

## Société politique tchadienne et culture du pardon

*Une aperception du vivre-ensemble dans Al-Istifakh ou l'idylle de mes amis de Marie-Christine Koundja*

## Chadian Political Society and Culture of Forgiveness

*A Perception of Living Together in Al-Istifakh ou l'idylle de mes amis by Marie-Christine Koundja*

**Dr Pierre Suzanne EYENGA ONANA**

Auteur correspondant, Université de Yaoundé I (Cameroun),

[eyonapiers@gmail.com](mailto:eyonapiers@gmail.com)

Date de soumission : 10.08.2022 – Date d'acceptation : 23.08.2022 – Date de publication : 01.10.2022

**Résumé** — La culture de la tolérance, de la charité et du pardon que charrie en filigrane l'examen de la société politique dans la fiction de Marie-Christine Koundja peut-elle sédimenter de meilleures perspectives relationnelles entre individus au point de laisser éclore une cité nouvelle et un homme nouveau plus soucieux de l'autre dans un Tchad ravagé par une crise profonde du vivre-ensemble ? Fondée sur le référentiel de lecture sociocritique développé par Pierre Bourdieu et Henri Mitterand, la présente étude scrute, en trois parties, les voies innovantes pouvant impulser un retour imminent de la bonne gouvernance et de la paix sociale dans un univers romancé où les aperceptions de la vie bonne ont donné naissance aux impostures de diverses natures.

**Mots-clés** : culture du pardon, société politique, aperceptions, sociocritique, vivre-ensemble.

**Abstract** — Can the culture of forgiveness that runs through the examination of the political society of Marie Christine Koundja's fiction sediment better relational perspectives between individuals to the point of allowing a new city to emerge and a new man more concerned with the other in a Chad ravaged by a deep crisis of living together? Based on the sociocriticism developed by Pierre Bourdieu and Henri Mitterand, the present study examines, in three parts, the innovative paths that should lead to an imminent return of social peace in a romanticized universe where the glimpses of the good life have given rise to impostures of various kinds.

**Keywords**: Culture of Forgiveness, Political Society, Insights, Sociocriticism, Living Together.

*« Il s'agit de la tolérance, de la découverte de l'autre, de la capacité que chacun de nous a à saisir l'autre, à l'accepter, tout en s'interrogeant sur notre capacité existentielle, c'est-à-dire, la culture du pardon » (Pascal Charlemagne Messanga Nyamding).*

### Introduction

Le concept de société politique relève de la sociologie politique ou politologie, une « *branche des sciences sociales qui étudie les phénomènes du pouvoir* »

(Schwartzenberg, 1988, p. 42). L'examen de la société politique instigue à analyser l'interaction entre l'État et ses diverses institutions politiques. Dans une telle optique, l'État est une société au sein de laquelle se développe une forme de vie collective, c'est-à-dire une manière d'être ensemble dans des communautés humaines que Philippe Hamon appréhende comme « *personnel du roman* » (1983, p. 7). Le roman se brode autour d'un ensemble de codes permettant de disséquer la société politique. Pour Roland Barthes, « *le texte romanesque est une infinité de codes dont le jeu permet de produire un volume langagier ouvert à la multitude des sens* » (1984, p. 26). Pris dans une telle acception, le roman de Marie-Christine Koundja peut autrement être perçu que comme roman de l'amour. La stratégie adoptée par la romancière tchadienne consiste, en effet, à simuler la thématique de l'intolérance religieuse afin de susciter la culture du pardon comme prérequis au vivre-ensemble au sein de la société du texte. Le diagnostic posé par la romancière tchadienne révèle un malaise profond dans la cité tchadienne scénarisée. Marie-Christine Koundja

*« exprime sa désolation face au spectacle ahurissant des guerres (tribales, religieuses, politiques, idéologiques) égoïstes que l'Afrique offre au monde. Pourtant, bien d'autres fléaux tels que la pauvreté, la prostitution, l'alcoolisme, la dévalorisation de la femme... mériteraient un peu plus d'attention dans ce continent de rêve en vue de préserver le légendaire patrimoine de la solidarité africaine » (Koundja, 2001, 4e de couverture).*

À bien y voir, n'est-ce pas l'ensemble de la société politique du texte koundjasien qui mérite une exorcisation pour laisser éclore un homme nouveau dans une cité tout aussi nouvelle où les hommes sont mus par l'élan du vivre-ensemble ? Pour négocier la réponse à cette question, le travail emprunte aux théories sociocritiques de Pierre Bourdieu et d'Henri Mitterand. Les deux concepts mobilisés par Bourdieu sont « *l'habitus* » et « *le champ* ». Mitterand soutient quant à lui que « *le texte du roman ne se limite pas à exprimer un sens déjà là ; par le travail de l'écriture, il produit un autre sens, il modifie l'équilibre antérieur du sens ; il réfracte et transforme, tout à la fois, le discours social* » (1980, p. 7). L'analyse s'effectue en trois parties. L'examen de l'habitus, celui du champ et l'esthétique qu'articule le message de la romancière tchadienne.

## **1. L'habitus**

Il réfère à ce qu'un individu possède, et qui le fait. Bourdieu propose de

*« considérer que l'acteur a, lors des différents processus de socialisation qu'il a connus (en particulier la socialisation primaire), incorporé un ensemble de principes d'action, reflets de structures objectives du monde social dans lequel il se trouve, qui sont devenus en lui, au terme de cette incorporation, des dispositions durables et transformables » (cité in Mvogo, 2010, p. 17).*

Autrement dit, *l'habitus* permet de concevoir la production sociale de l'individualité en regard des structures sociales (*in* Mvogo, 2010, p. 17). L'analyse à ce niveau a pour cible la thématique du texte de Koundja. Il s'agit de décrypter la vie des personnages dans le cadre d'un processus de socialisation relevant des cultures traditionnelle, tribale ou ethnique, telles qu'elles influent sur leur manière de vivre, en termes de permissivité ou d'interdit. Deux institutions s'exposent ainsi à l'analyse : le mariage et l'administration publique.

### 1.1. L'institution du mariage : une vision essentialiste des rapports de sexe

La vision essentialiste dispose que « *la femme est un être inférieur, né à genoux aux pieds de l'homme* » (Beyala, 1995, p. 11). Cette vision priorise l'essence de l'homme au détriment de leur existence et accorde le primat au déterminisme, mode d'être obligeant la femme à se soumettre au machisme définissant les rapports de sexe. Dans cette logique, l'homme propose et la femme dispose, selon les règles d'une tradition inamovible. La femme est ainsi réduite au défaitisme, à la soumission aveugle bref à la non-vie. Une telle attitude de submissivité de la femme se perçoit à travers la thématique du mariage arrangé. Thème majeur du récit koundjasien, l'amour d'Allatoïji pour Fatimé, une belle et jeune célibataire, capitalise l'attention du lecteur face au dilemme que vit le vacancier. Ayant grandi en Occident, ce dernier possède en lui la liberté, vertu qui justifie la défiance qu'il manifeste à l'égard des traditions obsolètes. Au mépris des confinements culturels inopérants, il s'engage unilatéralement dans une vie de fiançailles avec Carole, une Française rencontrée lors de ses études européennes. Alors qu'il fait la connaissance de Fatimé au Tchad, il bute contre des us et coutumes qui dictent leur loi en imposant aux fiancés leur poids séculier. Le soliloque d'Allatoïji laisse voir un sujet déconnecté du monde physique car, selon les us et coutumes de son village, le choix de l'époux est une prérogative parentale non négociable pour les fiancés.

L'étude de *l'habitus* bourdieusien offre également à voir le visage d'une jeune fille tchadienne explorée parce que ployant sous le faix d'une soumission séculière. Dans le cadre de vie villageois, la jeune fille est un objet à la solde de lois phallogocratiques très dures qui lui démontrent son infériorité naturelle. Aphone et en âge nubile, elle se doit ainsi de manifester une obéissance aveugle au code de conduite qui la réifie. Seul l'accord parental est requis pour en faire l'épouse d'un tiers, comme l'atteste ce monologue : « — *Chez nous, les filles ne tiennent pas compte de leurs propres sentiments pour se marier. Il suffit qu'un homme se présente, négocie avec les parents. Si ces derniers acceptent, la fille se soumet* » (Koundja, 2001, p. 13). Comme dans le cas de la jeune fille, la voix du jeune homme est tout aussi diluée par la vague androcentrique définissant les us et coutumes. Le fiancé, non plus, n'a pas le monopole du choix de l'élue de son cœur. Allatoïji l'apprend à ses dépens lorsqu'il croit amorcer une causerie informative avec son père au sujet de son futur mariage. Il se rend à l'évidence que celui-ci lui a même déjà préparé une femme au village :

*« — Je savais que ton mariage avec la Nassara n'aura pas lieu. C'est pourquoi j'ai choisi pour toi une fille très vaillante, très respectueuse parce que je sais que j'ai un fils qui mérite le respect. Avec elle, tu seras bien. C'est la fille de notre voisin au village, l'ancien combattant Doumdégue. Tu sais que leur famille est digne et respectée. Et ce n'est pas le premier venu qui peut prétendre épouser leur fille » (Koundja, 2001, p. 44).*

Selon la même tradition, c'est le père de la future mariée qui procède à la dot même en l'absence des époux et décide du devenir de la future épouse tant qu'elle n'a pas rejoint son foyer. Le père d'Allatoïji l'informe de la démarche entreprise en ces mots :

*« — J'ai envoyé tout ce qu'il fallait. Elle est ta fiancée depuis plus de deux ans. J'attendais célébrer ton mariage, mais comme tu voulais te marier à une Nassara, je n'ai rien dit. [...] Je veux qu'on célèbre ce mariage avant ton départ. Comme cela, ta femme restera ici avec nous. Tu iras terminer tes études et reviendras la trouver. Tu m'as compris ? » (Koundja, 2001, p. 44).*

Dans cet exemple, le père d'Allatoïji ne négocie pas avec son fils. Il l'informe des dispositions déjà prises pour le mariage arrangé de ce dernier. La dernière phase du propos paternel, « — Tu m'as compris ? » se perçoit comme une injonction destinée au fils afin que ce dernier manifeste une attitude de respect face à l'autorité paternelle. Lorsque la marâtre du fils informe ledit père qu'Allatoïji a sous la main une fiancée de son choix, sa réponse atteste de l'influence du géniteur dans le choix de l'épouse de son fils : « — Qu'il soit d'accord ou non, il va l'épouser. [La fille qu'il propose, lui]. C'est comme ça que j'ai épousé sa mère pour le mettre au monde. J'étais en Indochine quand mes parents ont doté sa mère. Et dès mon retour, on a célébré le mariage [...]. Il ne l'a pas vue mais il va l'épouser » (Koundja, 2001, p. 48). Mais avec l'émergence de la « nouvelle femme » (Hertzberger Fofana, 2000), le regard porté sur la femme évolue. C'est le cas pour la marâtre et la mère d'Allatoïji, qui amènent son père à s'arrimer désormais au postulat constructionniste selon lequel « les droits des femmes ne leur ont pas été servis sur un plateau d'argent, chaque parcelle de terrain a été gagnée de haute lutte » (Beyala, 1995, p. 51). L'examen de cette vision traduit mieux une telle allégation.

## **1.2. Le constructionnisme : une instance de déploiement de la rébellion féminine**

Le constructionnisme renvoie à l'approche genre des rapports sociaux. Il vise à « repenser le lien entre sexe et genre en postulant que chaque individu [...] est soumis à des conditionnements sociaux » profitables à tous (Fougeyrollas-Schwebel, 2003, p. 205). Son objectif est de promouvoir l'argument qu'« on ne naît pas femme, on le devient » (1949, p. 13). Autrement dit, il s'agit de travailler pour voir la femme « participer de plain-pied au débat sur l'émancipation féminine qui, jusqu'ici, s'était établie

sans [son] suffrage » (Hertzberger Fofana, 2000, p. 7). De fait, l'idée majeure qu'articule le constructionnisme est que l'existence de l'homme est antérieure à son essence, ce dernier étant le fruit de ce qu'il se fait lui-même. Le constructionnisme résume alors un mode d'être et de faire qui incline à démontrer que « *la domination phallocratique est dressée, parfaite. À nous [les femmes] de la démolir. Sans peur, sans culpabilité, mais sans agressivité, en réclamant nos droits sans honte de déplaire* » (Beyala, 1995, p. 77). L'habitus se perçoit à ce niveau dans les stratégies auxquelles recourt la femme pour libérer la société des incongruités culturelles qui l'obèrent. Plusieurs démarches sont significatives : l'option pour la contradiction pacifique et la technique du chantage doux.

### 1.2.1. L'option de la contradiction diplomatique

L'approche qu'adoptent les deux mères d'Allatoïji est celle de la contradiction pacifique. Pour ce faire, elles travaillent subtilement pour ne point affecter les sensibilités ni blesser personne lors de leurs discussions. Par exemple, bien que l'une des mères d'Allatoïji ne milite pas en faveur d'un mariage interracial entre son fils et une Blanche, elle attend que ce dernier prenne l'initiative de ce débat avant de lui dévoiler son point de vue au sujet des mariages de ce type. Lorsqu'Allatoïji lui manifeste son désir de prendre une fille du terroir, elle se confie à lui en ces termes :

« — Ah mon fils ! Là, tu es revenu à la raison, parce que les filles Nassara ne veulent pas que les parents viennent chez elles. Même tes propres frères de sang ne pourront venir chez toi. [...] Si tu prends une fille de chez nous, tu seras béni. Même les ancêtres seront contents et te béniront. Vous serez heureux dans votre foyer » (Koundja, 2001, p. 38).

Sous le couvert de l'habitus, la femme possède le don de débattre pacifiquement sans combattre ni frustrer l'autre. Ce don féminin se perçoit lorsque la mère d'Allatoïji apprend qu'il a une épouse qu'il s'est lui-même choisie. Quoique sachant que son époux ne validera pas une telle option, elle acquiesce et lui répond simplement :

« — D'accord, mais il va falloir nous la présenter. [...] Ah mon fils ! [...] Et maintenant que tu veux prendre une sœur, il va exiger que tu épouses celle que nous avons choisie. Tu connais bien ton père, il est très exigeant, surtout que nous avons fait un bon choix » (Koundja, 2001, p. 38).

L'habitus exhibe aussi la mère comme une créature attachante qui jouit du don de contredire diplomatiquement son interlocuteur, parce qu'elle sait prêter une oreille attentive aux sollicitations de son enfant. Elle œuvre pour justifier l'image qu'on lui attribue et la confiance que sa progéniture place en elle. Sachant son époux obstiné dans ses prises de position en matière de respect des traditions surannées, elle ne décourage pas Allatoïji mais essaie avec ruse de lui faire changer de point de vue en recourant à une analepse. Cette technique narrative consiste, selon Gérard Genette,

à ponctuer le récit des événements antérieurs n'ayant pas de lien direct avec le cours de l'histoire relatée :

*« — Tu sais mon fils, mon mariage avec ton père a été décidé par nos parents. Ton père ne m'a pas choisie, et moi non plus je ne l'ai choisi. Ce sont nos parents qui ont fait le choix et nous ont unis. Et voilà que nous le sommes jusqu'aujourd'hui, où nous avons eu des petits fils qui nous ont donnés à leur tour tes grandes et petites sœurs ; nous nous entendons toujours très bien. Tant que c'est toi qui fais le choix, tu ne pourras pas tenir compte de tous les critères. Et vous aurez du mal à vous entendre. Donc, quelles que soient les raisons que je vais donner à ton père, il risque de ne pas accepter. Je vais quand même lui en parler » (Koundja, 2001, p. 39).*

Au regard de ce qui précède, il apparaît que sous le coup de l'habitus, la femme se reconnaît un devoir de performance vis-à-vis de son fils en se montrant tendre et sensible aux supplications de ce dernier. La mère s'engage, dans la dernière phrase de l'exemple qui précède, à mettre à contribution son potentiel diplomatique en vue de négocier efficacement avec son mari pour que le mariage du fils se tienne selon ses propres vœux. Son potentiel de négociatrice perspicace se voit également dans les propos emphatiques qui suivent, lesquels sont ponctués d'une interrogation rhétorique que tient la marâtre à l'endroit de son fils amoureux : « — *Oui, compte sur moi mon fils [...]. Je ferai tout pour toi comme tu l'as toujours fait pour moi. [...] Si je ne fais rien pour toi, pour qui d'autre le ferais-je ? Tu verras que ton projet réussira* » (Koundja, 2001, p. 46). Le potentiel d'habitus que recèle la marâtre la révèle comme une âme performante sachant braver l'obstacle des traditions androcentriques pour répondre favorablement aux supplications de son fils lui rappelant : « — *Il faut que tu lui parles toi-même, car tu es sage et tu a toujours les mots qu'il faut. Tu es la seule à pouvoir le raisonner et le convaincre. Pour cela, je te prie maman, de faire tout pour m'aider à réaliser ce mariage* » (Koundja, 2001, pp. 38-39). Le capital qu'exhale l'habitus chez la femme-mère se déploie par ailleurs à travers la technique de l'affrontement d'idées sur fond de chantage doux. Tel est l'option adoptée par l'une des épouses du père phallocrate d'Allatoïji.

### 1.2.2. La stratégie de l'affrontement d'idées sur fond de chantage doux

L'affrontement frontal auquel est fait allusion montre la femme discutant d'égale à égale avec l'homme dans l'optique de faire entendre raison à ce dernier suite à ses agissements désobligeants inspirés d'une tradition surannée. L'affrontement se perçoit alors comme une manifestation de l'« *anti-naturalisme féministe* » dont l'idéal critique vise à « *en finir avec la nature en réduisant totalement le biologique au socioculturel* » (Kraus, 2003, p. 39). Cette approche du genre du texte littéraire repose sur une triade : « *Il y a des différences biologiques entre les sexes ; mais ces différences ne sont pas significatives ; parce que les différences au sein d'un même sexe peuvent être aussi sinon plus importantes que celles entre les deux sexes* » (Kraus, 2003, p. 47). À cet égard, la femme a le droit d'affronter l'homme, fût-il son époux, en vue

de militer pour une cause juste que les traditions ne valident pas comme telle. Elle étend son droit au point tel qu'elle ne se réduit plus à obéir aveuglément ; elle prend l'initiative de poser des questions pour confondre son époux. Cette attitude de la femme se perçoit dans une scène définie par Gérard Genette comme un dialogue sans médiateur. Celle-ci s'étale de la page 47 à la page 52. Lorsque le père affirme par exemple que leur fils épousera la fille choisie pour lui, sa femme l'interroge pour laisser voir que son attitude de chef est dévaluée en matière de mariage moderne : « — *De quelle fille s'agit-il ? [...] Comment peux-tu demander la main d'une fille pour ton fils pendant qu'il se trouve encore à l'étranger ? Est-ce qu'il est d'accord avec toi ?* » (Koundja, 2001, p. 47).

Pour la mère, le choix de l'épouse incombe désormais au futur époux. Sa voix compte plus que jamais dans ce processus parce que c'est lui, en réalité, qui vivra avec l'élue de son cœur. Celle-ci doit donc correspondre à ses aspirations. Pour le signifier à son mari traditionaliste, l'épouse affirme : « — *Les temps ont changé. Ce n'est plus l'époque où les pères mariaient leurs fils. [...] Il doit prendre la femme de son choix. Celle qu'il aime. Il n'a même pas vu la fille dont tu parles. [...] Non, ce n'est pas normal* » (Koundja, 2001, p. 47). Voyant que son époux persiste dans la voie de la tradition, elle change de stratégie et adopte la technique du chantage doux. Convaincue de l'amour que nourrit l'époux à son égard, elle simule un abandon du foyer qui le fait vaciller : « — *Comment peux-tu dire ses choses pareilles ? Et tes enfants ? [...] Tu sais bien que je t'aime beaucoup. Tu vas me laisser à qui ? Comment ferais-je si tu partais ?* » (Koundja, 2001, p. 50). La technique du chantage doux consiste à instrumentaliser l'époux aux fins de lui faire changer de ton en prétendant rompre le mariage si d'aventure il persistait à imposer à leur fils la fille qu'il lui a déjà choisie. La mère déclare au père : « — *Tant que je suis dans cette maison, ce mariage n'aura pas lieu. S'il a lieu, je quitterais cette maison pour toujours ! [...] En tout cas, je n'aime pas trop discuter. Pour moi, Allatoïji épousera la fille qu'il aime. Sinon je te quitterai comme je te l'ai déjà dit. Et je ne répéterai plus cela. J'attends* » (Koundja, 2001, p. 50). Le chantage doux s'achève par la victoire de la raison sur la déraison, par le triomphe de la logique sur les incongruités inhérentes à la tradition ancestrale. Pour preuve, l'époux cède au chantage et concède à son épouse que le choix de sa future bru soit une initiative de leur fils : « — *Je ne veux pas te perdre et je ne voudrais pas que tu te fâches. Donc, j'accepte tout ce que tu voudras. Et je m'excuse pour ce que je t'ai dit tout à l'heure* » (Koundja, 2001, p. 51).

Par-delà le traitement de l'institution conjugale, le roman koundjasien dissèque d'autres institutions puisque « *le personnage romanesque s'offre comme un réservoir infini d'aventures et de destins possibles, il est l'un des plus étroitement liés à l'expression de la conscience. Les personnages sont en d'autres termes des êtres fictifs à travers lesquels l'écrivain voudrait véhiculer certains messages* » (Mvogo, 2010, p. 21). L'analyse du champ bourdieusien permet d'élucider cette assertion.

## 2. Les institutions sociopolitiques sous le prisme du champ bourdieusien

Pour Bourdieu, les univers sociaux sont susceptibles d'une description en termes de « *champ* ». Ledit champ révèle des espaces euphoriques et dysphoriques, confirmant l'adversité dudit espace. Le *champ* se comprend donc comme

« un espace structuré de positions, un réseau de relations objectives entre des agents ou des institutions qui s'inter-définissent par la distribution inégale de ce capital spécifique. [...] L'agent qui occupe une position dans le champ est à la fois agi et agissant ; jouet de forces qui le dépassent, il participe malgré tout au constant rééquilibrage des luttes dont il est partie prenante » (in Mvogo, 2010, p. 18).

Dans le texte étudié, l'examen du champ dévoile une adversité et des antagonismes dans le management des institutions auxquelles Koundja fait allusion. Il s'agit d'établir que dans *Al-Istifakh*, la vie sociale fait l'objet d'une critique acerbe au plan du vivre-ensemble institutionnel.

### 2.1. La crise du dialogue interreligieux : un écueil pour le vivre-ensemble

Lorsqu'il définit le vivre-ensemble, Jean-Paul Sartre affirme que la conséquence de cette pratique dans l'univers fictionnel est l'« *éclatement des murs étroits de la cellule de l'individualisme au profit d'une parfaite coexistence des hommes, des peuples et des races, épousant ainsi l'idée d'une universalité humaine de condition* » (1970, p. 70). En d'autres termes, l'idée du vivre-ensemble, pour l'homme africain, se révèle être un « *prérequis social qui lui offre la société tout entière afin de se forger un mode de vie ainsi que des comportements denses de significations éducatives et véhiculant un certain nombre de valeurs* » (Koné et N'golo, 2017, p. 7). C'est en raison de cela que « *l'intérêt de la société conduit à la subordination de l'individu au groupe* » (Djibo, 1967, p. 89). Le vivre-ensemble sublime donc l'intérêt commun et l'inscrit en faux contre toute forme de manifestation des intérêts individuels de type sectaire ou fondés sur les préceptes d'une tradition rétrograde.

Il en est ainsi du mariage de Fatimé et d'Allatoïji, qui permet de remettre au goût du jour la question du dialogue interreligieux. Grâce à l'ancrage interracial du texte koundjasien, le père d'Allatoïji réalise que sa potentielle bru « *porte sur la tête une Hadjé* » et qu'elle est donc une *Doum*. Le père milite, pour sa part, contre ce type de mariage qui extirpe son fils de sa pureté génétique initiale. Sa déclaration l'atteste d'ailleurs : « — *Écoute, tu sais que nous sommes Sara et chrétiens. Comment es-tu allé chercher une fille Doum ?* » (Koundja, 2001, p. 56). On précise que les *Sara*, *Ngambaye* et les *Banana* sont des ethnies chrétiennes et animistes du Sud du Tchad, tandis que les *Arabe*, *Gorane*, *Kanembou* et *Zagawa* sont les ethnies musulmanes du nord du Tchad. Cette question du père d'Allatoïji cache un implicite. L'orateur n'accepte pas le choix de son fils à cause de la religion de sa future bru. La religion a pourtant pour objectif de rapprocher les hommes d'horizons divers ayant en partage la même foi en Dieu, celle permettant aux uns de concéder aux autres leurs visions

de la spiritualité et leurs pratiques de prière divergentes. Il s'agit alors de considérer les autres religions non comme étant opposées à la leur mais comme des variantes d'une seule et même foi en un Dieu unificateur qui, Lui, n'est qu'amour.

Si le mariage de Fatimé se tient finalement dans les coulisses, c'est parce que ses parents musulmans ne concèdent aucune possibilité d'union entre leur fille et un non musulman. La réponse du père se veut péremptoire à l'endroit des membres de la délégation venus solliciter la main de sa fille : « — *Nous ne pouvons pas donner notre fille à un chrétien, [...]. La religion musulmane interdit le mariage entre chrétiens et musulmans [...]. Nous ne pouvons pas marier notre fille à un chrétien* » (Koundja, 2001, p. 63). On retrouve ici le climat délétère empreint d'hostilités multiformes qui prévaut entre Palestiniens et Arabes dans *L'Attentat* de Yasmina Khadra. Dans ce roman, le rejet de l'autre prend source dans les divergences de convictions religieuses. Bien que naturalisée Palestinienne, Sihem ne s'offusque pas de se radicaliser et de revêtir la tunique ensanglantée du kamikaze afin de faire trépasser des innocents lors de l'anniversaire des enfants à Tel-Aviv. Il s'agit pour elle de faire triompher les démons de l'intolérance tout en démobilisant les pourfendeurs de l'œcuménisme. Toutefois, contrairement à *L'Attentat*, la querelle interreligieuse n'engendre pas la mort de l'homme dans *Al-Istifakh* de Koundja : elle consacre plutôt la haine de l'autre en avalisant le principe de la différence au lieu d'en faire un atout pour bâtir un monde meilleur pour tous.

Dans le récit de Koundja, le père de Fatimé en arrive même à oublier qu'à l'origine il était chrétien et qu'il s'est seulement islamisé. Son fils le déplore en ces mots : « — *Papa [...] est Ngambaye mais seulement islamisé. Ce n'est pas parce qu'il est musulman qu'il doit renier ses origines* » (Koundja, 2001, p. 66). Parfois, la guerre des religions a pour socle la politique. Les hommes politiques l'entretiennent pour légitimer la division au sein d'une population qu'ils sont pourtant supposés fédérer. Le romancier relève que les événements survenus au Tchad en 1979 motivent la discrimination religieuse qui y a cours. Des foyers se sont disloqués à cause de la religion. Dans *Souveraine Magnifique* d'Eugène Ebodé, les *Courts* reprochent aux *Longs* leurs croyances religieuses et en profitent pour les massacrer au vu et au su d'un État complice. Dans le texte de Koundja, Marie, une jeune fille, demande à son père de quitter la maison familiale s'il ne se convertit pas à l'islam. Sa mère fait pire en abandonnant carrément son foyer pour les mêmes raisons, comme le précise le narrateur omniscient : « *Comme le vieux a refusé de se convertir à l'islam, la mère de Marie l'a quitté pour aller en Arabie Saoudite. Elle dit que tant qu'il ne se convertit pas, elle ne reviendra pas* » (Koundja, 2001, p. 66). Le contraste frustrant qu'établit le narrateur permet de comprendre que l'instrumentalisation des citoyens participe de la négation des valeurs éthiques telles que la solidarité qui est innée chez l'Africain. Au prétexte d'observer les préceptes dictés par la religion, l'irrespect et le mépris des autres prennent le pas sur la décence et la préservation des liens de famille. Le narrateur déplore de telles incongruités comportementales en soulignant : « *Les femmes divorcent d'avec leurs maris à cause de la religion. Les enfants renient leurs parents* » (Koundja, 2001, p. 67). Pourtant, avant la radicalisation des individus, les mariages

interreligieux étaient pratiqués avec bonheur. Toutes choses qui confortent l'argument que le politique est à l'origine des dissensions qui obèrent l'avènement de la tolérance interethnique. Le narrateur relève ce qui suit et le déplore tout autant : « *Les hommes politiques ont trouvé un cheval de bataille en nous inculquant cette idée de musulman-chrétien pour mieux nous diviser afin de bien régner et bien nous asservir* » (Koundja, 2001, p. 67).

La réponse que donne le fils au père qui refuse son mariage mixte rejoint en réalité le postulat koundjasien. Pour elle, le mariage est davantage une question de cœur et d'amour qu'une affaire de convictions religieuses oiseuses. La réponse d'Alatoïji participe de ce point de vue de la vision de la romancière tchadienne : « — *La religion n'a rien à voir avec l'amour. Je l'aime et c'est tout. Qu'elle soit chrétienne ou musulmane, ça m'est égal. Pour moi, je l'aime. Je veux l'épouser. [...] La religion n'efface pas l'ethnie* » (Koundja, 2001, p. 56). La raison du père repose sur des considérations traditionnelles très anciennes qui priorisent les axes subsidiaires à l'amour entre fiancés, en soulevant la question du lieu de célébration du mariage : *la mosquée ou l'église ?* Mais le fils pense qu'avec le mariage civil, le problème se résout d'autant plus facilement que le Seigneur bénit toutes les formes de mariage : « — *Nous allons faire un mariage civil devant le Maire de la ville. C'est d'ailleurs le plus important. [...] Le Tout Puissant bénit tous les mariages, qu'ils soient célébrés à l'église, à la mosquée ou à la mairie* » (Koundja, 2001, p. 57).

L'interpellation de la romancière tchadienne se veut donc prégnante à ce niveau, tant elle se révèle être une sorte de recadrage face aux mentalités absconses qui prêtent le flanc à la discrimination religieuse et son pendant la stigmatisation de l'autre. Ledit recadrage vise à formaliser à nouveaux frais les convictions discriminatoires des uns afin qu'elles soient moins rigides et plus humaines à l'endroit des autres. Dans une réflexion argumentée fondée sur le questionnement rhétorique, Dieu-donné, l'oncle maternel d'Alatoïji, souscrit entièrement au point de vue qui précède lorsqu'il déclare au père du futur marié : « — *Vous parlez de Dieu qui bénit ou qui ne bénit pas [...]. Il y a combien de Dieu ? Il y a un Seul et Unique Créateur. C'est Lui qui a créé les chrétiens et c'est Lui qui a donné la vie aux musulmans. C'est encore Lui qui a créé les Ngambaye, les Sara, c'est toujours Lui qui a créé les animistes* » (Koundja, 2001, p. 57). Par ailleurs, l'argument ancien qui conférait à l'époux le droit d'épier et de sonder sa future épouse afin de détecter ses lacunes les plus négligeables n'est plus opérant pour Koundja. Ce qui importe, désormais, c'est la peur de Dieu qui fait de la future mariée une femme humble, respectueuse et sérieuse. Alatoïji reprend en d'autres termes la posture koundjasienne en affirmant :

« — *C'est l'essentiel pour moi. Le reste ne me dit rien. Qu'elle soit chrétienne ou musulmane, Sara ou Ngambaye, Kanoumbou ou Gorane, Banana ou Hadjaräï, pour moi, c'est une Tchadienne et je l'aime. Même si elle n'était pas Tchadienne, mais une Africaine que j'aimais, je l'épouserais toujours. Je l'épouse par amour et non pour sa religion ou son ethnie. [...] Pour moi, l'amour n'a pas de frontière* » (Koundja, 2001, p. 58).

Au regard des considérations très anciennes qui continuent à peser sur la femme en mêlant sa religion aux sentiments qu'elle nourrit envers son fiancé, il convient d'affirmer avec Elisabeth Guigou que « *les représentations du rôle de femmes ne changeront ni vite ni aisément. Il faudra des générations pour que l'égalité des sexes pénètre dans les esprits, que les différences soient assumées et n'induisent pas la suprématie d'un sexe sur un autre* » (1997, pp. 204-205).

Au clair, le dialogue interreligieux sous-tend une confiance mutuelle entre partenaires issus de plusieurs traditions religieuses, comme le témoignent Issa et Abdoulaye en facilitant le mariage en cachette de leur sœur Fatimé avec Allatoïji. Lorsque ce dernier s'étonne de ce qu'il est « *rare de trouver des jeunes aussi compréhensifs et sociables chez les musulmans* » (Koundja, 2001, p. 82), Abdoulaye lui rétorque par des mots qui redéfinissent le vivre-ensemble : « — *Non, ce n'est pas une question de jeunes musulmans ou de jeunes chrétiens. C'est une question de compréhension pour la survie de notre génération. Nous ferons mieux de nous entendre puisque nous sommes condamnés à vivre ensemble* » (Koundja, 2001, p. 82). Le moins à dire, à cet égard, est que l'engagement dans les échanges interreligieux engendre des bénéfices pour la reconnaissance sociale et l'image positive du groupe. Tout comme le ferait, du reste, une saine gestion de l'institution administrative au sein du pays.

Le roman de Koundja prône donc le brassage des religions comme modalisation du vivre-ensemble en tant que principe de vie, à l'instar de l'amitié entre Issa et Allatoïji. Il s'agit de promouvoir un mode de vie innovant visant à redire aux hommes leur unité originelle en leur rappelant qu'au plan religieux,

*« ils sont tous frères, musulmans ou chrétiens, Ngambaye, Sara, Kanembou. Gorane, Zagawa, Arabe, Massa. Ils sont tous des frères et non des ennemis. Qu'ils ne se battent plus, qu'ils laissent les hommes politiques le faire par des idées, et au peuple de choisir celui qui a des idées positives pour le développement, la prospérité et la paix durable du pays ? [Il convient de] placer l'intérêt national au-dessus de l'intérêt particulier car la guerre, en Afrique, sert les intérêts des individus ou de groupes d'individus et non l'intérêt national » (Koundja, 2001, p. 83).*

L'examen de la vie sociale romancée laisse aussi observer l'urgence d'une refondation.

## 2.2. La vie sociale et l'urgence d'une refondation

L'œuvre de Koundja se déroule dans un contexte tchadien précis comme l'attestent les thématiques permettant d'élucider le déploiement institutionnel qui y a cours. En matière d'analyse littéraire, le contexte vaut son pesant puisque « *l'œuvre ne doit jamais sortir de son contexte [...]. Ce contexte est à mille facettes qui doivent être embrassées d'un seul coup de regard pour que l'œuvre livre ses secrets, pour que son message soit perçu* » (Makouta-M'boukou 1980, p. 265). L'un des modes de lisibilité dudit contexte est la guerre et les contradictions qui la définissent au plan managérial.

| 2.2.1. *La guerre et ses contradictions*

Dans le contexte tchadien, lorsque la guerre civile bat son plein, elle mobilise les jeunes de tous les horizons du triangle national pour repousser l'ennemi commun. Mais au moment de jouir ensemble des fruits de la victoire, des problèmes émergent, qui empêchent la cohésion sociale de prendre corps, à l'instar du tribalisme. Le narrateur le relève en déplorant :

*« Le plus souvent, elle [la guerre] crée d'ignobles problèmes de suprématie de certaines ethnies et cela ne favorise pas l'unité du peuple. Pour combattre, les chefs de guerre font appel aux jeunes de toutes les ethnies, mais une fois arrivés au pouvoir, ils privilégient leurs tribus. Ils privilégient leurs clans et dans leurs clans, leurs familles » (Koundja, 2001, p. 83).*

La guerre est donc le lieu d'expression de la contradiction en tant qu'elle laisse voir certaines incongruités dont la manifestation ne participe pas du renforcement de l'unité du peuple. On ne saurait concevoir qu'après avoir travaillé ensemble, on accorde à certains le privilège des « *hauts postes de responsabilité, même s'ils n'ont pas les qualités requises. Aux autres, les tâches de subordination. La guerre se fait donc au détriment des peuples* » (Koundja, 2001, p. 83), comme tel est également le cas dans *Souveraine Magnifique* où le fratricide entre *Courts* et *Longs* ne bénéficie en réalité à personne. Le narrateur prône à cet égard le vivre-ensemble.

Il s'agit d'une stratégie de vie opérante visant à prioriser les bons rapports entre individus d'horizons divers voire de cultures diverses, aux fins de susciter un monde neuf au sein duquel les hommes se reconnaissent frères. Pour le narrateur, le vivre-ensemble célèbre et protège la vie. Cette éthique comportementale contredit par contre la mort et tout ce qui y conduit, à l'instar de la guerre, dont le narrateur dit qu'elle « *a installé l'esprit de division et de domination dans le pays* » (Koundja, 2001, p. 84). Voilà pourquoi l'éthique du vivre-ensemble s'opérationnalise à travers le rejet *stricto sensu* de l'idée de guerre. Car, « *si les jeunes ne se mettaient pas au service des politico-militaires, personne ne combattrait. Alors, il n'y aurait plus de guerre civile pour tuer des dizaines de milliers de personnes innocentes. Cet appel s'adresse à tous les jeunes africains* » (Koundja, 2001, p. 83). Le vivre-ensemble se note aussi au plan de la gestion équitable des ressources humaines au sein de l'administration. Son pendant se trouve être la bonne gouvernance.

| 2.2.2. *La postulation d'une bonne gouvernance*

La bonne gouvernance renvoie à un mode managérial qui accorde la part belle à l'éthique prise comme « *l'ensemble des concessions, des convenances et des conventions qui favorisent le "devoir-vivre ensemble" dans la société* » (Mvogo, 2008, p. 189). L'une des convenances à laquelle débouche la gouvernance éthique est l'honnêteté. Dans l'administration, certains patrons font prévaloir l'arbitraire en décidant, à tort ou à raison, de faire renvoyer un fonctionnaire pour des motifs inavoués. Le narrateur précise que lesdits fonctionnaires « *sont souvent victimes des caprices des patrons. Il*

suffit à ceux-ci de dire à la hiérarchie que la tête de tel employé ne leur plaît pas. Hop ! Le couperet tombe sur la tête du mis en cause et il est remplacé par le protégé du patron » (Koundja, 2001, p. 84). L'observance des règles de bonne gouvernance à travers la mise en exergue des codes qui régissent la convenance exige également de la hiérarchie qu'elle fonde le remaniement ministériel sur des critères plus objectifs. Sur de telles bases, on ne recrutera que ceux des fonctionnaires dont les performances contribuent efficacement au développement du pays au détriment du « préféré [du patron] qui n'est pas en mesure de remplir ses fonctions normalement » (Koundja, 2001, p. 84). Le critère de convenance promeut par ailleurs le respect de la dignité humaine. Il impose que la femme fonctionnaire ne soit point harcelée par des patrons libidineux au risque de perdre son poste au cas où elle ne leur cédaient pas. Le destinataire du récit déplore ce qui suit :

*« Pour n'avoir pas cédé aux caprices sexuels d'un patron, une employée, bien que fonctionnaire de son état, se voit virée de son poste par un simple coup de fil mensonger de son supérieur à la hiérarchie, qui en décide ainsi sans la moindre vérification, sans tenir compte de la compétence, moins encore que l'agent public n'ait été reproché de rien durant toutes les années au cours desquelles elle avait occupé ce poste » (Koundja, 2001, p. 84).*

Une autre forme de convenance réside dans la promotion des valeurs économiques locales afin de réduire les importations. Chagriné par le manque de jugeote des hommes d'affaires qui « sont là à acheter et revendre [ignorant] que c'est une activité à valeur ajoutée nulle » (Koundja, 2001, p. 85), le narrateur plaide pour un Tchad romancé où l'on commence à « fabriquer de simples allumettes » (Koundja, 2001, p. 85). Il s'agit de travailler ardemment pour réduire la pauvreté en fixant un « cadre institutionnel et juridique favorable aux PME et PMI » pour ne plus importer « presque tout, y compris les produits de première nécessité » (Koundja, 2001, p. 85).

La dernière forme de convenance disséquée a trait aux institutions telles que la santé, l'éducation et les transports. Le vœu cher au destinataire est que le secteur de la santé jouisse de la présence effective de médecins et d'un équipement d'appoint susceptible de faciliter l'accès aux soins pour tous et à moindre coup. Il est donc symptomatique de constater l'exil des « médecins très qualifiés » vers l'étranger. En fait, ils « refusent de rentrer au pays parce que non seulement les conditions de vie sont difficiles mais aussi parce que les infrastructures sanitaires ne peuvent pas leur permettre d'exercer leur métier » (Koundja, 2001, p. 86).

Gangréné par le syndrome de la facilité, l'institution éducative laisse observer un corps de métier corrompu et aliéné par la faute de la communauté éducative. Le vivre-ensemble impose un retour voire un recours aux valeurs régaliennes telles que la méritocratie, le culte de l'effort et de la discipline, la formation ardue et la promotion de la rigueur. Le narrateur observe que

*« les parents, au lieu d'obliger les enfants à faire des efforts, préfèrent corrompre les professeurs pour que les élèves passent en classe supérieure sans avoir le niveau requis. [...] Bien pire] l'enfant parviendra en classe de terminale et on lui achètera ou lui donnera le baccalauréat avec mention. Puis on lui offrira une bourse ou les moyens pour aller étudier hors du pays » (Koundja, 2001, p. 87).*

La dimension éthique que soulève une telle incongruité au plan managérial procède du questionnement rhétorique que formule le narrateur à l'adresse de parents corrupteurs par rapport à leur enfant : « — *Est-ce qu'il s'en sortira pour autant ? Puisqu'à l'étranger, ce ne sont plus les mêmes méthodes de raccourcis qui ont court mais c'est le travail qui compte. Alors l'enfant sera désemparé* » (Koundja, 2001, p. 87). L'éthique consiste en un ensemble de concessions qui, en prenant corps, contribuent au renouvellement de la vie citoyenne. Le narrateur convie les parents à la stricte observance desdites concessions dans un cadre plus normatif qui résulteraient des états généraux de l'éducation. Les conseils prodigués aux parents résumerait mieux un tel élan de renouvellement des mentalités : « *Je lance un appel aux parents pour qu'ils prennent conscience du mal qu'ils font à leurs enfants et qu'ils font à notre pays, car je me demande aussi quel sera le sort de notre pays quand cette génération d'enfants sera aux commandes des affaires de l'État* » (Koundja, 2001, p. 88). La crise de performance chez l'enfant est consubstantielle à celle dont font montre les enseignants car, les élèves ne sauraient être autant faibles si le niveau des enseignants ne prêtait pas lui-même à équivoque. La vision éthique du narrateur est marquée par une interrogation rhétorique :

*« Je voudrais également lancer un appel aux enseignants pour qu'ils proposent au Gouvernement des solutions permettant de relever le niveau général parce que, ce ne sont pas seulement les enfants qui ont des problèmes, certains enseignants sont logés à la même enseigne car, comment comprendre autrement que les élèves soient tous faibles ? » (Koundja, 2001, pp. 88-89).*

L'interrogation rhétorique qui précède atteste que « *la forme est la médiation naturelle entre la substance sociale, extratextuelle et le sens que prend l'énoncé romanesque* » (Mitterand, 1980, p. 7). L'examen de la forme esthétique le message de Koundja au sujet des institutions examinées.

### **3. La forme, un support pour le message du romancier**

« *La production du sens, c'est tout à la fois le sens produit et le mode de production du sens* » (Mitterand, 1980, p. 227). Ledit mode de production renvoie à l'expressivité qu'articule la forme dans la dynamique de transmission du message de l'écrivain. Tel est l'un des enjeux de la sociocritique en tant qu'elle « *ne s'intéresse pas à ce que le texte signifie mais à ce qu'il transcrit, c'est-à-dire à ses modalités d'incorporation de l'histoire, non pas d'ailleurs au niveau des contenus mais au niveau des formes* » (Cros, 2003, p. 53). Le travail d'élucidation du sens que revêt la forme s'opère à

travers l'intergénéricité, l'intermédialité, l'intertextualité et le décryptage des questions rhétoriques.

### 3.1. Intergénéricité et signifiante du message koundjasien

L'intergénéricité décrit le phénomène d'interaction générique qui renvoie, en réalité, à l'inscription de genres divers dans un seul et même texte romanesque. S'appuyant sur les travaux de Robert Dion, Frances Fortier et Elisabeth Haghebaert, François Harvey identifie trois processus d'interaction générique : *la différenciation*, *l'hybridation* et *la transposition*. Seule l'hybridation nous intéresse. Elle définit « *la combinaison de traits génériques hétérogènes dans une même œuvre* » (Harvey, 2012, p. 128). Dans *Al-Istifakh*, les genres qui alternent sont de plusieurs types : théâtral, épistolaire, liturgique et juridique.

Le genre théâtral s'opérationnalise au moyen du soliloque et de la scène. Le soliloque d'Allatoïji, une fois de retour en France, vise à subvertir l'institution administrative de son pays au regard des incongruités qui en obèrent l'éclosion. L'expression du ras le bol de ce personnage face à l'imposture managériale qui agite son Tchad se voit à travers un ensemble d'usages : la question rhétorique doublée de réponses emphatiques introduites par le présentatif « *c'est* », et le recours à l'allusion :

*« Et qui est perdant ? C'est l'État. C'est l'économie nationale. L'État, c'est nous tous. De nos jours, les actes de nomination qui n'obéissent plus aux critères de productivité, de compétence ou de qualification. C'est l'excellence qui est sacrifiée sur l'autel du régionalisme, du tribalisme, du favoritisme ; des affinités plus ou moins avouables. Comment se fait-il que dans un pays qui s'est saigné, qui s'est tant investi pour la formation des hommes, des cadres supérieurs soient là, à se tordre les pouces parce que mal utilisés ? » (Koundja, 2001, pp. 131-132).*

Dans cet exemple, c'est la mal gouvernance qui gangrène le pays qui est pointée du doigt par le destinataire. Celui-ci se propose de résorber le vice de la gestion calamiteuse en convoquant, allusivement, des figures exemplaires africaines en matière de bonne gouvernance. L'un comme l'autre personnage politique évoqué a marqué l'Histoire africaine de son empreinte indélébile au plan managérial. On se rappelle par exemple qu'après son élection comme président, Nelson Mandela prôna le discours de la paix et de la réconciliation en Afrique du Sud au moment où certains l'attendaient sur le mode de la vengeance et du règlement de compte. On comprend alors pourquoi Allatoïji déclare :

*« C'est une atteinte à la dignité humaine, une insulte à cette Afrique des Nelson Mandela, Cheikh Anta Diop, Kwama Nkrumah, Leopold Sédar Senghor [sic], Brahim Seïd, Idriss Ouya et autres. Non seulement c'est une atteinte à la dignité humaine mais aussi une grande perte pour l'État car il paie cher sans contrepartie » (Koundja, 2001, pp. 131-132).*

L'usage de la « scène », comme inscription textuelle du genre théâtral, est relevé pour subvertir des pratiques phallogocentriques participant de la réification de la femme à l'instar de la polygamie. On peut évoquer la scène entre Abdoulaye et Allatoïji. Au cours de cet échange, Allatoïji montre comment la polygamie chosifie la femme en amenant l'homme à partager son amour entre plusieurs personnes. Ce qui, pour lui, relève d'une aberration. Disant à son ami son amour pour Fatimé, dont il doute encore des sentiments, il réplique à Abdoulaye :

« — Si elle a déjà quelqu'un dans sa vie, il sera difficile qu'elle m'accepte.

— Non. [...] Elle est sérieuse et je sais qu'elle n'est pas encore amoureuse de quelqu'un, sinon je l'aurais su parce que c'est la copine intime de Mariam qui m'en aurait parlé.

— Mon cher Abdoulaye, l'amour est fou. [...] Je te dis que je ne peux plus vivre sans elle. [...] Et je ne voudrais pas non plus être polygame. Je veux me consacrer entièrement à Fatimé. Je vouerai tout mon amour à elle seule. Je ne peux répartir mon cœur entre plusieurs femmes » (Koundja, 2001, pp. 131-132).

Dans cet exemple, Allatoïji se montre péremptoire dans sa prise de parole. Pour lui, la polygamie est une pratique avilissante pour la femme. La femme, être d'amour et génératrice de bonheur, mérite plus de considération en matière de mariage. Aussi, préfère-t-il que soit revisitée l'institution du mariage afin que la pratique de la polygamie disparaisse des usages en la matière. L'exorcisation des institutions se voit aussi à travers l'usage du genre épistolaire.

C'est en effet par le canal de la lettre que Fatimé et son époux Allatoïji informent leurs amis restés au Tchad de leur retour dans ce pays après la fin des études de l'époux. Le plus intéressant dans cette lettre est la déclaration que fait l'époux, à savoir qu'il rentre au pays pour mettre à profit ses compétences : « Il faut que je rentre pour servir ma patrie » (Koundja, 2001, p. 130). Plus encore, l'engagement militant qu'il prend en face de son épouse est la preuve qu'en décidant de rentrer au pays, il se positionne comme un apôtre du changement. Cela se voit en filigrane dans la citation qui suit : « Je m'engage à contribuer à la restauration d'une véritable justice sociale dans mon pays » (Koundja, 2001, p. 132). L'engagement ainsi pris se veut prospectif. Dans son analyse de la catégorie du temps, Gérard Genette (1972) définit la prospection comme le fait d'annoncer à l'avance ce qui se passera dans la suite du récit. L'usage du futur simple accompagne souvent cette projection vers l'avant : « Moi, Allatoïji, je prônerai toujours le culte de l'excellence. Mon combat, à la lumière du saint Coran et de la Sainte bible, est de prêcher l'amour entre les hommes, entre les communautés » (Koundja, 2001, p. 132). La déclaration de l'époux dans sa lettre se décline en une série de projets à mettre sur pieds pour l'émergence du Tchad. Il affirme à son épouse : « Allons contribuer au développement. [...] Je vais militer dans le parti qui présentera le meilleur programme. Je suis conscient de la lourde responsabilité

*qui m'attend, celle de l'éducation économique et politique des masses* » (Koundja, 2001, pp. 132-133).

Le genre liturgique s'inscrit également dans la dynamique de refondation de l'amour entre hommes et familles. Ayant digéré la haine qu'elle nourrissait à l'endroit de sa fille suite au mariage de cette dernière avec un non musulman, la mère de Fatimé se réfugie dans la prière. Il s'agit pour elle d'invoquer Dieu pour le retour au pays de Fatimé et celui de ses petits-enfants. Grâce à la prière, elle obtiendra gain de cause. Le narrateur précise qu'à la fin de leurs prières quotidiennes, les parents de Fatimé ne manquaient jamais de réciter :

« — *O notre Seigneur, nous te prions de veiller sur notre fille et ses enfants. Nous te prions de la garder en bonne santé. Enfin, nous te prions, Notre Bon Dieu, de faire tourner ses yeux vers le pays pour qu'elle rentre et que nous puissions voir nos petits-fils avant de mourir* » (Koundja, 2001, pp. 127-128).

Dieu exauce finalement la prière formulée par les parents revenus à de meilleurs sentiments puisque leur fille rentrera au Tchad comme souhaité. Il convient de préciser que la prière des parents de Fatimé a un lien étroit avec l'institution du mariage en ceci qu'elle survient après l'opposition desdits parents, d'obédience islamique, au mariage de leur fille avec Allatoiji, un chrétien. La prière sert ainsi de tremplin pour réconcilier les deux parties en conflit à cause de leurs convictions religieuses.

Dans le texte de Koundja, le genre oral, à travers l'usage de l'adage et du proverbe, participe aussi des stratégies de refondation de l'institution familiale qui constitue, en partie, la matière de la présente étude. Au moment de se réconcilier avec sa fille et son beau-fils après s'être opposé à leur mariage interreligieux, le père de Fatimé convoque le proverbe suivant pour s'adresser à son époux : « *Une faute avouée, est à moitié pardonnée* » (Koundja, 2001, p. 137). Le père fait amende honorable et affiche son souhait de se réconcilier avec son beau-fils. Ce faisant, il mobilise des arguments solides afin d'obtenir gain de cause en lui déclarant : « — *Je te demande de me pardonner en totalité. [...] Un homme ne désarme pas devant un obstacle* » (Koundja, 2001, p. 137). Le père félicite son beau-fils pour l'avoir défié et pour avoir su résister à son refus obstiné de lui accorder la main de sa fille. Il salue, de même, son initiative visant à fédérer plusieurs confessions religieuses et, partant, impulser une nouvelle philosophie comportementale dans le cadre de rapports humains : *le dialogue interreligieux*. Une telle orientation philosophique transparaît dans le récit à travers un autre genre : *le discours*. Celui que fait la mère de Fatimé à la fin du récit est fédérateur. Véritable hymne à la paix, le discours de cette dame mobilise toutes les femmes tchadiennes en leur prescrivant un cahier des charges dont la visée n'est autre chose que la construction de la paix. Ses mots sont alors empreints d'une bonne dose d'interpellation :

« — *Mais nous sommes aussi ces femmes, ces mères, ces épouses, ces sœurs, ces filles qui peuvent ouvertement ou dans l'ombre, œuvrer pour*

*ramener la paix dans notre chère patrie. Alors joignons-nous à nos enfants pour instaurer la paix dans le monde. [...] Demandons à nos maris, à nos fils, à nos frères, à nos pères, à nos amis [...] d'arrêter la guerre : la guerre des fusils, la guerre des intolérances religieuses, la guerre des exclusions économiques et des injustices sociales, la guerre des haines ethniques et de la xénophobie tribale » (Koundja, 2001, pp. 140-141).*

La femme est ainsi une artisane de paix partout où elle se trouve. Elle se doit de contribuer très activement à la construction d'une cité nouvelle en s'investissant dans le combat pour la paix, vertu sans laquelle rien n'est possible. Voilà pourquoi le discours de la mère de Fatimé est en rupture totale avec les pratiques insensées :

*« — Je réitère mon appel aux femmes : je leur demande, à chacune, de par sa situation familiale, sociale, économique, politique, si modeste soit-elle, de plaider dans son foyer, dans sa famille, dans son entourage, ... la cause de la paix. Car je sais que si toutes les femmes s'engagent dans cette voie, la paix ne serait que chose réalisable pour ne pas dire, chose facile. Cette paix, cette entente, cette concorde, cette harmonie... ne doit avoir son fondement que dans l'amour du prochain et dans l'amour de la patrie » (Koundja, 2001, p. 141).*

Le genre juridique se voit dans le roman lorsqu'Issa conçoit un contrat de mariage dans l'optique de sceller définitivement l'union entre sa sœur Fatimé et son ami Allatoïji. Il s'agit d'un document formalisé par un beau-frère pour garantir la sécurité de sa sœur dans l'affaire de son mariage qui se déroule sans le consentement des parents des époux. Le document en question offre à voir ce qui suit :

*« Je soussigné, Issa Gilbert Mbaidoum, atteste avoir donné en mariage, sans le consentement de mes parents (père et mère) ma petite sœur la nommée Fatimé Mbaidoum Honorine à Monsieur Allatoïji Kogui. À cet effet, Moi, Allatoïji Kogui m'engage à :*  
*1° ne pas être polygame, donc ne vivre qu'avec Honorine toute ma vie ;*  
*2° ne pas maltraiter Honorine : bien l'aimer, bien s'occuper d'elle matériellement et moralement ;*  
*3° ne pas la répudier ;*  
*4° lui être fidèle ;*  
*Moi, Allatoïji, j'approuve et j'accepte toutes les conditions précitées et m'engage à les respecter et les appliquer strictement.*  
*Cette attestation est faite pour prévenir et conjurer les conflits qui surviendront éventuellement de ce mariage et pour servir et valoir ce que de droit.*

*Issa Gilbert Mbaidoum  
(Koundja, 2001, p. 76-77).*

*Allatoïji Kogui »*

Le document sera lu et accepté par le prétendant. Le narrateur ajoute au sujet des futurs mariés : « *Ils le signèrent et chacun prit un exemplaire* » (Koundja, 2001, p. 81).

La construction de la paix s'effectue, par ailleurs, au moyen de l'interartialité et de l'intermédialité.

### 3.2. L'Intermédialité et l'interartialité

Pour Éric Mechoulan, l'intermédialité désigne les déplacements, échanges, transferts ou recyclages d'un média bien circonscrit dans un autre, dans le cadre d'une dynamique d'où émerge chaque média. Elle définit donc ce « *creuset de médias dans lequel émerge, flotte, circule, change, s'établit peu à peu ce qui vient à prendre le visage apparemment reconnaissable de tel ou tel média* » (2003, pp. 11 et 13). Les médias utilisés par la romancière en vue d'asseoir sa philosophie sur les institutions sont prioritairement le *téléphone* et *Internet*. Pour rompre son union avec Carole et ainsi renoncer à toute option matrimoniale de type polygamique, et alors qu'il vient de décider de faire de Fatimé son épouse, Allatoïji entreprend de faire des photos avec celle qu'il désigne désormais par la périphrase « *mon orchidée* » pour accélérer sa rupture avec la Française. Il affine son plan en ces mots :

*« Je ferai des photos avec Fatimé et une fois là-bas, je les laisserai exprès à sa portée, et lorsqu'elle me demandera des explications, je lui dirai que c'est la fille qui m'a été proposée par les parents bien avant elle. C'est sûr qu'elle se mettra dans tous ses états. On aura des problèmes et la rupture sera inévitable » (Koundja, 2001, p. 141).*

Dans cet exemple, il ressort qu'Allatoïji affirme son rejet pour toute institution du mariage fondée sur la polygamie. Aussi, dans la même logique de quêtes de stratégies efficaces pour rompre malicieusement avec Carole, recourt-il aux services d'Internet. Aux fins de renoncer à sa promesse d'épouser la Française, il entreprend de lui adresser un mail truffé de boniments : « *J'ai adressé à Carole un courrier électronique par lequel j'expliquais qu'il m'était désormais impossible de lui écrire du fait de mon déplacement pour Sarh, une ville du sud ne disposant pas de site Internet* » (Koundja, 2001, p. 24). Il ressort des exemples qui précèdent que les médias se mettent au service de la littérature en vue de la refondation de l'institution du mariage en mal de renouvellement éthique. Les arts jouent aussi le même rôle dans le récit de Koundja.

Pour Walter Moser, l'interartialité se perçoit comme « *l'ensemble des interactions possibles entre les arts que la tradition occidentale a distingués et différenciés et dont les principaux sont la peinture, la musique, la danse, la sculpture, la littérature et l'architecture* » (2007, p. 70). Dans le texte examiné, la photographie, la musique et son corollaire, la danse, fusionnent avec l'art de la littérature pour mettre en lumière l'apport des institutions dans la construction de la paix. Lorsque sévit le refus des parents d'accorder la main de leur fille à un non musulman, les deux amoureux quittent le pays et se marient illégalement. De leur union, naît d'abord un fils, Issa

Victoire Allatoïji. Sa photo est envoyée au pays pour symboliser la fusion entre le beau-frère, Issa, et l'ami, Abdoulaye. Cette photo scelle la réconciliation entre la mère et son beau-fils de façon implicite. En effet, lorsque la mère de Fatimé l'aperçoit, elle regrette son inconduite et vole la photo. Tel sera le cas quand naît Mariam Récompense Allatoïji. La mère affiche la même attitude que face à la première photo : « *Elle la regarda longuement et se dit intérieurement que le bébé ressemblait étonnement à Fatimé. [...] Elle demanda à Félicité de la lui donner et elle s'en accapara définitivement. Issa dut en faire une autre. Il ne posa pas de question à ses parents au sujet des photos disparues de son salon* » (Koundja, 2001, p. 127). À la vue des photos, les parents de Fatimé reconsidèrent leur position vis-à-vis des mariages interreligieux. Le narrateur omniscient relève qu'« *ils ne se fâchaient plus lorsqu'on abordait ce sujet. Bien au contraire, ils se plaisaient à dire que leur fille se portait bien ainsi que ses enfants* » (Koundja, 2001, p. 127). La photo travaille ainsi à la régénérescence d'une institution familiale en passe de se dégrader dans le récit. L'art musical parachève le processus de reconstruction de la paix amorcé à travers la valorisation de l'amour mixte qui préoccupe tant la romancière tchadienne.

L'art musical combine avec la littérature pour susciter l'espoir en des lendemains meilleurs entre les hommes au sein de la société du texte. La musique sert de socle pour célébrer le retour de la paix entre les parties en conflit dans le texte. Après le discours unificateur de la mère de Fatimé, la musique scelle la tolérance entre la belle-famille d'Allatoïji et lui. Elle traduit un nouveau départ et permet de rapprocher ceux qui ne conversaient plus. Elle œuvre ainsi pour dissiper le doute, apaiser les esprits surchauffés et reconforter les frustrés. C'est cette impression qui se dégage lorsqu'on assiste, à la fin du roman, au happy-end que le narrateur décrit en ces termes : « *Quand Paul remarqua qu'une ambiance très fraternelle et joyeuse régnait sous le hangar, il ordonna de mettre de la musique. Parents, fils, petits-fils et invités se laissèrent aller dans une grande euphorie au rythme de la musique* » (Koundja, 2001, p. 142). Dans cet exemple, le terme « euphorie » symbolise le retour de la paix et marque la communion retrouvée entre les diverses générations qui se côtoient dans le récit.

Les considérations esthétiques ainsi examinées débouchent sur le discours sur le monde de Koundja.

#### **4. Le roman de Koundja : un discours sur le monde**

Le discours sur le monde se déploie comme l'ensemble des messages qui constitue l'essence du texte décrypté, car « *une chose est de croire en l'œuvre-reflet, [...] une autre est de s'interroger sur la façon dont une série verbale, textuelle, signifie les séries non verbales et en construit un modèle* » (Mitterrand, 1980, p. 9). Le modèle en question renvoie à *la cité nouvelle* que postule Koundja. Celle-ci se définit comme un espace de vie rénové où le démiurge met en exergue un type nouveau de comportements sur la base des valeurs secrétées par l'éthique du vivre-ensemble. L'art participe, dès lors, de la redéfinition de la littérature. Cette dernière se révèle être « *fondamentalement une propédeutique ou une maïeutique à l'éthique : elle est un cadre de référence* »

*anthropologique et non un traité éthique, pour l'approfondissement du Beau, le Bien et le Bon* » (Minyono-Nkodo, 2000, p. 17). Comment le « Bon » et le « Bien » dont parle Minyono-Nkodo sont-ils déclinés comme modalités du vivre-ensemble dans le texte koundjasien ? Nous nous intéressons à la signifiante de l'institution familiale et au plaidoyer pour l'abrogation de l'excision dans la société tchadienne.

#### 4.1. L'institution familiale à l'épreuve de ses missions nouvelles

La famille reste le cadre humain où se moule l'individu en vue d'assurer la relève après la disparition des générations précédentes. Elle travaille pour que la société et ses institutions éclosent à condition que tous les membres de ladite société, sans exclusive, soient bien éduqués et intégrés aux problématiques de la cité. Autant affirmer qu'une famille qui n'intègre pas le point de vue de la femme chemine vers le chaos. Dans *Le Roi Albert d'Effidi*, le Chef Ndengue n'a donc pas raison d'affirmer que « *les femmes sont au village pour faire des enfants à leurs maris et perpétuer la communauté des garçons et filles. Je combattrai tout individu qui voudrait donner aux femmes la possibilité, la moindre possibilité de s'ingérer dans les affaires des hommes, comme par exemple la direction de notre société* » (Bebey, 1976, pp. 122-123). Pourtant, « *le texte est un objet moral. C'est l'écrit en tant qu'il participe au contrat social* » (Cros, 2003, p. 45). Cette assertion participe de la redéfinition de la littérature. Celle-ci est perçue comme « *la somme des réponses possibles aux questions réelles que se posent un homme, et à travers lui, une époque, une civilisation, et, à la limite, l'humanité* » (Dobrovsky, 1966, p. 93).

Ce qui signifie que le rôle de la littérature, c'est de proposer une vision nouvelle de la cité au regard des problématiques auxquelles elle se trouve confrontée. L'une d'elle est la question des droits de la femme dans la société tchadienne. Le texte de Koundja se veut ainsi le lieu de redéfinition des rôles sociaux, notamment celui des femmes. Cette dernière n'a pas voix au chapitre relatif aux cérémonies liées au mariage de sa propre fille. Lorsque la main de Fatimé est convoitée par Allatoïji, la mère de la jeune fille est exclue des débats comme le confirme le narrateur omniscient : « *Sa mère était restée postée de l'autre côté du sécko, pour suivre ce que se diraient [l]es hommes. Car en tant que femme, elle n'avait pas le droit d'assister aux assises familiales, quand bien même l'affaire concernait ses enfants* » (Koundja, 2001, p. 62). La femme se conçoit ici comme une pseudo-créature : elle est astreinte à l'obéissance aveugle aux phalocrates comme cela se perçoit à travers l'usage des verbes d'obligation « *devra* » et « *subir* », verbes exprimant la soumission. Les deux verbes résumant bien le dépit dans lequel baigne la narratrice : « *Elle devra accepter et subir les décisions prises par les hommes, même si ces décisions ne l'arrangeaient pas. Et c'est dommage pour la femme africaine qui est souvent traitée par la tradition comme une personne à part entière alors que la liberté d'expression est l'un des droits humains fondamentaux* » (Koundja, 2001, p. 62). Autant le reconnaître, Koundja plaide pour l'anti-naturalisme féministe de Cynthia Kraus. Son idéal critique consiste à « *en finir avec la nature en réduisant totalement le biologique au socioculturel* » (2003, p. 39). Il s'agit de travailler pour voir la femme africaine « *participer de plain-pied au débat*

sur l'émancipation féminine qui, jusqu'ici, s'était établie sans [son] suffrage » (Fofana, 2000, p. 7). Voilà pourquoi la romancière dépeint une Fatimé rebelle qui accepte de quitter sa famille afin d'épouser Allatoïji, l'homme dont elle est amoureuse. Autant l'affirmer, la bonne famille fonde ses valeurs sur des principes nobles tels que l'humilité. C'est cette vertu qui pousse Fatimé et son mari à se reconnaître fautifs vis-à-vis de leurs parents. Ils admettent que leur inconduite est écueil à l'éclosion de l'harmonie indispensable à l'épanouissement de leurs familles respectives. L'on comprend le revirement noté dans l'attitude de Fatimé qui, un jour, convie son époux à revenir à de meilleurs sentiments et à rentrer au pays pour se réconcilier avec tous les siens :

*« — Tu sais, Allatoïji, [...], je suis fatiguée de vivre aussi loin de mes parents. J'ai la nostalgie de ma famille, j'ai envie de revoir mes parents surtout ma mère qui m'aime tant. Malgré tout ce que je lui ai fait de mal, je suis sûre qu'elle ne me rejetterait pas même si elle me fait des reproches maintenant, elle me pardonnerait par la suite. Si elle ne me pardonne pas, Issa me soutiendrait toujours. [...] En un mot, je veux rentrer au pays, quitte à affronter les problèmes plutôt que de rester ici [...] Il faut que nous rentrions d'ici deux mois » (Koundja, 2001, p. 128).*

La réaction d'Allatoïji est, à quelque chose près, similaire à celle de son épouse. La famille compte aussi à ses yeux, surtout que celle-ci ne se réduit pas à son périmètre nucléaire. Comme le démontre le mari de Fatimé, la famille africaine compte aussi en son sein les amis et relations de toutes sortes :

*« — Oui, mon Orchidée, moi également, je me sens très nostalgique. Tu ne sais pas comment je souffre de cet éloignement [...]. Je veux revoir Abdoulaye. Je veux être tous les jours avec Issa, [...]. Je veux également revoir ma mère qui m'a manqué durant ces sept années. Elle qui m'aime beaucoup a dû terriblement souffrir. C'est notre mariage non voulu par nos parents, surtout les tiens, qui nous empêchent de rentrer. [...] D'accord, dès demain, je leur enverrai [à Issa et Abdoulaye] deux lettres pour qu'ils nous cherchent un logement en dehors des deux concessions parentales. Pour le moment, on ne peut ni aller chez mes parents, ni chez les tiens. On verra par la suite » (Koundja, 2001, p. 129).*

À l'arrivée à Ndjamena du couple jadis rejeté, leurs parents respectifs les acceptent sans transiger, preuve que sans la tolérance, l'amour et la culture du pardon, aucune famille ne peut se construire. Cet épisode atteste que dans une famille digne de ce nom, en se pardonnant mutuellement, on reconnaît ses manquements et ses erreurs. Ce faisant, on recolle ensemble les morceaux brisés. Cependant, certaines pratiques ancestrales continuent de diviser la famille. Tel est le cas de l'excision dont la pratique ostracise à ce jour la femme tchadienne.

#### 4.2. Le plaidoyer contre l'excision dans les pratiques culturelles

Dans la tradition tchadienne auscultée, l'excision se révèle être une pratique culturelle qui honore la jeune fille. Certains personnages soutiennent qu'« *une fille non excisée était sous-estimée dans la société* » (Koundja, 2001, p. 110). Ceci explique également pourquoi les parents font de cet instant décisif de la vie de la jeune fille un moment de solennité dans la communauté villageoise : on le prépare et on y convie d'anciennes excisées afin de se voir intégré dans leur cercle si symbolique. On peut le voir dans cette phrase au style direct prononcée par la mère de Fatimé un jour de sa vie qu'elle ressasse alors qu'elle se trouve en route pour la France en compagnie de son mari Allatoidji : « — *Fatimé, dans deux semaines, on va t'exciser. Informe donc tes amies. Moi, je vais commencer dès demain à partager mes chewing-gums* » (Koundja, 2001, p. 110). Si l'excision est vue d'un bon œil par les femmes, au regard de leur tradition surannée et séculaire qui, du reste, les oblige, il convient toutefois de relever qu'elle reste une pratique meurtrière qui expose la santé de la jeune fille et laisse en elle de marques indélébiles lorsqu'elle ne cause pas simplement sa mort. On comprend pourquoi, malgré « *l'animation musicale, [et] les filles [qui] chantaient et dansaient, [...] malgré la bonne ambiance, Fatimé était anxieuse* » (Koundja, 2001, p. 111). Le questionnement rhétorique que formule le narrateur omniscient en rajoute à l'inquiétude affichée de la jeune fille : « *Ne disait-on pas souvent que cela faisait très mal de se faire ôter une partie de son corps ? Certaines filles perdaient beaucoup de sang, jusqu'à en mourir* » (Koundja, 2001, p. 111). Le message de la romancière tchadienne se veut donc péremptoire : *l'excision est une menace pour la vie de la femme tchadienne*. Pour preuve, toute candidate à cette rude épreuve se doit de redoubler de courage afin de la braver, parfois au péril de sa vie, comme l'atteste l'usage du verbe « consoler » dans l'exemple qui suit :

*« Malgré tout ce qu'elle savait, elle [Fatimé] se consolait en se disant que ces femmes et ces filles qui l'entouraient, étaient toutes passées par cette épreuve. Elles n'en étaient pas mortes. Elle ne pouvait pas faire exception. D'ailleurs, elle savait que la prêtresse, la Tahhara Iya Chéné, était réputée dans la contrée pour sa douceur et son habileté. Ses mains, disait-on, ne faisaient pas très mal car elle excisait avec habileté et ses plaies guérissaient rapidement » (Koundja, 2001, p. 111).*

L'horreur qu'engendre l'épreuve de l'excision se voit par ailleurs dans la douleur que provoque cette pratique chez la candidate. Cette horreur se trouve confondue dans le vacarme assourdissant des femmes rusées se tapant fort dans les mains ou cognant incessamment sur les casseroles en chantant. Fatimé sait que tous ces bruits, « *c'était pour brouiller ses pleurs, si elle n'arrivait pas à supporter la douleur. [...] Elle] retint ses larmes car si elle pleurait, elle deviendrait la risée de tout le monde* » (Koundja, 2001, p. 112). Le courage de Fatimé se fonde sur la chanson d'émulation que scandent chaque fois les femmes lors de la cérémonie de l'excision et dont les termes disent que « *ougoub-al-mouss, arouss [c'est-à-dire] après la lame, c'est le mariage* » (Koundja, 2001, p. 112). Autrement dit, on fait croire aux jeunes filles

qu'après leur excision elles sont automatiquement promises au mariage. Il n'est qu'à revoir ce qu'offrent les mères à leurs filles après l'épreuve de l'excision. La mère de Fatimé, par exemple, « *avait acheté petit à petit des marmites, des assiettes, des lits... Tout ce qu'une mère pouvait offrir à sa fille pour que la société dise qu'elle avait accompagné dignement sa fille à son foyer* » (Koundja, 2001, p. 112). À bien y regarder pourtant, Fatimé se fait le porte-parole de Koundja en dévoilant le fin mot qui sous-tend sa vision sur l'excision. Il s'agit d'une pratique odieuse, parce que Fatimé « *connaît déjà les méfaits de cette pratique absurde, elle n'accepterait pas de se faire ôter une partie de son corps que le Bon Dieu lui a donné dans sa sagesse divine* » (Koundja, 2001, p. 112).

Fondé sur la signification de l'adverbe « *jamais* » et celle du verbe « *subir* », qui montrent tous deux à quel point l'excisée souffre dans son être lors de l'ablation d'une partie essentielle de son anatomie, le soliloque de Fatimé traduit en des termes plus clairs la philosophie koundjasienne sur une pratique pour le moins insensée : « *Je ne ferai jamais subir l'excision aux filles que j'aurai avec Allatoïdji* » (Koundja, 2001, p. 113). Le narrateur omniscient achève de dévoiler le fonds de sa pensée en déclarant : « *Elle le disait avec désinvolture à l'encontre d'une odieuse tradition qui, autrefois, prétendait que c'est par l'excision qu'une femme était respectée et que, non excisée, elle était sous-estimée dans la société* » (Koundja, 2001, p. 113). Autant le croire, l'excision est motivée par une tradition qui laisse prospérer l'idée que sans la subir, la jeune fille n'a pas d'identité. Voilà pourquoi cette dernière puise au tréfonds de son être et redouble de courage aux fins d'affronter l'épreuve qu'elle redoute sans pourtant vouloir le montrer.

### Conclusion

Au total, l'examen de la scénographie de la société politique dépeinte dans *Al-Istifakh* de Koundja permet d'évaluer à nouveaux frais l'immensité et la profondeur du mal que connaissent les populations tchadiennes. En effet, le sujet tchadien évoqué peine à trouver ses marques dans un cocon sociopolitique empuanti, parce que les gouvernés font face à toutes sortes d'écueils, à l'instar de la corruption, la crise institutionnelle, le mensonge systématisé, la guerre ethnique, les incompréhensions religieuses, pour ne mentionner que ces cas. Face à de telles incongruités qui enfrennent autant l'éthique managériale et débouche sur l'imposture, la romancière tchadienne se plaît à dessiner les contours d'un monde nouveau. Il s'agit pour elle de postuler un univers rénové grâce à l'éclosion de mentalités nouvelles et l'impulsion d'une vision novatrice du paysage social. Ledit paysage se veut alternatif, d'autant plus qu'en son sein, l'homme redevient plus humain, plus solidaire de son alter ego et surtout moins conformiste. Ce nouvel homme dont la romancière dresse à grands traits le portrait-robot aura compris que le monde éthique, pour se construire, nécessite l'apport conjugué de toutes ses composantes, notamment celui de ses fils et filles. On comprend pourquoi la romancière accorde le primat à la vertu du partage. Celle-ci ne prend sens que si la gestion infrastructurelle du pays (routes, éducation, électricité, voies de communication) laisse libre cours à la bonne gouvernance.

Koundja met à l'index toute propension au népotisme et à l'émergence de l'arbitraire, postulant ainsi une société nouvelle expurgée des démons de l'obscurantisme. Dans ce modèle de société neuf, le méchant cède le pas à la générosité agissante. Dans la cité tchadienne retrouvée, le Tchadien ne se positionne plus comme un loup pour son frère, mais comme un vrai partenaire de vie qui travaille en toute convivialité avec ses frères pour l'émergence de leur pays commun.

### Références bibliographiques

1. BARTHES Roland (1984). *Essais critiques : le bruissement de la langue*, Paris : Seuil.
2. BEBEY Francis (1976). *Le Roi Albert d'Effidi*, Yaoundé : CLE.
3. BEYALA Calixte (1995). *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris : Spengler.
4. CROS Edmond (2003). *La Sociocritique*, Paris : L'Harmattan.
5. DIAKIRIDIA KONÉ, Soro, Aboudou N'golo (2017). *De l'altérité à la poétique du vivre-ensemble dans la littérature africaine*, Paris : L'Harmattan.
6. DJIBO Harbi (1967). « Les valeurs culturelles négro-africaines », *Mélanges*, Paris : Présence africaine, pp. 88-89.
7. DOBROVSKY Serges (1966). *Pourquoi la nouvelle critique ?*, Paris : Mercure de France.
8. FORCOLIN Francesca (2012). « François Harvey, Alain Robbe-Grillet : le nouveau roman composite. Intergénéricité et intermédialité », *Studi Francesi*, 167 (LVI | II), pp. 366-367.
9. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique (2003). Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature, Paris : L'Harmattan.
10. GENETTE Gérard (1972). *Figures III*, Paris : Seuil.
11. GUIGOU Élisabeth (1998). *Être femme en politique*. Paris : Plon.
12. HAMON Philippe (1983). *Le Personnage du roman*, Genève : Droz.
13. KOUNDJA Marie-Christine (2001). *Al-Istifakh ou l'idylle de mes amis*, Yaoundé : CLE.
14. KRAUS Cynthia (2005). « Avarice épistémique et économie de la croissance : le pas rien du constructionnisme social », in ROUCH Hélène et al. (coord.) *Le Corps, entre sexe et genre*, Paris : L'Harmattan, pp. 33-47.
15. MAKOUTA M'BOUKOU Jean-Pierre (1980). *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française*, Abidjan/Yaoundé : NEA/CLE.
16. MÉCHOULAN Éric (2003). « Intermédialités : Le temps des illusions perdues », *Intermédialités*, n° 1, pp. 9-27.
17. MINYONO-NKODO Mathieu-François (2006). « L'éthique dans la littérature africaine. Contribution à la promotion d'une éducation éthique pour le XXI<sup>e</sup> siècle », *Annales de la FALSH*, Yaoundé : LGE, pp. 14-24.
18. MITTERAND Henri (1980). *Le Discours du roman*, Paris : PUF.
19. MOKWE Édouard (2019). « L'Éducateur camerounais à l'école de promotion et d'illustration du vivre-ensemble version d'Édouard Glissant », in MOKWE, Édouard (éd.), *Les Pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Édouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*. Muenchen : LINCOM, pp. 20-33.
20. MOSER Walter (2007). « L'interartialité : pour une archéologie de l'intermédialité », in FROGER Marion et Jürgen E. MÜLLER (dir.), *Intermédialité et socialité : histoire et géographie d'un concept*, Münster, Nodus Publikationen, vol. 14, pp. 69-92.

## Société politique tchadienne et culture du pardon

21. MVOGO Faustin (2008). « Littérature maghrébine : quête, requête ou conquête de l'éthique ? », *Annales de la FALSH*, n° spécial : *Identités culturelle et mondialisation*, Yaoundé : LGE, pp. 189-199.
22. SARTRE Jean-Paul (1970). *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel.
23. SCHWARTZENBERG Roger-Gérard (1971). *Sociologie politique*, Paris : Montchrestien.

### Pour citer cet article

Pierre Suzanne EYENGA ONANA, « Société politique tchadienne et culture du pardon : une aperception du vivre-ensemble dans *Al-Istifakh ou l'idylle de mes amis* de Marie-Christine Koundja », *Paradigmes*, vol. V, n° 03, septembre 2022, p. 135-160.