Ziglôbitha,
Revue des Arts, Linguistique,
Littérature & Civilisations
Université Peleforo Gon Coulibaly - Korhogo

« Eros noir » : de l'Égypte à la mise en écriture

Innocent BEKALE NGUEMA
Université de Lille, France
bekalenguemainnocent@yahoo.fr

Résumé : Au XXe siècle, l'Afrique est perçue comme un espace de pudeur, où la sexualité ne s'énoncerait que dans les silences, par des allégories et autres procédés de voilement. Cette relation sociale au sexe et ses manifestations investit la littérature. Il en émerge une écriture symptomatique, marquée par une forte retenue quant au dire sexuel. De nombreuses recherches inscrivent ce rapport, et les discours qui en découlent, dans l'authenticité africaine. Or, il semble que cette image d'Épinal ne tient pas compte de l'histoire de la conception africaine de la sexualité. L'examen de cette histoire peut troubler nos perceptions, déceler une Afrique aux antipodes de celle jusque-là perçue, et dont la vision sexuelle s'ancrerait dans ses rapports avec l'Égypte des pharaons, à la fois réputée pour ses libertés sexuelles et, surtout, pour sa conception sacrée de la sexualité.
Mots-clés : Sexualité ; écriture ; conception ; Afrique noire ; Égypte antique.

Abstract : In the 20th century, Africa is seen as a space of modesty, where sexuality was only outlined in the silences, through allegories and other veiling methods. This social relation to sex and its manifestations invests literature. From it emerges a symptomatic writing, marked by a strong restraint when writing about sexuality. Considerable research shows that this report and the resulting discourses reflect African nature. But it seems that this imaginary does not take into account the history of the African view of sexuality. The study of this history can disturb our perceptions, reveal an Africa at the antipodes with that perceived up until now, and whose sexual vision would be rooted within its proximity with ancient Egypt. The latter is well known for its sexual freedoms and mainly for its sacred conception of sexuality.
Keywords : Sexuality ; writing ; view ; sub-Saharan Africa ; ancient Egypt.

Introduction

L'écriture du sexe occupe actuellement une place significative dans la littérature africaine. À tel point qu'elle inonde de nombreux textes de ces trois dernières décennies. Toutefois, aborder les problématiques liées à la sexualité en Afrique demeure complexe. Depuis l'islamisation, la colonisation et la christianisation des populations africaines, il devient difficile de situer sa sexualité, de la comprendre et de démontrer ce qui relève des cultures locales de celles importées ou empruntées. Or, si des écrivains n'hésitent plus à dire explicitement le sexe, très peu se sont efforcés d'y porter leur intérêt et construire une sorte d'archéologie sexuelle. Pourtant, cette entreprise est importante et l'utilité pouvant en résulter, consiste non seulement en ce que la littérature est souvent une émanation culturelle, mais surtout, du fait que la préhension de ce savoir est susceptible d'éclairer les pratiques, les discours et le

sens de la sexualité dans les textes africains. Il peut s'avérer fructueux d'en saisir la vision et l'évolution, la construction des imaginaires, leurs influences et les liens du sujet africain avec l'érotisme, avant sa scripturalité. Une telle exploration est nécessaire pour se garder des amalgames et d'une lecture biaisée des manifestations traditionnelles et littéraires du sexe. Achille Mbembe (2006) déjà, examinant l'expression de quelques pratiques sexuelles (dont la fellation, la sodomie et l'homosexualité), constate que leur négation a pour berceau « une lecture très contestable de l'histoire africaine de la sexualité ».

Quelle est donc la teneur de cette histoire ? La figuration de la sexualité dans la littérature subsaharienne reflète-t-elle celle-ci ? L'idée, aujourd'hui encore partagée, qui définit l'Afrique comme un espace de pudibonderie, où le sexe ne s'exprime que par des paroles continuellement allusives, s'accorde-t-elle avec l'histoire, peu connue, de l'expression du sexe dans la région ? L'objectif du présent article est, à partir d'une approche anthropo-littéraire, de proposer une lecture de l'évolution de la conception de la sexualité en Afrique. De ses influences égyptiennes à sa perception actuelle, via le processus de colonisation du corps et du sexe, et son incidence dans la littérature subsaharienne.

1. De l'Égypte antique à l'Afrique noire : pour une historicité de la conception africaine de la sexualité

L'évocation de l'Égypte dans une étude sur l'« *éros* noir »[1] pourrait surprendre. D'où la nécessité de définir les contours de cette association. Au travers de l'histoire, l'Afrique subsaharienne a cultivé une vision atypique de la sexualité, influencée probablement par l'ancienne Égypte. Celle-ci semble avoir fortement influé sur l'Afrique, spécialement dans l'approche du sexe. Il ne sera pas ici sujet de produire un traité détaillé des interactions Égypte pharaonique/Afrique noire, mais bien d'effectuer une elliptique démonstration de cette filiation.

On sait qu'au cours de sa longue histoire, l'Égypte antique développe et conserve de fins rapports avec l'Afrique noire. Pendant l'Ancien Empire[2] par exemple, des pharaons et des explorateurs s'y aventurent, connaissant des fortunes diverses. Les chroniques de ces voyages constituent autant de textes qui permettent encore de s'informer sur l'Afrique d'alors[3]. Les lieux de contact entre les deux civilisations ont été nombreux. L'égyptologue Boris de Rachewiltz (1993) souligne l'impact de cette Égypte dans d'innombrables régions africaines. Il veut, de manière précise, cerner le rôle de la sexualité –

[1] Il faut ici entendre par « éros noir », la sexualité africaine.
[2] Désigne la période de l'histoire de l'ancienne Égypte couvrant les IIIe, IVe, Ve et VIe dynasties.
[3] Durant le Nouvel Empire (époque la plus prospère de l'Égypte qui s'étale sur trois dynasties (XVIIIe, XIXe et Xe) également, de multiples et mémorables expéditions commerciales ont cours vers l'Afrique. La plus célèbre est celle de la reine Hatchepsout.

perçue comme une « force primordiale » – dans les institutions religieuses, la magie et les mœurs des peuples africains, à différentes époques, mais en remontant aux foyers égyptiens de ces liens. Il tente, pour reprendre ses termes, de pénétrer « l'âme africaine, dès ses origines » (1993, p.7), pour ressortir l'essence de cette conception tenant des récits mythologiques :

> Comme nous venons de l'exposer de façon sommaire, les éléments de la civilisation pharaonique transmis à l'Afrique noire sont nombreux : bien qu'il soit impossible de déterminer précisément l'époque de son influence, il est cependant fort intéressant d'essayer d'identifier leurs points de contact. Il nous faut examiner d'abord ces mythes cosmologiques égyptiens dont le rapport avec la conception sacrée de l'*éros* se reflète dans les institutions sociales.
>
> Rachewiltz (1993, p.29)

Pour insister sur l'omniprésence du sexe dans cette cosmogonie, Thierry Do Espirito (2014) choisit d'ailleurs de nommer la première partie de son livre sur l'Égypte antique, « *Des Dieux bêtes de sexe* »[4]. À la genèse de ce monde était le chaos, conçu comme une masse liquide immobile appelée « Noun ». De ce magma naît, de façon autogène, Atoum (Râ). Le dieu solaire engendre par onanisme[5] le premier couple divin : Shou (le sec, dieu de l'Air) et Tefnout (l'humide, déesse de l'Eau) : « Il prit son phallus dans son point et en tira une éjaculation suave, et les jumeaux Shou et Tefnout naquirent » (*Texte des pyramides*, cité à partir de Do Espirito 2014, p.17). Le premier couple divin commet l'inceste primordial duquel naissent Nout (déesse du Ciel) et Geb (dieu de la Terre). Ceux-ci « se mettent à faire l'amour avec bien plus de fougue encore que leurs aînés » (Do Espirito 2014, p.18). Râ, qui n'approuve pas cette liaison, intervient par le canal de son fils : Shou s'interpose et élève sa fille afin qu'elle gagne le firmament. Cette interdiction n'est pas une damnation sociale de l'inceste, mais elle paraît motivée par l'incompatibilité des constituants. L'union du Ciel (Geb) et de la Terre (Nout) est capable d'entraver l'éclosion de la vie et sa croissance ; ce qui n'est pas le cas avec celle de l'Air (Shou) et de l'élément humide (Tefnout). Le facétieux couple toutefois, grâce à Thot (chef des sciences), qui crée les jours épagomènes pour soustraire les dieux à l'interdit, donne vie à Osiris, Isis, Seth et Nephtys.

---

[4] Le calembour dans le titre est autant drôle que révélateur : *Pharao-nique ! La vie sexuelle au temps des pharaons : histoire et révélations*. L'auteur y dépeint la vie sexuelle du peuple égyptien. Séduction, plaisir, habitudes sexuelles, moralité etc., témoignent que la sexualité avait plus d'une nuance au pays des pharaons.

[5] Atoum se serait masturbé à l'aide des tendres mains d'Hathor, son complément féminin déjà présent en lui. Au surplus, conformément à d'autres versions, il aurait enfanté ses jumeaux en s'unissant à lui-même ou en mutilant ses organes sexuels. Cette mutilation pourrait renvoyer, selon Boris de Rachewiltz, à la circoncision, qui trouverait ainsi son institution en Égypte dans ce mythe.

Osiris épouse sa sœur Isis, et Seth, Nephtys. D'eux naissent le premier adultère. Incité par la jalousie, Seth convainc son épouse-sœur de séduire Osiris, qu'il assassine et disperse les membres. Isis, assistée par Anubis (fils issu de l'acte sexuel adultérin) et Nephtys, contrite, reconstitue les organes de son époux. Toutes les parties sont recouvrées, excepté une : le pénis du dieu, dévoré par un poisson, le syrinx. Il est depuis considéré par les prêtres comme impur. Sachant que les mythes sont les archétypes, sous la forme de symboles, des tendances psychiques des hommes, il est possible de percevoir la sexualité comme un leitmotiv. En quatre générations seulement, sont réunis l'autogenèse, l'autoérotisme, la circoncision éventuellement, l'inceste et l'adultère primordiaux.

De nombreux symboles, des imaginaires et certains interdits égyptiens se retrouvent chez des groupes ethniques africains. Au centre de l'Afrique par exemple, comme l'atteste Rachewiltz, « les Mangia considèrent aussi le poisson comme impur et l'associent mentalement aux organes sexuels à cause de son odeur caractéristique. » (1993, p.33). Notons que le corps d'Osiris sera tout de même reconstitué en intégralité, au moyen d'un phallus artificiel. Il est, dans les représentations, étendu sur le lit funéraire avec un pénis en érection, sur lequel vient se poser, sous la conformation d'un vautour, Isis. C'est elle qui consacre le culte phallique que les prêtres vont perpétuer en Égypte antique (Rachewiltz 1993, p.37). La verge est, de même, présente dans les conceptions magiques africaines (Rachewiltz 1993, p.33) : dans la danse Gèlèdè des Yoruba (Rachewiltz 1993, p.37) par exemple, mais surtout dans la sous-région d'Afrique centrale, où le célébraient des peuplades comme les Beti[6]. Les transferts entre les deux civilisations ont pu s'opérer dans les deux sens : des protagonistes des mythes africains sont aussi visibles dans les offices égyptiens. Au chapitre XIII du *Livre des Morts*, dans un rituel funéraire où le phallus joue un rôle, Baba est évoqué :

> Baba est un démon d'origine africaine, dont les pouvoirs se manifestent dans le domaine sexuel. On en parle dans les *Textes des Pyramides*, l'œuvre littéraire la plus ancienne qu'on connaisse au sujet de la magie religieuse égyptienne. On le représente sous les traits d'un singe d'Afrique centrale, le *Pampio Cynocephalus*, ce qui prouve une fois de plus les rapports que l'Egypte des pharaons entretenait avec ces régions.

[6] Les Beti avaient un cérémonial spécial à l'intention du phallus. Dans le cadre de l'initiation, de jeunes garçons se regroupaient en un lieu baptisé *esam so*, où baignait une myriade d'objets à résonnance sexuelle. Au centre de cet espace triomphait une énorme verge appelée *ndzom* : « Ce ndzom majestueux, accompagné par la musique des tam-tams, des balafons et des chants, était transporté, lors de la clôture de l'initiation, vers la place publique du village et les initiés devaient se tenir debout sur le ndzom et danser autour de lui, ceci devant la foule du village qui était assemblée là, tout le monde s'exaltant devant le ndzom. » (Uriël Nawej 2007, p.116).

Rachewiltz (1993, p.31)

Dans tous les cas, par le biais de la cosmogonie égyptienne, la sexualité apparaît telle une force primordiale, créatrice, située au centre de l'activité cosmique et des phénomènes physiques. Elle participe à la naissance de la dualité de l'existence : les forces de génération de la nature et les aspects de son déclin (l'exemple d'Osiris et de Seth). Elle imprime les cultes religieux, les rites, les mythes et rythme la société, car se révélant comme un élément fondamental. Par le fait qu'elle soit le nœud de l'ordre et du chaos, elle revêt une vaste dimension sacrée. D'où, pour le pharaon et ses prêtres, la sexualité a une portée divine, mystique, qu'avec le temps ils se sont empressés de propager à toutes les couches sociales comme on essaimerait des valeurs, des connaissances importantes et nécessaires à l'essor social. Cette vision a permis la formation d'une grande liberté sexuelle, apparente dans leur manière de dire et de figurer le sexe : « Les Egyptiens avaient un sentiment trop sain et trop naturel de la réalité pour recouvrir de voiles et d'hypocrites métaphores ce qui concerne la vie sexuelle. Loin de juger pudenda (c'est-à-dire honteuses) les parties sexuelles, ils ne recoururent jamais aux euphémismes chers aux Hébreux » (Rachewiltz 1993, p.49). Cette conception, baptisée « *éros* sacré » par Boris de Rachewiltz (1993, p.7), découvre la sexualité et ses corrélations comme un torrent d'énergie vitale, originelle, qui raccorde le sexe avec un prodigieux univers sidéral. Le coït et l'expression des lascivités au sein de ces civilisations, se muent en un langage, un acte mystico-religieux, un feu transcendantal harmonieux, qui concilie – ou du moins en a le pouvoir – les rythmes de la vie et de l'existence humaine à la nature, s'avérant elle-même une entité vivante :

> L'aspect «sacré» de l'*éros*, son emploi rituel à valeur cosmique, qui l'accorde avec une vision du monde bien déterminée, ressort de façon évidente des rites sexuels qui, pratiqués dès la préhistoire – ainsi que les peintures rupestres en témoignent –, survivent encore aujourd'hui, bien que de façon sporadique et dans des régions isolées.
>
> Rachewiltz (1993, p.7-8)

Étudiant les imagologies de la sexualité dans les sociétés égyptiennes et africaines, pour renforcer la convergence des visions, Uriël Nawej (2007) expose des propriétés culturelles analogues aux deux civilisations, dont la place de la femme. Celle-ci, qui est d'ordinaire perçue comme plus subversive sur le plan sexuel, d'où fait-elle l'objet d'un plus strict contrôle dans certaines sociétés, est, étrangement, aux temps de l'Égypte pharaonique, décrite comme une entité sociale qui jouit pratiquement des mêmes droits que son congénère masculin[7].

[7] L'auteur signale l'estime que l'ancienne Égypte a entretenue pour la femme. Ce respect n'est pas le fruit d'une théorie féministe, mais cette société, se servant de la religion comme balise de l'organisation sociale, voit en elle une grandeur spirituelle au même titre qu'en l'homme. Ceci

La particularité des interactions homme-femme permet d'entretenir une idée et une matérialité de la sexualité qui paraitraient bien révolutionnaires pour un esprit moderne. Dans l'Afrique précoloniale aussi, dans la mesure où elle va envisager la sexualité à la fois comme un don divin, une expérience naturelle et un phénomène sacré à la disposition de la communauté. Le caractère tabou de la sexualité devient très relatif. En fait, la sacralité de la sexualité égyptienne semble s'éployer en Afrique noire[8]. Ce concept d'« *éros* sacré » légitimerait donc l'avantageuse situation de la femme dans des peuplements africains[9], et la présence d'une pléthore d'observances sexuelles à l'instar du culte phallique, la célébration du vagin, l'hospitalité sexuelle, la polygamie, la sodomie, l'homosexualité, le *kukusa fumbi* etc., ainsi que diverses pédagogies et/ou andragogies sexuelles. À ce propos, Kayemb Uriël Nawej, qui instruit des usages coutumiers de plusieurs groupes ethniques, avance l'exemple des Guro (en Côte-d'Ivoire), devenus illustres pour leur performance et leur pédagogie en matière de sexualité. Par des spectacles publics à caractère sexuel, les garants des traditions véhiculaient, à la génération nouvelle, l'essentiel de leur perception du sexe et de son plaisir : « Les enfants Guros (sic) n'avaient pas besoin de poser des questions aux parents, tout leur était enseigné à travers les rites et cérémonies qui avaient lieu en plein centre du village devant les yeux de toutes les générations d'âge réunies. » (Uriël Nawej 2007, p.113).

Si les fictions figurant la sexualité subsaharienne sont dérisoires – la littérature coloniale, inversement, a largement peint les mœurs sexuelles d'Afrique ; le bémol de cette création littéraire est d'avoir évalué la parade des corps offerts, à l'aune de l'éthique sexuelle européenne –, les textes de René

légitime ses privilèges et qu'elle soit l'égale de l'homme, sur le plan juridique au moins. En cela des femmes comme Nébèt ont-elles pu se hisser à de prestigieuses positions sociales. On atteste, de même, le règne des femmes dès la première dynastie égyptienne (Mérit-Neït, IIIe pharaon de la Ie dynastie). Puis Nitocris de la VIe dynastie, Sobek-Néférou de la VIIe etc.

[8] S'il est prouvé que l'Afrique noire est héritière de l'Égypte ancienne dans de multiples domaines, la sexualité y compris, il serait imprudent d'affirmer, de façon absolue, que sa conception de « l'éros sacré » est pleinement un héritage égyptien. Il est tout à fait probable que cette Afrique, de par un processus interne, ait développé cette vision.

[9] Tout comme dans l'antique Égypte, la femme en Afrique noire aura un statut appréciable. Les mythes l'associent à une déité et, par sa vertu procréatrice, elle serait une courroie entre les divinités et la collectivité. Elle garde, par exemple, cette honorable image chez les Bamiléké (Cameroun). Les femmes d'un certain âge et les sœurs de notables assistent et participent aux discussions de la chefferie. Les Mafo prennent part aux activités rituelles et deviennent souvent des prêtresses, honorant par leur fonction l'esprit des défunts. Cela vaut à la Mafo des relations ambigües avec la société ; on lui attribue des capacités de nuisances. La thèse de Cécile Dolisane-Ebossè, intitulée *L'image de la femme dans la littérature camerounaise* (1998), fait état de l'influence politique des mères et des sœurs des chefs coutumiers, et prouve, simultanément, que l'exclusion de la femme africaine de la sphère décisionnelle est une vue de l'esprit, ou un transfert du modèle politique européen.

Maran ([1921] 2002) et de Mongo Beti ([1956] 1976) sont parmi les rares qui en brossent un saisissant panorama, durant l'*establishment* colonial spécifiquement. Il en ressort que les traditions sont encore pénétrées d'une admirable puissance charnelle. Le second texte cité éclaire le combat de l'Église (représentée par le R.P.S., Révérend Père Supérieur), engagé presqu'exclusivement contre les pratiques de la polygamie, de l'adultère, des filles mères, du concubinage… En somme, les « péchés » imputés à la lubricité. Les penchants sexuels seraient la principale pierre d'achoppement des contrées décrites, de l'Afrique par extension, extrapolation du pays des Tala, modélisé en un royaume de débauche. Le premier quant à lui, *Batouala*, dont la perspective est ethnographique, diffuse une idée de la sexualité africaine où celle-ci relève du paysage public.

Si très peu d'œuvres africaines esquissent cette déconcertante relation au sexe, abondantes sont celles qui, dans les domaines de l'ethnologie et de l'anthropologie, dépeignent cette Afrique. Aux textes déjà mentionnés, peuvent s'ajouter *Magie et sexualité en Afrique noire* (Lantier 1972) et *Au pied du mont Kenya* (Kenyatta 1973). Ces travaux retracent, parmi d'autres, la vie sexuelle du peuple Gikuyu. À l'égal des Guro, par des activités éducatives, ludiques ou initiatiques, les Gikuyu diffusaient leurs savoirs sexuels dès la tendre enfance. Lors de l'initiation, explique Jomo Kenyatta, « Tous les chants se rapportent à la vie sexuelle : ils permettent d'enseigner aux initiés les règles qui gouvernent les rapports entre hommes et femmes » (1973, p.102). Observant le même groupe, Jacques Lantier précise que le quotidien des jeunes s'ouvre par « des séances de masturbations rituelles » (1972, p.274). Sous la luxuriante frondaison d'un arbre-rituel, les garçons s'ébattent dans une variété de jeux sexuels : « à celui qui éjacule le premier », « à celui qui éjacule le dernier », « à celui qui envoie son jet de sperme le plus loin possible » (1972, p.275). Cette manifestation relâchée d'une forme d'autoérotisme inspire Lantier à voir en cette population, ce qu'il désigne par « civilisation de la masturbation » (1972, p.274).

Pour les adolescents plus proches de la maturité, la collectivité structure également une esthétique de vie propre. Elle canalise leur instinct sexuel en consentant à des attouchements qui passent pour des consolations charnelles, mais en prohibant tout de même la pénétration totale du pénis (Kenyatta 1973, p.113). L'objectif de cette pédagogie serait, au-delà d'exempter les jeunes Gikuyu de l'emprise de la libido, une quête de stabilité. La communauté fait donc le choix de réguler sans interdire ; car, l'inhibition en matière de sexe est susceptible d'entraîner des déséquilibres psychologiques, diversement percevables en communauté. L'équilibre social s'avère la finalité de cette pédagogie : « Ces contacts intimes entre les jeunes gens sont normaux et sains ; ils sont essentiels à la formation d'une race bien équilibrée. Ils préservent la jeunesse des erreurs physiques et psychiques. » (Kenyatta 1973, p.111) Ce

modèle d'éducation était partagé par plusieurs populations, lesquelles ont inventé, au fil du temps, une philosophie riche et des comportements sexuels pluriels.

Si l'étude de ces monographies étale le sentiment d'une liberté sexuelle en période précoloniale (et après), le but recherché n'est nullement de prétendre que la sexualité s'exprimait librement dans toute la région, mais plutôt, qu'en fonction des groupes sociaux, il pouvait exister des approches différentes. Car, si le sujet est intéressant, il reste délicat et très complexe : l'éthique sexuelle variant d'une contrée à une autre, d'une peuplade à une autre, voire d'un individu à un autre. Nonobstant une grande ouverture d'esprit au sein d'innombrables ethnies, de significatives restrictions ploient le sexe chez d'autres néanmoins, l'enserrent si passionnément qu'il ne trouve une voie d'expression que dans la dissidence. Or, avant l'institution coloniale, on peut se risquer à soutenir que prévalait le sentiment de liberté sexuelle. Les éléments donnant à lire cette ambiance ont été déconstruits. D'abord par la traite arabo-musulmane, puis par la colonisation européenne, qui contraint finalement à l'adoption de « l'*éros* profane », une vision de la sexualité autre, voire divergente, emmaillée d'une éthique qui apparie le sexe au péché. Par l'entremise d'une herméneutique du texte littéraire, on tâchera de saisir la source de la fabrique d'un discours faisant entre autres de l'Afrique, une terre de pudeur.

2. « La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives »

Il est désormais possible d'attester que la colonisation de l'Afrique a été doublée d'une confiscation des corps et des sexes (Blanchard 2018). De par son corps de doctrine, elle a inséré une rupture. Cette dernière débute par le diktat des idées morales et religieuses européennes, dont le rejet des traditions africaines au moyen d'un sentiment de culpabilité : les pratiques « anormales » en Europe sont déclarées ineptes et pècheresses. Pour cette démonstration du réfrènement de la sexualité africaine, on se réfèrera, sciemment, et ce pour insister sur la faible production littéraire traitant du sujet, à deux textes déjà évoqués, *Batouala* et *Le Pauvre Christ de Bomba.*

Depuis le XVIe siècle, l'Europe montre un intérêt croissant pour l'Afrique. À l'époque, les relations entre les deux régions sont déterminées par la déportation d'esclaves. Au XIXe siècle, elles évoluent : les explorateurs et les missionnaires pénètrent le continent à la recherche des richesses. Le contrôle et la pacification des territoires s'effectuent grâce à l'installation des soldats (remplacés ensuite par une administration) et des affairistes, lesquels signent des traités peu scrupuleux avec les autorités indigènes. Naît un historique programme d'assimilation et d'acculturation qui prend une portée nouvelle après le traité de Berlin ; ce dernier partage l'Afrique entre les puissances

européennes et légalise les conditions de son exploitation. Le génocide culturel s'opère dès cet instant à grande échelle. Une immense partie du folklore sexuel est proscrite, et de nouveaux codes sont imposés :

> L'envahissement et le contrôle militaire européen des pays d'Asie et d'Afrique, au 19e siècle, permettent une nouvelle tentative d'évangélisation et de répression sexuelle. Catholiques, anglicans, méthodistes et presbytériens réussissent ainsi partiellement à imposer leur vision du monde aux peuples colonisés, tout au moins en ce qui concerne les codes moraux touchant à la sexualité.
>
> Comte (2010, p.59)

Cette destruction, suivie d'un transfert culturel, prend assise dans les convictions religieuses, selon lesquelles une « double évolution tend à faire de la chair la racine de tous les péchés » (Foucault 1976, p.28). Appréciation partagée par Michèle Rakotoson. La notion de « péché » est, pour elle, la plus grande mutilation apportée par le colonisateur chrétien (cité dans Clavreuil 1987, p.38-39). Les conséquences de l'irruption de ce concept ont irrémédiablement ébranlé le tissu social. Dorénavant, les fonctions principales de la reproduction revêtent des aspects repoussants, et le plaisir sexuel se voit anéanti. Le sentiment de culpabilité introduit a réduit le cercle d'expression de la sexualité : les us et coutumes autrefois exécutés sont, à l'aune du dogme chrétien, condamnés. Des termes évoquant des réalités différentes et qui ne tiennent pas compte de la complexité des interactions sociales africaines naissent : adultère, fornication, impudicité, immoralité... Les pratiques sexuelles et les cérémonies rituelles ayant pour fonction de magnifier le corps, les parties intimes, sont peu à peu annihilés. La densité de ce travail de purge est tangible dans *Le Pauvre Christ de Bomba*. Non seulement le R.P.S. consacre sa lutte aux errements liés au sexe, mais il est convaincu qu'il s'agit là du problème substantiel du Noir :

> Il y eut peut-être beaucoup de résistances chez nous, mais combien dérisoires ! On peut dire que ces résistances étaient extérieures, en surface. Ici, elles sont plus graves, plus profondes : elles concernent le spirituel. Comment faire admettre sincèrement le principe de la monogamie à un homme d'ici ? La pureté sexuelle, l'abstinence sexuelle leur sont totalement inconnues.
>
> Mongo Beti (1976, p.253)

Dans cette lutte pour retrancher le « mal », une interdiction directe aux allures absurdes est, par exemple, formulée aux femmes par les prédicateurs, de ne plus se baigner toute nue, dans des endroits ouverts au public, comme avant (Mongo Beti, 1976, pp.103-104). En effet, les détenteurs du pouvoir religieux mènent une guérilla contre les mœurs telles que la nudité. Les traditions louangeant le corps ont évidemment drainé une philosophie typique ; parce

que naturel et artistique, le corps est destiné à la vue, au regard, à la contemplation. D'où l'inutilité de le voiler, « Il faut être un Blanc ou un fou, dit le Noir primitif, pour considérer la nudité totale ou partielle comme une faute ou un délit… » (1973, p.94), note Thérèse Kuoh-Moukoury. René Maran formule cette dialectique du corps par le biais des coépouses de Batouala ; celles-ci n'ont aucun mal à procéder à leur toilette intime en présence de regards indiscrets :

> […] adossées chacune à sa case, ses huit compagnes procédaient à leur toilette intime. Elles n'apportaient nulle affectation à la faire. À quoi cela aurait-il bien pu servir ? L'homme et la femme sont faits l'un pour l'autre. Ne pouvant ignorer ce en quoi ils diffèrent, pourquoi se gêneraient-ils l'un devant l'autre ? La honte du corps est vaine et la pudeur, hypocrisie. On ne songe jamais à cacher que le mal fait ou l'insuffisant. Il est d'ailleurs bien inutile d'essayer de dissimuler les charmes sexuels que N'Gakoura nous a départis, qu'ils soient avantageux ou dérisoires. On est comme on est.
>
> Maran (2002, p.40)

Ce type d'« épuration » a affecté jusqu'au folklore musical. Les chants et les danses à inclination érotique ont été censurés. Ces rythmes lascifs charrieraient une énergie sexuelle, qu'il fallait juguler ; car, selon Pius Ngandu Nkashama, ils « ont été assimilés à des pratiques païennes, à des lascivités primitives, sinon à une impureté morale » (cité dans Clavreuil 1987, p.38). Parfois, pour stopper les spectacles de plaisance ou les célébrations telles que *la danse de la fécondité*, celle *du tam-tam* ou tout rite jugé empreint d'obscénités, les missionnaires n'y allaient pas tendrement :

> C'était devant la maison du chef […]. Les femmes formaient un vaste cercle autour des tam-tams près desquels deux filles se tortillaient, presque nues ; et les autres femmes battaient des mains en cadence. De temps en temps, une femme faisait entendre un long cri de sirène, pour exciter les deux filles qui dansaient en se tortillant comme des vers de terre. Les hommes contemplaient la scène avec avidité, assis le long de la véranda du chef, devant les murs pâles. Ils ne nous ont pas vite reconnus, parce que de loin, le R.P.S., qui avait retroussé sa soutane sur les jambes et sur les bras, n'avait pas l'air d'un prêtre. Et soudain, ils ont réalisé. Les femmes et les enfants se sont égaillés avec des cris de poussins effrayés. […] Le R.P.S. n'a pas hésité ; il s'est précipité sur les xylophones rangés un peu à l'écart ; il les a mis en miettes. Ensuite, il s'en est pris aux tam-tams ; mais ils sont plus difficiles à briser. Le R.P.S. saisissait un tam-tam à pleins bras ; il le soulevait et le laissait retomber avec un cri terrifiant. Il n'avait pas réussi à briser un seul tam-tam lorsque le chef a surgi de sa case comme une grosse bête furieuse.
>
> Mongo Beti (1976, p.93-94)

Au-delà de l'amputation culturelle, cet extrait décèle une autre dynamique de déconstruction, la peur. Conjointement à l'inoculation du

sentiment de culpabilité, en indiquant le « péché » au cœur des mœurs, la répression est marquée par l'empire de la terreur, qui elle-même découle de la systématisation de la violence. La conversion du sorcier Sanga Boto en est une illustration. Ce dépositaire des savoirs coutumiers est couvert d'ignominie. Contraint sur la place publique à admettre qu'il faisait du tort au village à travers ses pratiques. Il est tiré au pas de course, comme un enfant, et brutalisé à la vue des villageois, qui « riaient si fort que Sanga Boto en est devenu tout noir de honte » (1976, p.133). Le résultat : « Ouais ! Sanga Boto a tout avoué et il avait une peur !... » (1976, p.133). L'apprentissage et les conversions par la violence ont produit l'épouvante chez l'indigène, souvent sentie comme une forme de respect par le clergé :

> En revenant vers le presbytère, nous sommes passés devant une grande case avec un toit de tôle ondulée et des jeunes filles dansaient dans la cour de cette case, entourées de tam-tams et de xylophones qui battaient frénétiquement. Sitôt après nous avoir aperçus, les tam-tams se sont tus, ainsi que les xylophones, et les jeunes filles se sont arrêtées de danser ; ils nous ont laissés prendre de la distance et ils se sont mis à danser et à battre les tam-tams et les xylophones. Le R.P.S. a dit : _ Ils ont toujours peur de moi !...
>
> Mongo Beti (1976, p.184)

Cette culture de la terreur n'est pas l'apanage du religieux. Des ouvrages comme celui de *Batouala* dévoilent la psychose collective qu'éveille alors l'administrateur colonial. Les festivités (« Ga'nza ») pour investir les jeunes filles et garçons dans leur maturité sexuelle prennent brusquement fin avec l'irruption du chef de l'administration (1976, p.114-115). Sans doute, le colon avait prohibé les manifestions culturelles de ce genre, et toute dérogation était durement punie. L'action coloniale a donc incessamment rétréci l'aire d'expression des activités liées au corps et au sexe, en empêchant notamment aux autochtones de s'adonner, ouvertement, à des rites à leurs yeux ludiques.

L'examen rigoureux du contenu de certains rituels, avant l'ère coloniale, pendant, voire après, révèle l'envergure du délitement des traditions. Prenons pour illustration *la danse du tam-tam.* Celle décrite dans *La Maîtresse noire* (Royer 1928) est plus proche de *La danse de l'amour*[10] dans *Batouala* que celle mentionnée dans *Le Pauvre Christ de Bomba*. En l'espace de quelques décennies, ce spectacle mettant en scène le corps sexualisé a hautement perdu en consistance. Georges Bataille, commentant une image qui fige cette danse à vocation sexuelle, précise qu'il est bien conscient que la photographie ne rend plus compte de l'activité telle qu'elle était pratiquée jadis :

[10] Il s'agit de la même cérémonie, la dénomination varie d'un groupe ethnique à un autre.

> La photographie ne représente, il est vrai, qu'un simulacre, qu'une dérivation. La scène n'en est pas moins significative d'une vérité élémentaire. Apparemment, la femme âgée du premier plan est encore absorbée dans ce passé qu'elle dut connaître, mais les partenaires plus jeunes en sont sortis.
>
> Bataille (2014, p.120)

Il est possible d'interroger le but de cette volonté de contrôle de la sexualité en Afrique. Deux hypothèses se démarquent : la première serait l'incompatibilité du sexe avec l'interaction entre l'homme et la divinité du Christianisme. En ce qui concerne la deuxième, si on se réfère à Foucault (1976, p.12), en Europe, le réfrènement de la sexualité se situe au XVIIe siècle. Il coïncide donc avec l'essor du capitalisme. Serait-ce parce que contrastant avec une mise au travail intensive, à une période où la force est exploitée de façon systématique, que la sexualité a été bridée, tandis qu'elle jouissait auparavant d'une plus large visibilité ? À l'évidence, le colonialiste a pu maîtriser l'expression publique de la sexualité à cette fin, et la borner à l'espace élémentaire de la reproduction. Des psychanalystes comme Wilhelm Reich et Herbert Marcuse, tous deux disciples dissidents de Freud et fervents militants de la libération sexuelle, corroborent pareillement l'idée d'un bâillonnement de la sexualité à des fins économiques (Comte 2010, p.84).

Depuis le roman colonial, le continent africain est perçu comme une terre de « paresseux » et de dépravés. Gérard Clavreuil rapporte des propos de Monseigneur Augouard, qui traduisent les clichés de quelques missionnaires en ce temps : « Les Noirs païens sont paresseux, gourmands, voleurs, menteurs et livrés à tous les vices » (1987, p.38). Cette idée prolifère au sein de la littérature coloniale, où les personnages européens, une fois en Afrique, paraissent ensorcelés par une énergie mystérieuse. Jean Peyral, Robert de Coussan, Prévost, Pacouda, le professeur Bresse… sombrent tous dans la léthargie et une vie de concupiscence. René Maran ne prête-t-il pas, lui aussi, ce discours à son personnage éponyme ? Batouala résume la vie des indigènes aux temps précoloniaux ainsi : « Les belles journées, que les journées de cette époque ! Foin de souci ! Pas de portage. Pas de caoutchouc à faire ni de routes à débrousser. On ne pensait qu'à boire, à manger, à dormir, à danser, à chasser et à chevaucher nos femmes. Yaba ! c'était le bon temps… » (Maran 1976, p.94). Quant à Paul Hazoumé, ne justifie-t-il pas son florilège de détails par le « souci de donner l'image exacte de cette peuplade, qui ne constitue qu'une des parties du Dahomey actuel, pour qui la vie, c'est la palabre, la guerre et la fête, et qui fait de la nonchalance et de l'impassibilité la marque de la noblesse. » (1978, p.14). Le propos du personnage de Maran et celui d'Hazoumé suggèrent qu'on travaille moins à cette époque. L'ostracisation sociale du sexe en Afrique aurait-elle eu pour ambition, comme ce fut probablement le cas en Europe, de canaliser les forces du peuple pour l'ouverture des routes, la construction du

chemin de fer, la culture du café, du cacao, de la canne à sucre…, en d'autres termes pour une optimisation du rendement du colonisé ? L'hypothèse est plausible ; ce d'autant plus qu'après l'arrivée du colon, l'univers africain bascule :

> Parurent les premiers blancs. Les miens et leurs capitas, emportant fétiches, marmites, poules, nattes, chiens, femmes, cabris, enfants, canards, se replièrent sur Krébédjé. J'étais, alors, bien petit… Luttes à soutenir contre les populations du voisinage, cases à construire, plantations à ensemencer.
>
> Maran (2002, p.94)

Cette répression dépossède graduellement l'Afrique de sa séculaire perception de la sexualité, pour adopter celle de l'Europe. À la différence de l'Afrique noire et de l'Égypte pharaonique, qui ont développé une sexualité sacrée, en Europe, le lien au sacré n'a été visible qu'à l'époque dite « païenne ». Car, la création de l'« Occident chrétien » vers le VIe siècle génère un rapport nouveau au sexe, qui aboutit à l'émergence de « l'*éros* profane », une conception « chargé[e] du poids de la culpabilité et du sentiment du péché que les nouvelles doctrines religieuses devaient inculquer » (Rachewiltz 1993, p.8). Vu que la coercition a été profonde, l'Afrique qui jaillit au XXe siècle est méconnaissable. Présentée dans le roman colonial comme un lieu de lubricité, elle se transforme, dans la plupart des imaginaires, en une sphère de pudeur, où le sexe ne s'énonce que dans la musicalité des silences. La sacralité de la sexualité n'a plus rien à voir avec une énergie cosmique vitale – ou du moins, cette perspective est moins présente –, mais elle consiste, dès lors, dans l'interdit. Elle est frappée du sceau du « tabou » ; celui-ci est un phénomène religieux qui recèle une forme de négation du sacré. Il exprime à la fois le caractère contagieux et dangereux de la chose marquée.[11]

De plus, le projet colonial a déconstruit l'image de la femme et exacerbé le système patriarcal. À travers les doctrines religieuses dont il se fait l'écho, le colonialiste rétrograde durement son statut social. La religion enseigne le devoir de soumission et l'impureté de la femme. Elle est, selon Tertulien, « la porte de

[11] Le terme tabou, qui sert généralement à indiquer le caractère de la sexualité africaine traditionnelle, a été emprunté aux cultures polynésiennes. Si les ethnologues en ont fait un mot générique, qui renvoie à toutes les interdictions relevant du domaine religieux, rituel et magique, il dévoile quelque complexité. Le mot « tabou » qualifie, dans les langues de la Polynésie, aussi bien l'interdiction que la chose interdite, et se décline dans une triade : une double croyance (la première dans l'impureté ou la sacralité d'une chose, une personne… La seconde, dans la foi en la punition surnaturelle du contrevenant) et la prohibition (interdiction, selon le tabou, de parler, de toucher… le sujet du tabou). D'où, d'aucuns, à l'image de D. É. Durkheim, que l'on considère comme l'un des pères de la sociologie moderne, préfère l'usage des syntagmes « interdit » ou « interdiction ».

l'enfer, la voie de la corruption, l'alliée de Satan » (Tordjman [1986]1987, p.39). Le bouleversement des codes touchant à la sexualité est si profond qu'il influence jusqu'à la relation conjugale : « Celui qui aime sa femme avec trop d'ardeur […] commet l'adultère… Chaque rapport sexuel éloigne un peu plus de l'esprit saint, car telle est la nature de l'amour sexuel qu'il n'est plus possible, après, de prier ou de communier » (Tordjman 1987, p.39-40), martelait Saint-Jérôme. La physionomie de la sexualité africaine se brouille tant et si bien que les Africains font figure de prudes, timorés quant à l'expression de leur sexualité, et ce même dans l'intimité. De ce fait, Kuoh-Moukoury demeure « persuadée que beaucoup d'Africains n'ont jamais vu réellement le sexe de leur femme, qui ne s'est jamais non plus laissé voir ; en cinquante ans de mariage ils ne se sont jamais vus nus » (cité dans Clavreuil 1987, p.40). Cette image d'Épinal, et bien d'autres, malheureusement, attribuent au sujet africain une idiosyncrasie ne tenant aucunement compte de la dimension historique de son rapport à la sexualité, et de la présence, à l'heure actuelle, des pratiques culturelles exposant les manifestations directes du sexe[12]. Erreurs que quelques chercheurs commettent à ce jour, car l'Afrique, qui naît des cendres de l'ancienne, est imprégnée des valeurs morales coloniales :

> C'est à cette conception limitative qu'il faut imputer les erreurs commises par le colonialisme et les missions religieuses : la répression des formes originelles et la substitution des valeurs éthiques qu'ils imposèrent au continent noir. Il ne fut tenu aucun compte de la « vision de la sexualité » propre aux groupes africains et on ne soupçonna pas non plus que leurs manifestations érotiques pouvaient répondre à des exigences d'équilibre.
>
> Rachewiltz (1993, p.8)

La polygamie, le prêt des femmes ; les rites comme le « mbwiti » – qui gratifient au corps sa part de culte – ; les genres musicaux enfiévrés à l'image du « bikutsi » (Cameroun), du « mapouka » (Côte d'Ivoire), du « oriengo » (Gabon), du « mbalax » (Sénégal)… sont des poches de résistance de ce passé. Pareillement, les maintes libertés sexuelles que s'arroge la femme dite traditionnelle (Tchak 1999) – son non-respect de la fidélité (s'agissant des ethnies où l'infidélité est interdite) et la persistance des rites sexuels qui apparaissent comme allogènes – sont, d'une part, autant d'éléments kaléidoscopiques qui, par un jeu de miroir temporel (passé/présent), rendent

[12] En étudiant l'option érographique de certains écrivains africains, Bernard Bienvenu Nankeu affirme que l'écriture du sexe est une écriture « hors sol », produite par les diasporas africaines. Du coup, elle ignorerait la nature profonde des sociétés africaines : « Nous pouvons, en toute objectivité, supputer que le contact avec d'autres lieux et substrats culturels n'est à nul doute pas étranger aux libertés qu'ils prennent avec leur dire du sexe, si on prend pour mesure la réserve commandée sur ce plan dans leurs sociétés d'origine » (2018, p.204).

compte des vestiges subsistant à ce jour. Ces pratiques sont, d'autre part, des marques symptomatiques de cette Afrique passée et oubliée, mais jamais totalement dépassée. De plus, si ces vestiges sont dépossédés de leur force primordiale, de leur sens profond, c'est parce qu'ils sont transposés dans un autre monde.

3. De la décence sociale à la pudeur scripturale

Au sortir de la répression sexuelle, il est envisageable que la circonspection qui distingue dorénavant le sud du Sahara trouve son expression littéraire dans la scripturalité de la pudeur. Celle-ci socialise la pudicité dans les littératures africaines et cultive un éclectique appareillage narratif : brouillage, détournement, omission, suggestion etc. Cette technicité évolue avec le temps. Le premier niveau de cette poétique est le déficit descriptif du corps, car l'une des manifestations de la pudeur dans l'inconscient collectif se situe dans le rapport au physique. La fabrique de l'écriture de la pudeur s'est donc en partie construite autour de l'élagage du corporel, notamment dans sa dimension érotique, comme s'il s'agissait d'un superflu, d'un parasite. Dans la majorité des textes des pionniers de la littérature subsaharienne, il est mis en quarantaine, à l'écart. L'auteur crée et développe un macrocosme dans lequel la thématisation du corps est interdite ; il existe un univers d'êtres, sans corps. Il est là sans l'être. *Force-bonté* ([1926] 1985) de Bakary Diallo en est un exemple. Cette œuvre est presque marquée par une inexistence du corps et du sexe. Du reste, lorsque le syntagme « sexe » est usité, il sert à distinguer les genres (1985, p.81-82). Des allusions, très rares, surgissent cependant, mais toujours empreintes de gêne. L'auteur aborde, de façon sommaire, les scrupules d'un nouveau tirailleur, qui hésite à se dénuder en présence de ses collègues :

> D'autres soldats nous accueillent et nous disent de nous déshabiller complètement. La honte de nous voir nus devant tout ce monde me fait hésiter, mais mon ami Demba, qui est *labbo*, ne s'en fais pas. […] Je suis plus honteux de ce conseil à moi donné par un *labbo* que la scène du corps nu d'un *Gorko* peulh, où je vais figurer.
>
> Diallo (1985, p.29)

Le déficit corporel est marqué soit par son absence, soit par le refus de mettre les mots sur la chose. La rhétorique joue alors des mécanismes d'échappement, d'évitement, pour en dire le moins possible. Ce corps apparaît ainsi tel un astre fuyant dans l'œuvre de Bakary Diallo, dans une scène motivée par le désir que suscite une Italienne sur un tirailleur, à l'image des autres, presque toujours en manque de sexe. Un échange est alors esquissé, mais vite balayé, car, selon les spahis, le dire sexuel est incongru et démontre un manque de sérieux (1987, p.137). Chez Paul Hazoumé ([1938] 1978), si le corps est

absent, la dimension sexuelle, elle, est bien manifeste[13]. D'abord par le thème exploité : l'histoire met en scène la puissance de l'amour et la vertu, pour exposer la condition féminine au royaume du Dahomey. On y observe la migration, dans la littérature, du discours social dévolu à la sexualité. Celle-ci est pourvue d'une nature péjorative, héritée du colonialisme. En effet, l'accouplement, dans *Doguicimi*, est toujours décrit comme une « souillure ». Au petit matin, toutes les femmes ont l'obligation, avant tout contact, de faire une toilette censée les sanctifier de leur nuit de « péchés », et tout manquement à cette observance était systématiquement châtié.

> Toucher à tout autour de soi et parler aussitôt son réveil, c'est-à-dire avant de s'être purifiée, par des ablutions, de la souillure que la nuit étendait toujours sur les femmes, constituait encore un sacrilège. Aussi les Épouses royales passaient-elles vite, et silencieuses, de leur chambre au réduit aménagé, dans le quartier de leur logement, pour la toilette purificatrice du point de jour […]. Toujours pour des raisons de souillure, le roi n'égarait jamais ses pas du côté de ces salles de toilette éloignées de tout logement et qui étaient réservées aussi pour les femmes à l'époque de leur impureté lunaire.
>
> Hazoumé (1978, p.24-25)

Le sceau du Mal, de l'impureté, frappe ainsi le sexe jusque dans l'intimité conjugale, comme il en est dans la société réelle. Cela témoigne, d'une certaine façon, de la relation de l'auteur, qui se veut garant de ses traditions, au sexe. Dans l'écriture, ce lien est visible par la volonté de dire peu sur le sexe ; ou d'en parler sans réellement le nommer, mais par une kyrielle d'images et de sous-entendus. Le précédent extrait donne à lire le terme « souillure » sous une symbolique binaire : elle désigne en même temps les ébats amoureux et les flux cataménial. Pareillement, la lexie choisie pour faire référence à l'espace dédié aux ablutions des épouses royales – « le nettoyage des pieds » (1978, p.25) – jouit d'un sens connoté. Elle traduit aussi l'inconduite d'une femme, précisément dans l'expression « Égarer ses pieds dans la brousse » ; ce cadre où,

[13] De façon globale, au sein de la poétique de la pudeur, si la sexualité dans son rapport au sexe et son plaisir est couramment tue, le corps érotisé, souvent absent, de par des thématiques diverses – la décadence des mœurs, la jeunesse et la modernité, la femme, son statut social et les abus traditionnels dont elle est souvent la victime –, elle est largement présente. La Négritude, pour illustration, est un mouvement qui accorde une incontestable place à la femme. Senghor n'occulte pas sa fragilité devant le sexe féminin : « Mon empire est celui d'Amour, et j'ai faiblesse pour toi femme » (1945, p.105), déclame-t-il. Ce vers est révélateur du lien des poètes à la femme. Cependant, cela n'empêche pas au mouvement d'avoir pris part à la fabrique de ce style fait de contours et de détours. D'une part, en raison de la dimension sociétale assignée au deuxième sexe dans cette poésie. La sexualité au féminin y est réduite à un espace social, dans lequel l'image de la mère prédomine. D'autre part, en désirant construire l'idée d'une Afrique idyllique, les poètes, comme Césaire, se sont livrés à des autocensures. La volonté étant de faire prévaloir un romantisme africain attaché à la bienséance.

parfois, à l'abri des regards indiscrets, sur des feuillages ou « au milieu des épines, des embûches et des périls » de la forêt, hommes et femmes peuvent s'affranchir de leurs tourments libidineux.

Les auteurs adoptant cette poétique adhèrent à une approche qui fait de l'énonciation du sexe, « une parole perpétuellement allusive » (Barthes 1971, p.32). Car, ce qui fonde la « grammaire érotique », au sens Barthien, à savoir la scène, les postures, les pratiques sexuelles, le discours produit, les épisodes ou les séquences, s'en trouve totalement émondé. Si cette pudeur, exaspérée chez certains, a généré une sorte de distanciation, durant une longue période, entre le sexe et le plaisir du lecteur africain, il tient de souligner qu'il existe une forme de beau dans cette figuration. Beauté cachée dans le mystère du silence, l'intelligence de l'ellipse, le charme de l'image, la puissance de la suggestion ou l'impression d'absence. De plus, il est possible de lire en cette esthétique un choix subjectif des auteurs. Vu que la sexualité est foncièrement liée au désir, l'aborder, explicitement, reviendrait simultanément à trahir une part de soi. D'où la nécessité de l'implicite, qui implique que la beauté issue de cette poétique survienne, désormais, dans les nombreux mécanismes scripturaux instillant le sexe en filigrane. En revanche, le but recherché par les auteurs recourant à cette forme stylistique est moins la sublimité dont elle peut se recouvrir que le souci de correspondance, de symbiose avec les postulats de la tradition. Puisqu'elle entretient moins un lien à soi qu'au collectif. Autrement dit, c'est moins une conviction personnelle qui oriente l'auteur vers ce choix, qu'une injonction sociale – éventuellement tacite – visant à taire le sexe et ses corollaires. La pudeur littéraire se veut donc au plus près de l'imaginaire social, tel un reflet de la société.

Conclusion

Le Subsaharien n'a pas toujours été aussi pudique que le suggère l'imaginaire collectif. Bien au contraire, il a développé une vision très atypique du sexe et de son plaisir, manifeste dans ses traditions précoloniales. La littérature coloniale, qui figure nombre de ses observances culturelles, avec un regard ethnocentré certes, véhicule une image, celle des êtres dominés par une sexualité outrancière. Dans plusieurs recherches en anthropologie et en ethnologie, les mœurs des Africains, certaines de leurs pratiques traditionnelles à l'image des chants et des danses, leur nudité… transportent l'idée d'une sexualité libre. Cette manifestation décomplexée du sexe, qui tient d'une conception particulière, a vraisemblablement trouvé ses origines dans les rapports avec l'Égypte antique. Cette civilisation, comme l'Afrique noire plus tard, a développé une vision sacrée de la sexualité, celle-ci apparaît comme une force primordiale, créatrice et harmonieuse. Elle imprègne les mythes, les rites, la spiritualité. Le tabou, qui est davantage un apport étranger, est très limité.

Cette vision a permis de cultiver à la fois une perception vivace de la sexualité, et un sentiment profond de liberté sexuelle, prégnant dans les rites culturels et les comportements sexuels. Ce sentiment, et l'atmosphère qui l'accompagnait, se voient réduits à néant par l'action coloniale. Cette dernière introduit simplement un autre rapport à la sexualité, entaché par une certaine morale. Émerge alors une nouvelle relation sociale au sexe, dont l'incidence dans la littérature est tangible. Les belles-lettres se font l'écho de la prétendue réserve africaine. Car, pour reprendre un stéréotype que rappelle Jean-Louis Joubert (2003, p.3), « les écrivains du Sud ne sauraient se départir d'une pudeur immémoriale ». Si cette circonspection n'a rien d'immémorial, par le truchement de l'écriture de la pudeur, elle a abreuvé la littérature subsaharienne durant au moins cinq décennies.

Références bibliographiques

Amabiamina, F. & Nankeu, B. B. (2018). Discours et sexe dans les littératures francophones d'Afrique : vers un changement de mentalité ?, L'Harmattan, Paris.

Barthes, R. (1971). Sade-Fourier-Loyola, Seuil, Paris.

Bataille, G. ([1957] 2014). Érotisme, Minuit, Paris.

Blanchard, P. & al. (2018). Sexe, race et colonies. La domination des corps du XVe siècle à nos jours, La Découverte, Paris.

Clavreuil, G. (1987). Érotisme et littératures. Afrique noire, Caraïbes, océan Indien, Acropole, Paris.

Comte, J. (2010). Pour une authentique liberté sexuelle, Louise Courteau Éditrice, Québec.

Diallo, B. ([1926] 1985). Force-bonté, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris.

Do Espirito, T. (2014). Pharao-nique! La vie sexuelle au temps des pharaons : histoire et révélations, Les Éditions de l'Opportun, Paris.

Dolisane-Ebossè, C. (1998). L'image de la femme dans la littérature camerounaise, Thèse N.R., Université de Toulouse II, Toulouse.

Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité. La volonté de savoir, Gallimard, Paris.

Hazoumé, P. ([1938] 1978). Doguicimi, Maisonneuve & Larose, Paris.

Joubert, J.-L. (2003). L'envers de la mort, *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, n° 151, pp. 3.

Kenyatta, J. ([1938] 1973). Au pied du mont Kenya, Maspero, Paris.

Kuoh-Moukoury, T. (1973). Les Couples dominos. Noirs et Blancs face à l'amour, Julliard, Paris.

Lantier, J. (1972). Magie et sexualité en Afrique noire : la cité magique, Librairie Arthème Fayard, Paris.

Malinowski, B. (1976). La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives, Payot, Paris.
Maran, R. ([1921] 2002). Batouala, Magnard, Paris.
Mbembe, A. (2006). Le potentat sexuel. À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales, *Le Messager*, n° 4296 [En ligne], consulté le 10 avril 2021, URL : http://africultures.com/le-potentat-sexuel-a-propos-de-la-sodomie-de-la-fellation-et-autres-privautes-postcoloniales-4296/
Mongo Beti, ([1956] 1976). Le Pauvre Christ de Bomba, Présence Africaine, Paris.
Rachewiltz, B. ([1965] 1993). Eros noir. Mœurs sexuelles de l'Afrique noire de la préhistoire à nos jours, Jean-Jacques Pauvert/Le Terrain Vague, Paris.
Royer, L.-C. ([1928] 1944). La Maîtresse noire, Les Livres Merveilleux, Monaco.
Senghor, L. S. (1945). Chants d'ombre, Seuil, Paris.
Tordjman, G. ([1986]1987). La Femme et son plaisir, Éditions du Club France Loisirs, Paris.
Urïel Nawej, K. (2007). Erotic Africa. La décolonisation sexuelle, Amazon Distribution, Leipzig.