandent le rythme de nos petites existences. Sans interdit, le monde s'effondre comme dans le bestseller et le chef-d'œuvre d'Achebe, mais sans transgression et châtiment, l'interdit perd toute sa puissance expressive et sa sacralité. C'est donc dans cette dichotomie bien assimilée

^{xxxvii} Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*. Op.cit, p. 32.

^{xxxviii} Alioun Fantoure, *Le Cercle des tropiques*. Présence africaine, 1973, p 28. Il s'agit d'une divinité qui résidait dans les eaux. Mais au fur et mesure que les habitants fréquentaient le fleuve, ces derniers ont fini par perturber sa quiétude. De ce fait, elle a changé de demeure sans pour autant déverser sa bile sur ses offenseurs.

^{xxxix} André Nyamba, *Avance, mon peuple*, Ouagadougou, Presse Africaine, 1974, p 24.

entre l'interdit et la transgression que le développement de certaines valeurs éthiques, culturelles et économiques d'une société peut émerger et que la vie pulsionnelle et instinctive de l'homme peut être canalisée. L'absence d'interdits n'est pas humain.

Bibliographie

- Achebe, Chinua, *Things Fall Apart*, London, Heinemann, 1958.
_____, *Arrow of God*, London, Heinemann, 1964.
_____, *Beware, Soul Brother*, London, Heinemann, 1979.
- Ba, Amadou Hampâté, *L'étrange destin Wangrin*, Coll. 10/18, Union Générale des Éditeurs, 1973.
- Berthelot, Jean Michel, *L'intelligence du social*. Paris : Presse Universitaire de France, 1990.
- Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Zeller, 1944.
- Constantiny, Annie, « Typologie sommaire du bestiaire dans les contes, » In *Notre Librairie* No 107, Octobre-Décembre, 1991.
- Deschamps, Hubert, *Les Religions de l'Afrique noire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1955.
- Dosso-Yovo, Noel, *Individu et société dans le roman négro-africain d'expression anglaise de 1939 à 1986*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Eliade, Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1957.
_____, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- Fantoure, Alioune, *Le Cercle des tropiques*, Présence africaine, 1973.
- Hastings Michel, & al (dir), *Paradoxes de la transgression*, Paris, CNRS, 2012.
- Kalengayi, Bibiane Tshibola, *Roman africain et christianisme*, Paris, l'Harmattan, 2002.
- Kane, Baydallaye, *La justice répressive dans la littérature africaine*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- Kintzler, Catherine, « Esthétique et morale, » In *Magazine Littéraire*, No 357-Septembre 1997.
- Laye, Camara, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.
- Leveleux, Corinne, *La parole interdite : Le blasphème dans la France médiévale (XIII-XVI iem siècle) du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.
- Lobrichon, Guy de, *La religion des laïcs en Occident (XI e et XV siècles)*, Paris, Hachette, 1994.
- Makouta-Mboukou, Jean Pierre, *Spiritualités et Cultures dans la Prose Romanesque et la Poésie négro-africaines : De l'oralité à l'écriture*, Abidjan, NEA, 1983.
- Meek, Charles Kinsley, *Law and Authority in a Nigerian Tribe*, New York, Oxford University Press, 1937.
- Milner, George. B, « De l'armature des locutions proverbiales. Essais de Taxonomie sémantique, » In *L'Homme*, 1969, tom 9, no 3, pp.49-70.
- Mofolo, Thomas, *Chaka: an Historical Romance*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Ndaw, Alassane, *La pensée africaine*, Dakar, NEAS, 1997.

- Nzouankeu, Jacques Marie. *Le Souffle des ancêtres*, Aux Éditions C.L.E, Yaoundé, 1965.
Parrinder, Geoffrey, *West African Religions*, London, Epworth Press, 1961.
Philombe, René, *Un Sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé, Coll, « Abbia », 1969.
Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
Thomas, Louis-Vincent & Laneau, René, *La terre africaine et ses religions : Traditions et Changements*. Paris, L'Harmattan, 1975.

Creative Commons licensing terms

Authors will retain the copyright of their published articles agreeing that a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) terms will be applied to their work. Under the terms of this license, no permission is required from the author(s) or publisher for members of the community to copy, distribute, transmit or adapt the article content, providing a proper, prominent and unambiguous attribution to the authors in a manner that makes clear that the materials are being reused under permission of a Creative Commons License. Views, opinions and conclusions expressed in this research article are views, opinions and conclusions of the author(s). Open Access Publishing Group and European Journal of Literary Studies shall not be responsible or answerable for any loss, damage or liability caused in relation to/arising out of conflict of interests, copyright violations and inappropriate or inaccurate use of any kind content related or integrated on the research work. All the published works are meeting the Open Access Publishing requirements and can be freely accessed, shared, modified, distributed and used in educational, commercial and non-commercial purposes under a [Creative Commons attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).