



« Le veilleur de nuit » : une nouvelle magique de la transgression

Issaka Sawadogo

Université Thomas Sankara
(Centre Universitaire de Dori)
sawshacool@gmail.com

Résumé : Pendant longtemps, les écrivains africains ont eu recours aux réalités traditionnelles et culturelles de leur terroir pour produire des œuvres littéraires. Mais, paradoxalement, pour les analyser, les critiques littéraires, mêmes africains, recourent aux outils et méthodes d'analyse élaborés par des occidentaux. Alors que, le plus souvent, les mailles des filets utilisés pour aller la conquête de ces œuvres sont trop grandes pour saisir leur quintessence. Face à cet usage des outils exogènes peu adaptées, la poétique magique, nouvelle méthode d'analyse des récits dits magiques, paraît comme un palliatif. Ainsi, à la lumière de celle-ci, le présent travail s'est assigné pour objet de montrer le caractère magique du corpus et de saisir le sens de son message. Il résulte de l'analyse que le récit qui a fait l'objet de notre étude est un récit magique de la transgression et qu'il prône la réhabilitation de certaines pratiques culturelles africaines.

Mots-clés : récit, magie, africain, transgression, réhabilitation.

« Le veilleur de nuit » : the new magic of transgression

Abstract : For a long time, African writers have drawn on the traditional and cultural realities of their lands to produce literary works. But, paradoxically, to analyse them, literary critics, even African ones, resort to the tools and methods of analysis developed by Westerners. But, more often than not, the meshes used to capture these works are too large to capture their quintessence. Faced with this use of ill-adapted exogenous tools, magical poetics, a new method of analysing so-called magical stories, appears to be a palliative. In the light of this, the aim of this work is to demonstrate the magical nature of the corpus and to grasp the meaning of its message. Our analysis shows that the story we studied is a magical tale of transgression, and that it advocates the rehabilitation of certain African cultural practices.

Keywords: narrative, magic, narrative, African, transgression, rehabilitation.

Introduction

L'écriture littéraire d'Olympe Bhêly-Quenum a toujours été une descente dans la société traditionnelle et une revisite de la culture béninoise. Cette omniprésence de la culture et de la pensée locales qu'il nomme lui-même (2009, p.165) les « fondements des forces de l'Afrique des profondeurs » se justifie, selon lui toujours, par l'éducation traditionnelle reçue. C'est pour cette raison qu'il écrit dans un des articles que :

Nous sommes ainsi dans un champ d'investigations propice à l'ethnologie, à la sociologie, comme à la psychologie sociale. L'écrivain y glanerait aisément des matériaux, pour peu qu'il ait reçu cette indispensable éducation traditionnelle : le milieu familial et la communauté villageoise en sont les meilleures écoles. Il faudrait y ajouter la culture. Bien sûr, établir une dichotomie et des paramètres rigoureux entre le champ culturel et celui de l'éducation autochtone relèverait de la casuistique ; mais au Bénin, la culture, au sens africain et initiatique du terme, entraîne souvent l'individu dans des cercles restreints où il doit s'engager, en toute conscience, sous serment, pour le restant de sa vie.

(Bhêly-Quenum, 1981, en ligne)

C'est ainsi que Bhêly-Quenum enracine son écriture dans la culture béninoise marquée par la forte et perceptible prégnance de la pensée magique africaine qui s'observe dans la nouvelle « Le veilleur de nuit ». C'est justement ce caractère magique et le sens de ce récit qui intéressent notre propos. En clair, « Le veilleur de nuit » est-il un récit magique ? Quel message véhicule-t-il ?

En nous appuyant sur la poétique magique, l'enjeu est de montrer que la dite nouvelle est un récit magique. Mais avant d'établir sa *magie*, une clarification conceptuelle s'impose. Autrement dit, le travail se subdivise en deux axes. Le premier élucide les concepts théoriques méthodologiques. Le second montre la *magie* de la nouvelle.

1. Clarification conceptuelle

La poétique magique encore appelée la critique magique est une théorie développée par le professeur Issou Go dans son ouvrage intitulé *Poétique et esthétique magiques* publié en 2014. Cette théorie littéraire permet une nouvelle analyse des récits qui ont pour toile de fond la magie. Elle part du postulat que la culture africaine étant fortement colorée de magie, elle influence considérablement ses récits en dépassant la simple dimension thématique pour reposer sur leurs structures. C'est dans cette même lancée que A. Kantagba et M. Sawadogo écrivent que :

La poétique de Go se fonde sur l'axiome, maintenant bien connu, qui veut que l'importante toile de fond magique de la culture africaine ait engendré une influence sur ses récits. Une influence qui dépasse la simple dimension thématique desdits textes pour marquer leur fonctionnement, lequel repose sur des structures spécifiques communes.

(Kantagba et Sawadogo, 2021, p.37)

Dans ces types de récits, la magie est au commencement, au milieu et à la fin de leur intrigue. En effet, c'est une action magique qui l'engendre, une autre l'alimente et l'entretient puis une autre vient résoudre le problème posé par la première action. C'est de cette manière que le magique peut être érigé en trait

définitionnel de la littérature. En clair, le magique peut être élevé en un critère de définition d'un récit quand il est au commencement de son intrigue, progresse avec elle et se termine par le magique.

Ainsi, la poétique magique a pour objet l'étude des récits magiques en vue de déterminer leurs structures, leurs secrets et leur esthétique car le récit magique a son propre langage qui est une sorte de code qu'il faut décoder. À partir de ce qui a été dit, il faut faire ressortir le non-dit parce que les récits magiques seraient à l'image de la magie elle-même qui n'est accessible et manipulable que par ceux qui en détiennent les secrets.

Aussi, tout en faisant du magique un trait définitionnel du récit dit magique, distingue-t-elle trois catégories de magies : la magie des maléfices, la magie de la transgression d'un interdit et la magie du pacte diabolique.

1.1. *La magie des maléfices*

Le maléfice est défini comme une action par laquelle on est censé faire mal soit aux hommes ou autres en utilisant des moyens cachés et surnaturels. Dans sa définition, Issou Go remonte jusqu'à l'origine du mot. Il écrit à cet effet que :

Maléfice dérive du mot latin "maléfaium" et qui vient de "malefacere" et signifie faire mal ou faire le mal. Entendons ainsi par maléfice un sortilège, un mauvais sort. Il s'agit en fait de procédés magiques utilisés par certains hommes pour nuire à leurs semblables. Les maléfices sont souvent mortels.

(Go, 2014, p.27)

Ainsi, pouvons-nous retenir du mot maléfice qu'il est moyen secret ou sournois par lequel une personne passe pour nuire à une autre personne.

Les maléfices peuvent être utilisés de façon directe ou à distance. En effet, ils peuvent être jetés en étant en contact direct avec la cible soit en mettant des philtres ou du poison dans la boisson ou la nourriture. Parfois, le seul contact du corps avec le produit magique est largement suffisant. Les maléfices utilisés de façon directe sont divers. Il y a bien entendu les philtres et les poisons dans les breuvages et nourritures mais aussi les objets maléfiques qui peuvent être déposés dans des lieux comme le champ, le commerce, la maison, etc.

À côté de ces maléfices directs, il y a ceux qui sont jetés à distance que l'on appelle les maléfices à distance. Ils sont des projectiles magiques visibles ou invisibles que l'on lance en étant à distance contre quelqu'un. Les maléfices de l'action à distances ont divers. Ce sont entre autres la foudre, les serpents, les carnassiers et autres oiseaux de mauvais augure, véhicules, djinns, le mauvais œil, etc. En effet, envoûter une personne c'est la séduire ou lui nuire par des manœuvres et formules magiques à partir de l'effigie ou d'un objet de la personne.

La mage des maléfices fait partie de l'existence de l'Africain parce que les causes d'une maladie ou d'une mort subite lui sont attribuées. C'est pour cette raison que A. Kantagba, dans son article intitulé « La sorcellerie comme forme de résistance dans la littérature africaine » note que :

Dans les sociétés africaines d'hier et même d'aujourd'hui beaucoup de maux, à tort ou à raison, trouvent de fait leur explication, leur justification dans les sortilèges. En effet, un enfant qui naît et qui est appelé à grandir, à fonder une famille meurt-il subitement fauché dans la fleur de l'âge ; un homme en bonne santé tombe-t-il malade du jour au lendemain ; une femme appelée à donner la vie n'arrive-t-elle pas à procréer, etc. on lorgne systématiquement du côté des sorciers et de leurs maléfices.

(Kantagba, 2018, p.266-267)

Dans son ouvrage *La superstition et les croyances en Afrique au sud du Sahara* (2006), S. T. Lankoandé ne dit pas le contraire quand il affirme que :

En milieu africain, les gens essaient souvent de rattacher la maladie (tout malheur) à une cause occulte, un envoûtement ou ensorcellement par une personne adverse.

(Lankoandé, 2006, p.72)

Les raisons qui justifient la pratique des maléfices sont multiples et multiformes. Ce sont entre autres : le manque de respect en public, la conquête du pouvoir, la spoliation d'un bien, la jalousie.

La magie des maléfices se subdivise en trois sous-catégories magiques : la magie d'empoisonnement, la magie de l'ordalie et celle du destin. Dans la magie d'empoisonnement, il y a un affrontement direct ou par personnes interposées entre un sorcier et un chasseur de sorciers, à coups de poisons et de contre poisons. On parle de magie de l'ordalie lorsqu'un chasseur de sorcier est mandé, cette fois pas pour contrecarrer les actions du sorcier car le mal est déjà fait mais pour démasquer l'auteur du crime. La magie du destin est évoquée quand tous les soupçons sont levés et que l'on n'a pas ou n'a pas pu dévoiler les causes du mal qui a frappé la victime. L'on parle alors de destin. C'est pour cela que I. Sawadogo affirme :

Lorsque tous les soupçons et conjectures sont levés et que l'on ne trouve rien d'anormal et même s'il y a l'action d'un sorcier derrière le malheur, comme elle n'a pas été détectée, on l'attribue à Dieu. On dira, ce n'est la faute à personne, c'est la volonté de Dieu, c'est-à-dire, c'est le destin qui lui a été assigné.

Sawadogo (2020, p.58)

Alors que peut-on dire de la magie de la transgression d'un interdit ?

1.2. *La magie de la transgression d'un interdit*

L'Afrique s'est toujours souciée des relations humaines, de la cohésion sociale puis de la protection et de l'équilibre de son environnement source de sa subsistance, de sa boisson, de sa santé et de sa survie. Ainsi, tout ce qui porte atteinte à cet équilibre social, culturel et environnemental est vu comme une transgression. Alors, qu'est-ce qu'une transgression ? Une transgression est le fait d'aller au-delà de ce qui est établi. C'est le fait de ne pas respecter ce qui est établi ou contre venir à une loi. Raymond Verdier nous donne une idée de la conception de la transgression chez le peuple Kabiyé du Togo. Il écrit à cet effet que :

Le verbe kETU traduit d'une part l'idée de ressemblance, physique ou morale, d'autre part, l'idée d'ajustement, de conformité; le Kite-ketim est le fait de ne pas se conformer aux règles et usages, d'enfreindre ce qui est interdit. En transgressant un interdit-bikisa-(litt. Ce qui est refusé) émanant de sakolma, l'homme perturbe l'ordre des relations humaines et porte atteinte à l'ordonnement de la vie; son acte est une rupture qui corrompt.

Verdier (1982, p.58)

Ainsi, la transgression est une rupture de l'ordre établi ; une infraction aux lois données sous forme d'interdit. Lesquelles lois visent à indiquer la place de chaque individu dans la société : ce qu'il peut faire ou ne peut pas faire, ses droits et ses devoirs. Afin de rendre ces règles inviolables, elles sont revêtues d'un caractère religieux et sacré car l'homme de manière générale et l'Africain en particulier est profondément croyant et respecte tout ce qui est sacré. Cette prédisposition religieuse qui anime l'homme sera une énorme aubaine pour la société car elle lui permettra d'ériger des lois et des règlements qui uniront les individus d'un groupe social dans une sorte de contrat social. Mais pour que ces lois soient plus solides, plus fortes et surtout scrupuleusement respectées, la société prend la peine de les parer et de le sormer d'une certaine religiosité, voire d'une sacralisation. Ces normes existent également dans les relations que l'homme entretient avec son environnement. Ainsi, beaucoup souvent, le sacré et le surnaturel qui enveloppent les lois ne dissimulent que des raisons sociales, culturelles, écologiques et environnementales. La société pour mieux fonctionner a besoin d'une bonne gestion et pour accéder à cette bonne gestion, il convient de trouver des moyens adéquats. Pour cela, la société traditionnelle africaine n'a pas trouvé meilleur que de colorer ses règles et lois érigées sous forme d'interdits de magie dont la finalité est le bien-être de l'homme.

Selon F. Damiba (2016, p.14), il y a les interdits « non-convenance » et les « interdits-fautes-graves ». Les interdits « non-convenance » se distinguent par leur valeur éducative ou didactique. Ils visent à enseigner les règles du savoir-vivre en société et à promulguer des conseils de circonspection. Leur violation entraîne des malheurs de nature diverse. L'enfreinte des interdits-fautes-graves

conduit à la mort. Pour B. Bayili, les interdits constituent une charte chez les lyélé du Burkina Faso. Il le dit en ces termes :

Les interdits (...) constituent une charte (...) en vue de prospérité de tous les membres de communauté. De cette charte, l'interdit le plus sacré est le fait de verser du sang humain (meurtre au sein de la communauté) sur le sol.

(Bayili, 1998, p.334)

La magie de la transgression d'un interdit se repartie également en trois sous-classes à savoir la magie de la protection de l'environnement, de la protection sociale et celle de la sauvegarde des valeurs culturelles. La dernière catégorie de magie, dans le cadre de la critique de magique, est celle du pacte diabolique.

1.3. *La magie du pacte diabolique*

L'Afrique prône et magnifie la morale et toutes les vertus qui gravitent autour d'elles. C'est pourquoi tourner le dos aux valeurs morales constitue une immoralité et un mal que la société combat. Pourtant, il arrive parfois que l'homme dans son obsession et sa folle course effrénée pour la conquête du matériel et de l'ascension sociale ne s'arrête pas là où la morale lui intime l'ordre de s'arrêter. Il est des individus qui ont délibérément choisi de faire fi de la morale pour s'enrichir ou pour gravir les marches de l'ascension sociale. Ils sont dépourvus de toute morale et n'hésitent pas à faire du monde abject, odieux et répugnant que représente l'immoralité le leur. Ainsi, pour atteindre leurs cyniques et sordides desseins (s'enrichir à tout prix, gravir les échelons du succès peu importe la manière), ils s'adonnent à tout ce qui est prohibé par la société et à des actes d'immoralité comme l'escroquerie, le vol, le meurtre et le non-respect des engagements. Cette immoralité s'observe plus dans la magie du pacte. La magie du pacte diabolique, quant à elle, s'observe essentiellement en politique et dans le commerce. Le rapport intéressé que les humains ont face à l'argent et biens matériels amène A. Kantagba à écrire que :

La course effrénée pour la recherche des biens matériels, l'appât du gain facile a pris le dessus sur les valeurs morales. (...). Plus que jamais, c'est la monnaie qui régenté désormais les rapports sociaux et ce qu'on est se mesure, désormais, à ce qu'on a. Alors des détournements de deniers publics à la corruption en passant par les sacrifices humains, etc. Tous les moyens sont bons pour s'enrichir et « compter » ainsi dans la société. « La fin justifie les moyens », tel semble être le nouveau crédo en Afrique.

(Kantagba, 2017, p.242)

Les récits magiques du pacte diabolique, en combattant le crime, s'attaquent, en réalité, à l'immoralité qui est son terreau. Dans ces types de récits,

les auteurs du pacte diabolique sont toujours punis : plus leur ascension a été fulgurante, plus la chute est vertigineuse, dangereuse, voire mortelle.

En résumé, la poétique magie dégage trois différents types de magies : la magie des maléfices, la magie de la transgression d'un interdit et celle du pacte diabolique. Sur le plan thématique, le récit « Le veilleur de nuit » appartient à la catégorie de la magie de la transgression d'un interdit et plus précisément à la sous-catégorie de la magie de la sauvegarde des valeurs culturelles. Mais, sur le plan structurel, est-il réellement un récit magique ?

2. La *magicité* de « Le veilleur de nuit »

Il ne suffit pas qu'un récit ait pour thématique, même principale magie pour être un récit magique. Il y a quatre critères exposés dans *Poétique et esthétiques magiques* pour qu'un récit soit reconnu comme magique à savoir : l'intrigue magique, la triade magique, le crime et le secret magiques. Cependant ces quatre critères passent de quatre à trois parce que l'intrigue magique est une intrigue qui se noue à partir d'un crime magique. Alors, dans ce point, il s'agira pour nous de montrer la *magicité* de « Le veilleur de nuit » à travers son intrigue, sa triade et son secret.

2.1. L'intrigue de « Le veilleur de nuit »

Bochio est un janus bisexué qui veillait sur le couvent de la confrérie vodou Alladahouin depuis des siècles au point de recevoir le nom de « gardien des lieux sacrés », (1998, p.39), après un rituel qui selon : « La tradition veut qu'un homme ait été sacrifié, enterré à genoux et que la pointe du socle de Bochio ait été enfoncée dans le crâne de la victime ; le rituel sacrificatoire aurait été strictement observé » (1998, p.39).

Mais, au fil des époques, avec l'occidentalisation et l'évolution de mentalités, les traditions sont tombées en désuétude et la divinité Bochio avec. Ainsi les cultes traditionnels et les objets rituels furent profanés et délaissés. Bochio subira le même sort. Pire, il sera scié à la base et jeté dans un fatras d'objets couverts de poussière surveillé par un vieux gardien jusqu'aujourd'hui où Hounnoukpo venu faire ses courses en ville, l'emporte dans sa ferme contre une pièce symbolique. À son arrivée, son père, le vieux Akpoto qui avait parcouru tout Djèn-Kêdjê à pied « à la recherche des traditions et des coutumes du pays » (1998, p.42), le renseigne sur la statue qu'il a apportée. Ils décidèrent, de réanimer Bochio en l'installant dans la concession de leur ferme à travers un rituel que l'extrait suivant illustre bien :

« Il y pensait encore en creusant, au milieu de la cour, le trou où fut enterré debout le chien égorgé chargé d'objets sacrificatoires. Le vieux Akpoto avait mis au fond de la fosse les herbes, feuilles et racines soigneusement sélectionnées ; il y eut une

libation et il avait prononcé une longue incantation suivie d'une prière brève avant d'immoler l'animal. (...). Le rituel n'avait subi aucune entorse ; Hounnoukpo se servit des boules de terre pour ériger un golem à l'endroit où son père et lui-même avaient enseveli le chien venu d'on ne savait où, pour se prêter à ce sacrifice. Le vieux Akpoto enfonça jusqu'aux chevilles Bochio au-dessus du golem. Dès cet instant s'instaura, entre les deux symboles qui faisaient corps, une fraternité charnelle cristallisée par la stricte observance du rituel mis en action par le sage Akpoto. Et Bochio-Xwéli, racine principale du foyer, se tenait maintenant debout dans la cour de la concession » (1998, p.46-47).

Ainsi installée, la divinité Bochio-Xwéli est devenue « une réalité agissante aux pouvoirs implexes » (50) qui a mis, à plusieurs reprises, en déroute les brigands qui ont tenté de s'introduire dans la ferme Botossè. En effet, à chaque incursion des bandits dans la ferme, ils ont rencontré le chemin de l'invisible force protectrice Bochio-Xwéli qui leur a infligé une cuisante défaite. Le passage ci-dessous le corrobore parfaitement :

« Impuissants, vaincus et mis en déroute, les rares qui eurent le courage de jeter un regard en arrière virent leur chef maîtrisé, mis en fagot coincé dans un port-cochon où il fut solidement ligoté » (1998, p.54).

Si telle est l'intrigue de cette nouvelle. Alors, comment se présente sa triade ?

2.2. *Le crime de la transgression et la triade magique*

La profanation et l'abandon par les jeunes des cultes et des objets rituels qui ont fait la force de leurs pères et ont incarné leur identité culturelle constituent une transgression voire un crime. C'est exactement ce qui se passe dans « Le veilleur de nuit ». En effet, le janus bisexué qui, autrefois, a été un objet culturel important qui incarnait l'esprit du grand vodou et devant lequel « les rois mêmes venaient se prosterner » (1998, p.40), est, de nos jours, traité avec mépris et abandonné par des jeunes gens incultes qui ignorent tout de leur propre culture. L'extrait suivant le justifie fort bien :

« Des jeunes gens sans éducation traditionnelle, ignorant tout de l'histoire des religions de leur pays, insensibles à leurs propres racines dont ils ne sentaient pas l'existence, ont profané cultes et objets rituels. Bochio disparut du couvent Alladahouin, scié à la base et jeté dans un débarras poussiéreux jonché d'objets hiératiques commis à l'inutile surveillance d'un vieillard dégoûté, revenu de tout » (1998, p.39).

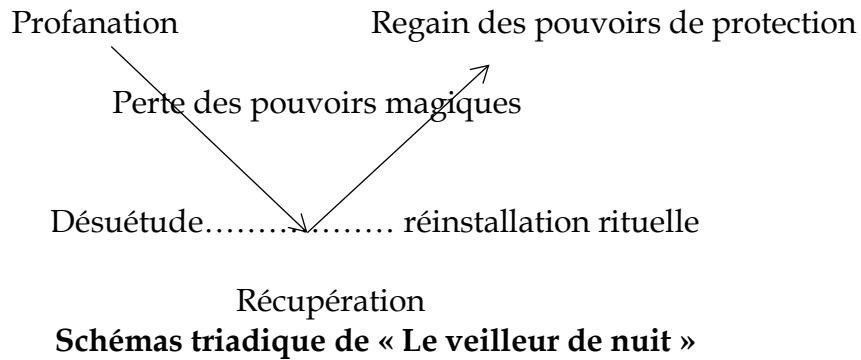
Cet abandon de la culture locale par la nouvelle génération au profit de celle occidentale constitue une trahison et fait d'eux des renégats. Ce qui

constitue un crime et donne au récit un aspect descendant. La réappropriation de Bochio par Hounnoukpo contre une pièce symbolique et surtout sa réanimation à travers le rituel sacrificatoire par le vieux Akpoto et son fils dans la concession de leur ferme de Botossè constituent une rédemption, un rachat ou, tout simplement, une réparation du crime générationnel.

Cette réinstallation permet à la divinité Bochio-Xwéli de redevenir un véritable objet de culte dans le sens où elle jouit de tous les égards pour être non seulement protégée mais pour être force agissante. Le culte que le vieux Akpoto lui voue chaque soir avant d’aller au lit constitue un exemple de ces égards. En effet, depuis l’introduction de Bochio dans leur concession, chaque soir, juste avant de se mettre au lit, le vieux Akpoto se rend au pied de la statue, s’agenouille, baise la terre et lui adresse une prière dont voici un extrait :

Bochio-Xwéli, gardien des lieux,
 Veilleur des nuits du monde
 Depuis que le monde est monde.
 Ouvre tes yeux, ranime tes forces
 Pulsées du cœur de la terre,
 Et veille sur tous et surtout
 Dans cette concession confiée à tes pouvoirs
 Jusqu’à ses limites les plus lointaines.
 Que la nuit soit dure, pénible et impitoyable,
 L’obscurité opaque, hostile et confondante
 Pour tout malfaiteur rôdant au tour de cette demeure (1998, p.52).

La réhabilitation et les égards accordés à Bochio permettent au récit de devenir ascendant après avoir été descendant. En effet, la triade magique est respectée dans cette nouvelle dans le sens où l’abandon et la profanation de Bochio constituent la magie de la dégradation (Md), son acquisition par Hounnoukpo forme la magie de l’action de la réparation (Ma) et la réinstallation la magie de la solution (Ms). Ce qui permet d’obtenir le schéma triadique suivant :



2.3. *Le secret magique ou les dessous de la nouvelle*

Il est souvent difficile de percer le message des récits magiques parce qu'ils paraissent assez hermétiques voire, énigmatiques pour celui qui n'en détient pas les clés. Et comme toute magie, ces récits reposent sur un secret que tout le monde ne cerne toujours pas. C'est pour cette raison que, dans *Poétique et esthétique magiques*, I. Go écrit que : « Le récit magique à son langage qu'il faut chercher à décoder. Derrière les formes imagées du dire, se cachent des réalités à dévoiler. Go (2014, p.69)

Alors, que se cache derrière « Le Veilleur de nuit » ? Comme il s'agit, ici, de la magie de transgression d'interdit, le secret est un message que l'auteur veut véhiculer. D'abord, la nouvelle dénonce l'abandon, la profanation voire, le rejet de la culture africaine par les Africains eux-mêmes au profit de celle de l'Occident. Ce qui a pour résultante, l'effritement du patrimoine culturel africain aussi dans les villes que dans les villages et tout son corolaire. Le passage suivant le montre parfaitement :

« -Oui, mille choses disparaissent, comme tu l'as constaté en ville ; mais nos campagnes ne sont pas épargnées non plus : nos petits-enfants vont s'imbiber de la science des Blancs ; que savent-ils de leur propre pays et de nos coutumes ? Même ceux qui restent ici, au village, ne s'intéressent plus à rien. Et notre patrimoine prend le chemin de l'exil. Nos divinités, en colère tournent le dos au pays ; nos descendants s'en moquent et relèguent tout au dépotoir, parmi les ordures » (1998, p.43).

Cette dénonciation est aussi une subtile invite à la jeunesse africaine à aller à la conquête de son patrimoine culturel à l'instar du vieux Akpoto dans le récit. En effet, le vieux Akpoto, avant qu'il ploie sous le poids de l'âge, a parcouru tout le pays, à pied, à la recherche de traditions et coutumes locales, pour s'informer sur les vertus des herbes, plantes et racines et sur les forces protectrices des hommes contre les forces maléfiques (1998, p.42). Il a, plus ou moins, réussi à transmettre son amour de la culture de son pays à son fils qui s'y intéresse et s'alarme face à son délitement. Ensuite, elle appelle à la réhabilitation de la culture locale, voire africaine. Elle est suggérée par les actions de Hounnoukpo et de son père Akpoto. Ainsi, Hounnoukpo a réussi à sortir le janus bisexué du fatras, de la profanation et même des oubliettes en payant une pièce symbolique de « cent francs ». Et son père Akpoto l'a aidé à le réanimer en le réinstallant dans la concession de leur ferme à travers un rituel sacrificatoire. C'est de cette manière que tous les pans de la culture africaine effrités doivent être rétablis.

Enfin, le récit nous enseigne que les Africains et leurs biens auraient eu une meilleure protection s'ils avaient recouru aux « fondements des forces de l'Afrique des profondeurs ». Bhêly-Quenum (2009, p.165). Car les agents de

sécurité sont des corrompus, des arnaqueurs et les complices des bandits. Cela se lit dans les propos du vieux Akpoto après que le chef des bandits qui ont attaqué leur ferme a été maîtrisé par les pouvoirs surnaturels de Bichio-Xwéli :

Oh, on les laissera jaboter : moi, je sais que sans pot-de-vin ni palabre inutile, Bochio-Xwéli, le veilleur de nuit revenu du fond des âges, a réalisé ce que ne font plus les représentants de l'Autorité publique, tous complices des brigands, dit le vieux Akpoto, puis il cracha par terre, s'éloigna en se dirigeant vers la cour principale où l'effigie ne projetait pas encore son ombre sur le sol (1998, p.55).

En résumé, le secret magique de cette nouvelle est plutôt un message qui dénonce l'abandon de la culture africaine. Il appelle à sa réhabilitation et à son usage comme un élément de protection et de quiétude.

Conclusion

Avec la poétique magique aussi appelée la critique magique comme instrument de mesure, nous avons démontré que « Le veilleur de nuit » d'Olyme Bhêly-Quenum est une nouvelle magique de la transgression d'un interdit. Car dans un premier temps, son intrigue se noue avec un crime magique (une transgression) autour duquel il évolue pour se dénouer ou se termine par une action magique à savoir la réanimation du janus bisexué par un rituel sacrificatoire. Dans un deuxième temps, sa triade obéit à la magie des 3M que sont la magie de la dégradation, la magie de l'action de la réparation et la magie de la solution. Et dans un troisième temps, elle comporte un secret magique qui permet de se saisir du dessous du récit. En effet, le récit dénonce l'abandon des pratiques culturelles africaines, prône leur réhabilitation et les considère même comme un moyen de protection et de quiétude.

Cette écriture basée sur les croyances et les pratiques magico-religieuses qui confère à la nouvelle son originalité à l'instar d'un certain nombre d'œuvres de Bhêly-Quenum qui ont été analysées dans la thèse de I. Sawadogo intitulée *Les fonctions des récits magiques d'Olympe Bhêly-Quenum*. En réalité, le présent travail vient compléter l'analyse entreprise dans le cadre de cette thèse.

Si les récits quenumiens comme *Un piège sans fin*, *Le chat du lac*, *L'Initié*, *Les Appels du vodùn*, etc. ont eu un grand succès en Afrique et ailleurs dans le monde, c'est sans doute parce qu'ils portent le sceau de cette originalité qui devrait caractériser l'écriture africaine. C'est à juste titre qu'André Ntonfo écrit que : « Notre écriture doit accepter sans partage nos croyances populaires, nos pratiques magico-religieuses et notre réalisme merveilleux » (1999, p.71).

Références bibliographiques

- Bayili B. 1998. *Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso. Les Lyàlcé du Burkina Faso*, Harmattan, Paris.
- Bhêly-Quenum O. 1998. « Le Veilleur de nuit », *La Naissance d'Abikou*, pp.39-55. Phoenix Afrique, Cotonou.
- Bhêly-Quenum O. 1981. « L'écrivain béninois et son pays ». Consulté le, 12 avril 2023,
URL :https://www.Mondediplomatique.fr/1981/08/Bhêly_Quenum/36311/.
- Bhêly-Quenum, O. 2009. *L'Initié*, Editions Présence Africaine, Paris.
- Damiba F. 2016. *Typologie des interdits moosé*, Lomé, Editions Saint-Augustin Afrique, Lomé.
- Go I. 2014. *Poétique et esthétique magiques*, Harmattan Burkina, Ouagadougou.
- Kantagba A. 2017. *Les récits magiques dans la nouvelle burkinabè : le cas du pacte diabolique*, thèse de doctorat unique, Université Joseph Ki-Zerbo.
- Kantagba A. 2018. « La sorcellerie comme forme de résistance dans la littérature africaine » *Wiire, Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales* no06, p.266-267.
- Kantagba A, Sawadogo M. 2021. « Le roman magique comme legs de Kourouma à la postérité », *Style romanesque africain et langue française 50 ans après Les soleils des indépendances d'Amadou Kourouma*, Harmattan, Ouagadougou, p.34-60.
- Lankoandé S. T. 2006. *La superstition et les croyances en Afrique au sud du Sahara*, Presses africaines, Ouagadougou.
- Ntonfo A. 1999. « Ecriture romanesque, appropriation linguistique et identité dans la Caraïbe francophone : le cas de la Martinique », *Francophonie et identités culturelles*, Karthala, Paris, pp.59-74.
- Sawadogo I. 2020. *Les fonctions des récits magiques d'Olympe Bhêly-Quenum*, thèse de doctorat unique, Université Joseph Ki-Zerbo.
- Verdier R. 1982. *Le Pays Kabiyé (Togo), Cité des dieux-cité des hommes*, Editions Karthala, Paris.