ALTRALANG Journal
e-ISSN: 2710-8619 p-ISSN: 2710-7922
Volume 8 Issue 1 / June 2026 pp. 100-109

Cadre de vie et mentalités dans *Le Corsaire noir* d'Emilio Salgari et *Voyage au Congo* d'André Gide

Issofa Poumeyou*
University of Buea, Cameroon
i.poumeyou@yahoo.com

Received: 20/11/2025, **Accepted:** 25/05/2026, **Published:** 05/06/2026

Living Environment and Mentalities in *Le Corsaire noir* by Emilio Salgari and *Voyage au Congo* by André Gide

ABSTRACT: *This contribution studies the relationship between the black man, African and deportee, and his environment, beside Gide and Salgari. Beside black characters, it notices the same mentalities found on non-violence and harmony with the nature and others alive. This contrasts with hegemonic habits of Whites faced, who dominate, subdue and reinvent in their own way (black) peoples they meet. The consequence being the rupture with themselves, the loss of landmarks which, all, transport the black characters into an uncertain universe where they remain passive and reduced to the role of executing orders, if not imitator of the Western model*

KEYWORDS: traces, living environment, mentalities, Black, White, values

RÉSUMÉ : *La présente contribution étudie le rapport qui lie l'Africain à son milieu de vie chez Gide et Salgari. Elle constate chez les personnages noirs des mentalités communes fondées sur la non-violence et l'harmonie avec la nature et le reste de vivants. Ce qui contraste avec les habitudes hégémoniques des Blancs auxquelles ils font face, qui dominent, soumettent et, au besoin, réinventent les Nègres à leur propre manière. La conséquence étant la rupture de ceux-ci avec eux-mêmes, la perte de leurs repères originels qui transportent les plongent dans un univers incertain où ils demeurent passifs et réduits au rôle d'exécutant d'ordres, sinon d'imitateurs de l'Occident devenu leur modèle.*

MOTS-CLÉS : traces, cadre de vie, mentalités, Noir, Blanc, valeurs

* Corresponding author
ALTRALANG Journal / © 2026 The Author(s). Published by the University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria.
This is an open access article under the CC BY license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

ALTRALANG Journal
Volume 8 Issue 1 / June 2026

Introduction

La brulante actualité qui marque le continent africain ces dernières décennies n'est pas sans rapport avec les douloureux événements qui meublent l'histoire de son contact avec l'Europe. Les faits historiques au rang desquels la traite négrière, l'évangélisation, la colonisation et le néocolonialisme actuel constituent des échos lugubres de « la machine infernale, utilitariste et violente » (Anne-Cécile Robert, 2006 : 28) occidentale dont les conséquences sont incommensurables dans les sociétés africaines d'aujourd'hui. L'ampleur de ce servage a fait couler beaucoup d'ancres dans les domaines de savoir aussi variés que la littérature. Et les auteurs européens de l'époque n'en sont pas restés indifférents. Certains écrivains européens se sont inspirés dans leurs œuvres de ces tristes époques, surtout ceux qui ont effectué des voyages en colonie. Même sans y avoir séjourné, d'autres ont créé des récits relatifs aux événements et changements issus de la rencontre entre l'Afrique et l'Europe. *Le Corsaire noir* (1902) de l'Italien Emilio Salgari et *Voyage au Congo* (1927) du Français André Gide en sont, entre autres, un exemple. Si le premier n'a effectué aucun voyage en Afrique, il crée pourtant Moko le personnage africain dans son texte. Le second quant à lui a visité quelques colonies françaises d'Afrique centrale qu'il décrit d'ailleurs dans son œuvre. Partant d'une lecture socio-anthropologique du texte littéraire qui délaisse « la construction de l'anecdote ou toute philologie réductrice » (Ngetcham, 2019 : 2), la présente réflexion soutient que l'impérialisme occidental est la cause de la détérioration des structures mentales traditionnelles africaines, avec pour conséquences les violences observées aujourd'hui dans le continent. Pour ce faire, notre analyse s'appuiera sur des prétextes permettant d'abord de fixer le contexte traditionnel dans lequel vivent des personnages africains. Ensuite, suivra l'analyse du contact avec l'altérité occidentale grâce aux pratiques et attitudes à partir desquelles nous observerons enfin le changement qu'elles opèrent sur les mentalités collectives des groupes sociaux autochtones.

1. Un cadre de vie évocateur

L'espace existentiel d'un peuple lui impose un rythme de vie particulier, du moins influence sa psychologie. Selon « la force de ses contraintes », Alex Mucchielli pense que le milieu géographique « finit par façonner la mentalité des hommes qui [y] vivent » (1985 : 51).

En effet, le cadre de vie qui abrite les personnages noirs du corpus est la forêt. Dans *Le Corsaire noir*[1], Moko campe, au XVIe siècle, au bord de la haute forêt de Maracaibo au Venezuela, retiré de la ville où la population est très concentrée : « Il habite sur le bord de la forêt, dans une cabane isolée » (*LCN*, 25) ; à propos de lui, Carmaux dit : « le nègre qui nous a aidés à fuir. Sa cabane est au milieu de ces arbres (*Ibid.*, 32-33). Les peuples d'Afrique centrale que visite le narrateur de *Voyage au Congo* au début du XXe siècle vivent aussi dans la forêt ou en bordure. Il décrit : « On s'enfonce dans d'étroites allées pour prendre un avant-goût de la forêt tropicale » (*VC*, 7) ; « l'immense forêt vierge, la vraie » (*Ibid*, 9) ; « en face du village, un mont aux pentes brusques, couvertes d'une forêt épaisse » (*Ibid.*, 105). L'attitude non-violente des habitants à l'égard de la nature dévoile une certaine harmonie scellée d'un partenariat sacré (Ngetcham, 2019 : 2). Ce lien est si profond qu'il subsiste chez les descendants d'esclaves africains en Amérique latine, comme Moko, dont les habitudes sont incompatibles avec le milieu citadin. Ce qui explique son retrait de la ville et le choix de la brousse dans laquelle il se sent en sécurité, et qui le place dans « un état social et mental [in]différent de celui de [ses] ancêtres » (Bouthoul, 1981 : 31) d'Afrique.

Ces personnages acquièrent de la nature forestière une culture de l'inoffensive et du moindre effort, en ce sens qu'elle leur fournit tout ce dont ils ont besoin. En effet, les grands arbres qui constituent les murs de leurs habitations et bornent en même temps leur « horizon de vie » (Mucchielli, *op. cit.*, 51) limitent leur

[1] Dans la suite de l'analyse, ce titre, cité, sera abrégé entre parenthèses comme suit : *LCN*, et suivi de numéro de page. Pour *Voyage au Congo*, nous aurons *VC*.

capacité à soumettre la nature, à la « dompter ». Ainsi cultivent-ils en eux des réflexes de connexion à la forêt dont dépendent quasiment leur culture gastronomique. Aux Blancs qu'il reçoit chez lui, Moko apporte « quelques galettes de manioc, des bananes et autres fruits de la forêt, en y ajoutant une calebasse pleine de pulque, boisson fermentée extraite de l'agave » (*LNC*, 34-35), du « vin blanc » (*Ibid.*, 130). À Port-Gentil, « la nature donne [aux indigènes] des arbres singuliers et des fruits savoureux » (*VC*, 11) ; au village Tchoumbiri, le narrateur découvre aussi « palmiers, bananiers abondants, les plus beaux qu'[il ait] vus jusqu'ici, ananas, et ces grands arums à rhizomes comestibles (taros) » (*Ibid.*, 26).

En plus d'être des végétariens, ces peuples sont aussi des carnivores. L'abondance de la gente animale enrichit leur gastronomie. Quand Moko et ses amis blancs ne trouvent plus de fruits, ils s'offrent « quelques pièces de gibier » ou « des oiseaux [qui] se montraient au loin, volant au-dessus des arbres » (*LCN*, 237), et même « du chat sauvage » (*Ibid.*, 236). De même, les indigènes procèdent à la « vente à la criée de viande d'hippopotame » (*VC*, 34) au petit village de Coquillatville. À Fort-Sibut aussi, le narrateur dévore « un insuffisant petit poulet, arrosé de pinard sur une table vite dressée au milieu de la route, au clair de lune » (*VC*, 51).

Ici, la nature ne constitue pas un danger, du moins un obstacle à vaincre. Elle est perçue comme un garde-manger, une mère-nourricière qui répond aux besoins nutritionnels et façonne l'économie locale. En retour, le groupe lui doit protection, étant donné que sa survie en dépend. En cela, la forêt est perçue comme le repaire divin. En effet, la cohabitation de Moko avec les serpents, réputés redoutables pour l'homme, dévoile un rapport mystique que l'Africain, « charmeur de serpents » (*LCN*, 33), entretient avec les reptiles. Du coup, la sacralité de ces bêtes relève de l'interdiction que le personnage se donne d'en consommer la chair (*Ibid.*, 232), et même de les offenser.

La forêt lui apparaît dès lors comme l'incarnation d'une force suprême, d'une puissance qui nourrit l'homme tant physiquement que spirituellement. C'est cette « valeur spirituelle » dont parle Xu Xiaoya (2009 : 73) qui rattache ces habitants à leur cadre de vie. Ainsi, mobilisé par les flibustiers français et anglais pour affronter les Espagnols dans la ville de Maracaibo, Moko dit : « Si je dois, moi aussi, mourir à Maracaibo, c'est que cela était écrit dans le livre du destin » (*Ibid.*, 77). En fait, la mentalité déterministe que cache ce propos du personnage dévoile chez lui cette croyance en une force supérieure qui préside en la prédestination de l'homme.

Chez le peuple de Saragouna, les ancêtres avec qui ils vivent dans la forêt constituent aussi des forces protectrices de la communauté. Ils préviennent le groupe du danger à venir et l'éclaire sur les difficultés existentielles auxquelles elle se confronte. À cet effet, « après une forte tornade (avec éclairs, tonnerre et tout le tremblement) […] le village a déménagé, comme tant d'autres ; les habitants ont brusquement abandonné leurs huttes pour les reconstruire à quelques jours de là. – Pourquoi ? – Parce que quelques morts leur avaient fait croire que l'emplacement était maudit, hanté » (*VC*, 129). La tornade, les éclairs, le tonnerre et le tremblement constituent ici des messages, si ce ne sont des avertissements que la nature adresse aux humains sur le danger que représente le milieu de vie pour le groupe. À ce panthéisme nourri, s'ajoute le mystère animiste relayé par la croyance au sortilège et à la sorcellerie (*Ibid.*, 145). Au demeurant, pour ces personnages habitués à un « monde des espaces clos » (Mucchielli, 1985 : 52), la nature abrite les divinités qui nourrissent et protègent les hommes. De fait, agir contre elle serait s'attirer la colère des esprits qu'elle incarne.

Les pratiques des Africains sur la nature sont essentiellement de survie. Elles traduisent leur adaptation à la forêt à laquelle elles ne sont d'aucune nuisance. C'est le cas de la chasse. Cette pratique ancienne à laquelle on reconnaît les Primates est encore de mise chez les « Nègres » décrits dans le corpus. Parce qu'il maîtrise la forêt et sa composante animale, Moko est sollicité par ses visiteurs. Ils jugent son expérience de chasseur profitable pour leur bonne conduite dans la forêt où s'est réfugié l'ennemi espagnol. Il s'agit donc d'une chasse à l'homme quand ce n'est pas celle des animaux destinés à la consommation. Le Noir en est un stratège. Lui seul identifie l'animal par les traces qu'il laisse sur son passage. À Carmaux terrifié par le passage d'un animal qu'il confond aux réputés fauves, Moko réagit : « Mais l'animal m'a

semblé bien petit pour être un jaguar, ou même un couguar. Je gagerais que c'est tout bonnement un pauvre *maracaya* » (*LCN*, 228). Il le décrit avec précision : « un animal qui ressemble assez au jaguar, mais qui n'est guère plus gros qu'un chat ordinaire, grand chasseur de petits singes et d'oiseaux, mais qui n'oserait pas s'attaquer à un homme. Il n'y avait vraiment pas là de quoi tant t'effrayer » (*Id*).

Plus loin, le « Nègre » reconnaît les « grenouilles » par leur simple « vacarme » que l'Anglais confond aux cris des singes dont il a peur : « Seraient-ce des singes ? » (*Ibid.*, 180), demande-t-il à Moko. Il conclut après la réponse de celui-ci : « Si un autre que toi me le disait, je ne le croirais pas » (*Id*). Par les noms d'animaux tels que « jaguar », « couguar », « chat », « singes », « maracaya », « oiseaux », et leurs statures et caractères qui consolident leurs identités chez le personnage, Moko traduit ses multiples expériences de l'univers forestier qui échappe à ses visiteurs, et qui établit sa filiation avec ses ancêtres chasseurs d'Afrique. Ainsi, lorsque Le Corsaire et les autres s'inquiètent de la surprise de l'ennemi qu'aurait signalé un quelconque bruit, Moko se comporte comme tout grand chasseur proche d'un gibier dont la direction échappe aux sens. Il se distingue : « Tous écoutèrent très attentivement, sans percevoir le moindre bruit, et le nègre, qui avait mis l'oreille à terre, déclarait qu'il n'entendait absolument rien » (*Ibid.*, 178). Dans une scène de chasse, le *maracya* déjoue les Blancs excepté l'Africain qui, « le voyant passer, l'abattit d'un vigoureux coup de crosse » (*Ibid.*, 228).

Les réflexes de la chasse sont aussi perceptibles chez les membres des sociétés africaines que visite le narrateur de *VC*. La fascination qu'il éprouve pour cette pratique ne le laisse pas indifférent : « Nous sommes partis chasser dans la brousse » (*VC*, 191). Adoum s'en délecte avec un des gardes qui accompagnent les visiteurs étrangers :

> Adoum, qui s'y connaît [dans la chasse], nous montre sur une aire de sable des traces de lion, toutes fraîches ; on voit que le fauve s'est couché là ; ces demi-cercles ont été tracés par sa queue. Mais plus loin, ces autres traces sont certainement celles d'une panthère. Nous avions, au pied d'un tronc d'arbre mort, devant une excavation énorme, aboutissant à une bouche de terrier si vaste qu'Adoum s'y glisse jusqu'à mi-corps. Il ne la fait, il va sans dire, qu'avec prudence, car il commence par nous dire que c'est la gîte de la panthère ; et effectivement cela sent le fauve à plein nez (*VC*, 214-215).

L'identification des bêtes par un sérieux décodage des traces qu'ils laissent sur leurs passages, par la nature de leurs abris, par leurs caractères, relève des expériences séculaires d'une vie passée en cohabitation avec les animaux en forêt. En cela, s'effectue une « mise en rapport […] des divers éléments de la structure sociale » (Glissant, 1996 : 61) qui rapproche les traditions du milieu de vie d'Adoum et celui de Moko, tous deux marqués par une vision du monde commune. Qui plus est, elle élucide, malgré l'espace et le temps, la descendance africaine de Moko que l'esclavage a arraché à la terre ancestrale. Toutefois, les liens que les personnages noirs entretiennent avec la nature et sur lesquels sont fondées leurs valeurs affectives seront menacés par la présence des étrangers habitués à un « monde des espaces ouverts » (Mucchielli, *op. cit.*, 52).

2. L'imprévisible cohabitation avec l'étranger

La présence de l'inconnu blanc implique une nouvelle situation existentielle chez les peuples de la forêt. Pour avoir été façonné selon « la mentalité citadine » caractérisée entre autres par « des rapports humains […] exclusivement médiatisés par l'argent », la transformation de « la lutte pour la subsistance à un conflit intellectualisé entre des partenaires humains » (Mucchielli, *op. cit.*, 53), l'étranger ne supporte pas l'affection généralisée des autochtones. Il entreprend d'exploiter ou de soumettre cette nature vierge dont « le vrai trait des habitants […] est de ne pas être humains et d'appartenir au registre de la monstruosité, de la sauvagerie dont ils sont issus » (Fotsing, 2014 : 103).

En effet, des dénominations et jugements stigmatisants portés sur les Noirs s'observent dans le site textuel. Dans *LCN*, le nom de Moko est quasi ignoré de ses compagnons français et anglais. Ils l'appellent : « le nègre » (25), « l'Africain » (52), « le charmeur de serpents » (33), le « sac à charbon » (61), le « compère sac à charbon » (63) ; et à la suite d'un acte de bravoure qu'il pose, ils lui offrent une fraternité trompeuse par des appellations : « ami noir » (45), « magnifique nègre » (65). Cette attitude teintée de

stéréotypes dépréciatifs est accentuée dans *VC*, surtout avec l'« indigène » (12) qui évoque le triste souvenir colonial. À cela s'ajoute des qualificatifs humiliant l'Africain tels que : « Vulgarité des rires » (7), « nègre isolé » (9), « hideux » (21) et indolent (20); chez les autochtones, dit le narrateur, on constate « beaucoup de désordre, d'imprévoyance et d'incurie » (20) ; « Les indigènes sont tous galeux ou teigneux, ou rogneux, je ne sais ; pas un n'a la peau nette et saine » (25). Il conclut : « moins le Blanc est intelligent, plus le Noir lui paraît bête » (18). En fait, dans l'un comme dans l'autre texte, les dénominations des personnages noirs sont caricaturées et donnent à voir un regard étranger nourri de phobie. En les déshumanisant, elles dévoilent le penchant assujettissant des Blancs propres aux « mentalités coloniales » (Bruder, 2014 : 57) construites autour de l'idéologie raciste. Analysant cette œuvre de Gide, Fotsing Mangoua constate aussi que ces stéréotypes « à la limite du racisme culminent dans le rapprochement de l'Africain avec le singe, lieu commun tout au long des siècles d'esclavage et bien après » (*op. cit.*, 103).

Le processus d'infériorisation des Noirs entamé ici sera accéléré par des pratiques ignominieuses auxquelles les Blancs les soumettront, les privant de leurs repères culturels. En effet, en allant à la rencontre de Moko, Le Corsaire et ses amis n'entendent pas l'aborder avec sollicitude, même s'il s'est déjà montré humaniste en libérant Carmaux et Stiller des étreintes du gouverneur espagnol (*LCN*, 25). Le Corsaire entend priver forcément l'Africain de son jeu de flûte avec lequel il communique avec les serpents, et lui ordonner de se rallier à eux. Il rassure ses compagnons : « Je la lui ôterai [sa flûte], et nous enverrons ses élèves [les serpents] se promener dans la forêt » (*Ibid.*, 33). Surtout que l'imposante stature du Noir leur présage des exploits futurs du groupe : « Un nègre de formes herculéennes », « un des plus beaux spécimens de la race noire : haut de taille, large d'épaules et de poitrine, avec des membres musculeux » (*Id.*). Cependant, Moko leur répond « en souriant » : « Mes bêtes ne font jamais de mal à mes amis » (*Id.*). Face à la violence, le Noir répond par la douceur et l'harmonie qu'il n'a cessé de cultiver avec son biotope. Cette attitude qui contraste avec le physique herculéen du personnage atteste la mentalité de l'inoffensive et de solidarité que l'Afrique seule, par ses traditions, peut encore enseigner au monde néolibéral actuel, à en croire Anne-Cécile Robert :

> Parce qu'elles travaillent à contrecourant de l'ordre capitaliste et de ses principes directeurs, les valeurs qui traversent le continent noir pourraient être le levier d'une remise en cause de la mondialisation libérale. Cette remise en cause profiterait d'abord à l'Afrique elle-même – résoudre ses maux en plongeant dans son propre patrimoine culturel – tout en ouvrant aussi des perspectives pour un autre monde, plus juste et plus humain dont tous, au Nord comme au Sud, pourront bénéficier (2006 : 28).

Malgré l'élan hospitalier de Moko à l'endroit de ses agresseurs, ceux-ci le perçoivent comme une matière à profit. Ils n'espèrent pas qu'il meure sans leur avoir donné la victoire sur Wan Guld qui menace leurs intérêts dans toute l'Amérique latine. Ainsi, lorsque le Noir s'engage à aller explorer seul le massif dans lequel se cacherait l'armée espagnole, Le Corsaire réagit : « Non, ce serait t'exposer à la mort sans profit pour nous » (*LCN*, 208). Cette attitude sous-tendue par le « profit » cache une vision du monde fondée sur le calcul qui fait de l'homme non plus une fin en soi, mais plutôt un moyen par lequel les intérêts égoïstes sont atteints.

De la sorte, à chaque fois qu'ils observent une pause de marche, ils occupent Moko à faire la cuisine (*Ibid.*, 126), ou à monter la garde quand ils dorment (*Ibid.*, 179). Cette image de sous-homme à laquelle le Blanc identifie le Noir soulève les aspects d'une mentalité essentiellement conquérante que l'Occident a toujours entretenue vis-à-vis des autres peuples. Dans *VC*, elle est beaucoup plus claire avec le partage que les colons font des territoires africains en leurs différentes zones d'influence. Y sont perceptibles entre autres « la rive française » (*VC*, 24), « Congo français » et « Congo belge » (*Ibid.*, 32), « toute la partie française » du village Impfondo (*Ibid.*, 39), « la rive belge » (*Ibid.*, 43), « la Guinée espagnole » (*Ibid.*, 72) bref, « l'A.E.F. » (*Ibid.*, 73) ou Afrique Équatoriale Française. Il en ressort que la division des colonisés a été la stratégie la plus usitée par les puissances coloniales pour se tailler des colonies en Afrique.

Par ailleurs, les comportements des colonisateurs rendent aussi compte de la déshumanisation et de la déculturation des Africains. La première s'explique par la pratique du portage à laquelle les autochtones sont soumis. Une équipe de jeunes est recrutée et renouvelée après épuisement pour transporter les maîtres blancs ainsi que leurs bagages lorsqu'ils se déplacent en territoires conquis. Ce faisant, « les indigènes recrutés par les petits concessionnaires sont arrachés à leurs villages souvent extrêmement distants. Et la Guinée espagnole, colonie voisine, se peuple au dépend de notre colonie, que désertent en masse les indigènes, pour se soustraire aux trop dures corvées » (*Ibid.*, 72). Aussi,

> Le portage existe, et existera longtemps encore dans certaines parties du Cameroun où les routes automobilisables sont particulièrement difficiles à établir. Ici, le portage est nécessaire, et ce ne point contre lui qu'il sied de protester, mais contre les étapes parfois trop longues, et contre l'espacement trop grand des postes administratifs qui, ne permettant pas de relais suffisants, entraînent les porteurs indigènes trop loin de leurs villages respectifs et de leurs cultures (*Id.*).

En réalité, la pratique du portage connote une mentalité hégémonique et rappelle la tragique mémoire de l'esclavage avec le « suprématisme » de la race blanche. Elle traduit la conception déshumanisante des Noirs, prétextant que ces derniers sont « la conséquence d'une création différenciée dotée de caractères infrahumains » (E. Bruder, 2014 : 58).

Ce regard polygéniste entretenu en Europe à la fin du XVIIIe siècle est, selon Bruder, l'une des raisons de la conquête coloniale en Afrique qui aurait présidée à « la [prétendue] genèse africaine » (*Id*) dont parle Frobenius. Il est aussi rendu dans le corpus par une autre pratique, « le tipoye », décrit comme suit : « Un fauteuil suspendu, non entre deux tiges de bambou, comme on pourrait le croire d'abord, mais entre deux palmes du gigantesque palmier-ban. Entre ces brancards se glissent les porteurs, deux à l'avant, deux à l'arrière. Reliés aux brancards, deux supports, un pour chaque couple de porteurs, pèsent sur l'épaule de ceux-ci, assumant le poids de l'ensemble » (*VC*, 84). Il sert de moyen de déplacement aux colonisateurs quand le chemin en forêt n'est plus praticable en automobiles. L'extrait suivant en rend compte : « Il est deux heures. La pluie a cessé. Nous dévorons rapidement un poulet froid et repartons. Dix kilomètres seulement nous séparent de Bambio. Nous le ferons sans peine. En général, nous n'userons que très peu des tipoyes autant par amour de la marche, que pour épargner nos tipoyeurs piteux » (*Id.*). La figure du Nègre porteur et tipoyeur est évocatrice d'un passé colonial tragique, au cours duquel les Noirs sont réduits en bêtes immondes, en « bêtes de portage » dont parle Batouala dans l'œuvre éponyme de René Maran.

En plus du portage, les Noirs sont aussi traités en « Seigneurs de caoutchouc » dans les grandes plantations créées par « les Grandes Compagnies Concessionnaires » (*VC*, 73) implantées sur des terres arrachées de force aux paysans (87). Il s'agit entre autres de « la Compagnie Wial » et de la grande « Compagnie Forestière » (*Ibid.*, 106) dont les branches se situent dans toute l'A.E.F., notamment la « Compagnie Forestière Sanga-Oubangui » (*Ibid.*, 88). Ainsi, « M. Goosens, directeur [du] jardin [d'essai d'Eala], présente à notre émerveillement les plus intéressants de ses élèves : cacaoyers, caféiers, arbres à pain, arbres à lait, arbres à bougies, arbres à pagnes, et cet étrange bananier de Madagascar » (32). Le maintien des Africains dans les plantations ressasse la mentalité esclavagiste dont les traces sont aussi perceptibles dans *LCN*. Ce sont : « esclaves » (148), « plantation de cannes à sucre » (151), « un ample bouquet de grands palmiers » (*Id.*), « une double rangée de bananiers avec leur feuillage d'un vert sombre, qui entretenaient là une douce fraîcheur où croissaient les plus belles plantes des tropiques aux fleurs parfumées, et des arbrisseaux chargés de fruits magnifiques et délicieux » (152) cultivés autrefois par Moko et les siens au service du maître Blanc. Destinés exclusivement à exécuter les ordres de celui-ci, ces esclaves deviennent des « hommes-machines » accoutumés aux corvées, à la souffrance et à l'humiliation.

La pratique intensive de « l'économie de plantations » (Mbembe, 2013 : 28) participe à la déforestation et à la mise en place d'un cadre de vie ouvert auquel les mentalités des hommes de la forêt incompatibles se dégradent. Elle est accélérée par l'exploitation des richesses naturelles par les « factoreries » (59) installées poste après poste. En cela, la riche description de la nature sauvage n'est pas vaine dans *VC*. Elle fait la publicité en même temps qu'elle éveille la conscience des entreprises

occidentales sur l'énorme richesse naturelle africaine, diversifiée et inexploitée, dont elles ont besoin. Elle encourage ainsi « pillage, destruction, prédation, guerres, violences de toutes sortes [qui] caractérisent un modèle économique qui met en danger la survie de l'humanité elle-même » (A.-C. Robert, 2006 : 25).

Au traitement humiliant s'ajoute l'aliénation culturelle des peuples autochtones. C'est un combat que les Blancs livrent contre les valeurs culturelles traditionnelles qui, à la longue et même aujourd'hui, se sont réfugiées, selon le constat d'Hampâté Bâ, « dans une sorte de clandestinité » (1972 : 27). Cela est facilité par l'implantation des institutions telles que l'école et l'église. L'« école » (*VC*, 52) aura permis à Adoum de servir d'interprète du « sango » (*VC*, 167), une langue locale de l'Oubangui-Chari, en français. En plus d'être l'intermédiaire entre le peuple et l'administration coloniale, l'interprète est la figure marquante de l'assimilation ou de l'hybridation en cours chez les autochtones. M. Isambert en est aussi une figure illustrative : après sa conversion « au protestantisme » (59), il se consacre aux « études d'exégèse et de théologie » (*Id.*). En outre, les traces telles que « la mission » (122), la « mission américaine de Tchoumbiri » (26), « la religion chrétienne » (179), les « missionnaires » (43), « les Pères missionnaires » (78) de l'église dévoilent le projet de déracinement culturel et religieux de l'Afrique en cours, par conversion forcée ou non au christianisme, au détriment de la foi ancestrale jugée superstitieuse.

Edith Bruder constate à juste titre : « La distinction des fonctions entre les agents du développement colonial, qu'ils soient missionnaires ou administrateurs coloniaux, étant floue, préjugés, croyances et idéologies convergèrent pour décrire le "primitif" dans le cadre de l'expérience occidentale, en établissant "une connexion vitale entre la chrétienté et la culture occidentale dans sa globalité " » (*op. cit.* : 56). Ces affinités entre la politique coloniale et la religion chrétienne sont la manifestation d'« une mentalité exploitatrice et méprisante » (Mucchielli, *op. cit.*, 1985 : 46) dont les effets sont désastreux tant sur l'espace de vie que sur les traditions africaines.

3. De la crise de valeurs chez les Noirs

L'impact de la présence occidentale sur les Noirs ne se limite pas à la réforme de son cadre de vie forestier. Il s'étend à « la logique implicite » avec laquelle ils entrent en contact avec le monde. Car, la logique expansionniste dictée par l'Occident provoque chez les autochtones des « situations nouvelles impliquant des relations nouvelles et des conduites nouvelles » (*Ibid.*, 66). D'où, la crise de mentalités qui se traduit par des « cas d'adaptation culturelle, de xénophobie, de manie, ou d'hybridité esthétique comme expression d'une mentalité ouverte à l'autre en même temps que souci de protection d'un patrimoine culturel » (Ngetcham, 2017c : 18).

En effet, l'hospitalité et l'obéissance dont Moko fait montre aux étrangers ne l'empêchent pas de protéger ses reptiles contre les attaques de ses visiteurs blancs ; leur simple présence perturbe son rituel habituel avec les animaux. Ayant constaté que l'Africain a devant lui « huit ou dix serpents appartenant aux espèces les plus dangereuses de l'Amérique méridionale », Carmaux clame : « Le diable m'emporte si j'ose aller à toi au travers de tes compagnons ». À quoi, Moko répond : « Mais attends un moment, ami blanc, je vais les envoyer dormir » (*LCN*, 33). Face à cette séparation inattendue provoquée par l'étranger, Moko privilégie une politique d'« altérité des cultures » (Salaka Sanou, 2019 : 8) que lui dicte le principe d'harmonie avec la nature, et qui lui permette en même temps de s'ouvrir à l'autre.

De même, certains personnages noirs n'acceptent pas de voir leurs coutumes violées par leurs ravisseurs, tant il est vrai que ceux-ci détiennent les règnes du pouvoir. Le narrateur de *VC* en est édifié au cours d'une scène de chasse. Il dit à cet effet : « J'aurais été moins fier si j'avais su qu'il n'est pas d'usage en A.E.F. de tirer sur les aigles, vautours, ou charognards, que l'on considère (ces derniers surtout), comme animaux utiles, affectés au service d'hygiène du pays, les carcasses des plus gros gibiers sont nettoyées par eux en quelques heures » (*VC*, 64). La divergence des schèmes mentaux par rapport aux constituants du milieu implique une crise identitaire chez les groupes sociaux en présence.

Dans la perception autochtone des volailles en question, elles font partie des bêtes sacrées, car elles veillent à la propreté et donc à l'hygiène sociale. Pourtant, le narrateur trouve du plaisir à les tuer. De ces

attitudes contradictoires, se révèlent des types de relations divergents que les Noirs et les Blancs entretiennent respectivement avec la nature : protection et destruction, harmonie et désharmonie, sacré et profane. Et le caractère imposant de l'idéologie occidentale à cet effet recoupe le constat de Mircea Eliade lorsqu'il dit : « Il est difficile [pour l'Occidental moderne] d'accepter que, pour certains êtres humains, le sacré puisse se manifester dans des pierres ou dans des arbres » (1965 : 17), bref dans la nature.

En plus de l'aliénation que subissent les Noirs, s'impose une rupture inopinée entre les personnages noirs et leurs milieux de vie habituels. Devenu flibustier et soldat comme ses congénères, Moko est partagé entre la vie de pirate et la guerre contre l'armée espagnole. De l'Amérique où l'esclavage l'a amené, l'Africain émigre pour Gibraltar où, avec son groupe, il affrontera Wan Guld (*LCN*, 277). En Afrique, diverses attitudes naissent au gré de l'emprise coloniale. Certains personnages se font complices des colonisateurs par la persécution de leurs frères indociles aux ordres nouveaux. Pacha est l'un de ces chefs qui dirigent « des répressions chez les "Bayas" des environs de Boda » dont on estime « le nombre de tués à un millier de tout âge et des deux sexes », et au cours desquelles « les villages étaient brûlés, les plantations arrachées » (*VC*, 87).

D'autres s'indignent des ravages coloniaux et s'insurgent contre ces bassesses. Le docteur X est l'une des victimes de cette revendication issue de la résistance noire. En traversant le village de Katakuo (Catapo), il « fut pris, ligoté, mis à nu, peinturluré de la tête aux pieds, et qu'on força de danser au son du tam-tam deux jours durant » (*Ibid.*, 112). D'autres enfin fuient tout contact avec les colons au regard des rumeurs qui leur parviennent par rapport aux tortures que ces nouveaux maîtres infligent aux indigènes. L'attitude craintive des Africains se ressent ici : « Surprise de trouver le village déserté. Le vrai chef en s'enfuyant a entraîné la désertion de tous ceux qui pensaient marquer ainsi leur attachement. Trente hommes (avec famille) l'ont, nous dit-on, accompagné sur la subdivision voisine, en territoire du Cameroun. Deux cents autres, environ, se sont répandus au loin dans la brousse, où ils vivent depuis quelques mois » (*Ibid.*, 141). Cette migration contraignante résulte de la lancinante terreur qui habite ces personnages et qui cache mal une mentalité obsidionale caractéristique de l'insécurité causée par la peur de l'étranger. En cela, se construit une mémoire historique de repeuplement/surpeuplement de certaines régions africaines à la suite des mouvements migratoires issus des répressions coloniales.

De même, la force de résistance noire est réduite à la clandestinité. Du moment où l'autorité coloniale se fait davantage sentir et que la majorité des indigènes se soumettent et se réduisent aux simples exécutants des ordres étrangers. Moko éprouve d'ailleurs une certaine complaisance à se mettre au service de ses compagnons blancs lorsqu'il clame : « Je ne peux pas me décider à vous laisser […], je suis fort, et je pourrais vous être utile » (*LCN*, 53). Loin de traduire seulement la solidarité du personnage à l'endroit des étrangers, cette attitude est aussi la manifestation d'une servitude désormais intériorisée, devenue un réflexe chez le Noir auprès de son maître blanc dont il ne veut plus se défaire.

Cela est d'autant plus clair lorsque Moko se prête volontiers en potentiel bouclier du groupe. Il affronte tous les risques possibles auxquels ce dernier se confronte, question d'honorer Le Corsaire noir et ses frères. À l'idée d'accéder à la ville de Maracaibo en combattant les soldats qui gardent l'entrée, Moko répond : « Oh ! […], il n'est pas nécessaire de vous exposer à cela. Je suis connue en ville, personne ne se méfie de moi. Je me chargerais de vous acheter des habits et des armes » (*Ibid.*, 67). Séparés de l'armée espagnole par le mur d'une habitation dans laquelle ils sont condamnés sans issu favorable, les flibustiers ne s'en sortent que par l'expérience de Moko. Il leur dit : « J'ai enfoncé une partie du toit, et nous pouvons passer par là » (*Ibid.*, 84) ; « [il] montra au capitaine l'ouverture qu'il avait pratiquée, en se servant d'un chevron qu'il avait arraché au montant d'une porte » (*Ibid.*, 85). De même, lorsque ses compagnons s'apprêtent à fuir l'ennemi, il se contente de transporter le cadavre du frère du capitaine, Le Corsaire rouge (*Ibid.*, 91). Cette riche expérience démontre l'héroïsme et la prouesse de ces vaillants fils d'Afrique, contrastant en même temps avec la servilité subie.

Dans *VC*, les Africains ne sont pas seulement subalternes, ils sont aussi extravertis. Cela s'explique par l'attitude de certains chefs de villages acquis à la solde des conquérants, les indociles souvent victimes de

représailles. Ainsi, l'administrateur Labarbe fait-il du chef Semba un prisonnier : « Il le livre aux deux gardes chargés de l'emmener en prison. Mais Semba, qui se soumet, s'en va vers la geôle, les précédant de quelques mètres. Il est accusé et reconnu coupable d'un tas de crimes, vente d'esclaves, meurtres et cruautés, détention d'armes non déclarées, de cartouches » (*VC*, 144). Cette arrestation traduit la privation partielle du pouvoir de l'autorité traditionnelle désormais inféodée à l'administration coloniale qui la contrôle dans presque tous les plans, notamment la sécurité. Ce qui fragilise l'élite locale en la rendant en même temps dépendante du pouvoir colonial.

En plus, aux valeurs collectivistes qui ont longtemps prévalues chez les indigènes, succèdent les penchants matérialistes instaurés par l'économie marchande dans laquelle « l'argent et le marché sont la mesure de toute chose » (*Ibid.*, 25). Cela est rendu dans le corpus par « le fer de sagaie » (*VC*, 120) qui, ayant servi depuis des siècles de monnaie d'échange locale entre les indigènes, est remplacé par la devise étrangère, « le franc » (*Ibid.*, 88, 96, 97, 103, 105, 120). Cette substitution de l'objet de valeur traditionnelle à celle étrangère trahit la victoire du mercantilisme/capitalisme sur un système d'échange fondé sur le troc. L'on s'habitue à ce « franc » à partir duquel le pouvoir, le prestige et le respect s'acquièrent, et sur lequel la figure d'élite sociale est désormais construite. S'installe de la sorte l'esprit de classe exigeant que le riche domine le pauvre, ou alors le patron réputé par ses fortunes recrute les ouvriers qui travaillent pour des salaires minables. Ainsi, l'établissement de la Forestière « engage les indigènes à raison de 25 francs par mois, plus 1 franc de "ration" tous les samedis, non nourris, non logés, pour exploiter un caoutchouc que, naturellement, il ne paie pas » (*VC*, 104). Cette attitude dévoile la vision expansionniste de l'Occident qui embrasse tous les domaines de la vie du Noir soumis à une exploitation déshumanisante.

Conclusion

En définitive, le cadre de vie a toujours façonné les comportements des groupes sociaux qui y trouvent des réponses à leurs problèmes existentiels avec ou sans efforts considérables. En Afrique traditionnelle, la forêt a des vertus nutritionnelles – en tant que mère nourricière des peuples qui y vivent – et spirituelle par la force divine dont elle est le repaire. Cette satisfaction qu'elle offre témoigne d'un permanent lien sacré d'harmonie avec l'homme noir, si bien qu'il subsiste chez les esclaves en terre de déportation qui, tout comme leurs frères demeurés en Afrique, éprouvent une phobie de l'espace ouvert. Toutefois, leur contact avec l'Occident conquérant implique un choc de cultures duquel résulte un changement conséquent des mentalités anciennes quand ce n'est pas seulement une crise socioculturelle. Aussi bien chez Salgari que chez Gide, les personnages africains subissent les contraintes des valeurs nouvelles dont ils doivent se conformer au détriment des leurs. Cet impérialisme a altéré leurs repères culturels et converti leur vision du monde désormais calquée sur le modèle occidental. La tradition exige du Noir la passivité face à la nature que l'Occidental dompte. La conversion que lui impose la modernité participe diversifie sa perception du cadre de vie.

Bibliographie

- BOUTHOUL Gaston, *Les Mentalités*, Paris, PUF, 1952.
- BRUDER Edith, *Black Jews. Les Juifs noirs d'Afrique et le mythe des tribus perdues*, Paris, Albin Michel, 2014.
- ROBERT Anne-Cécile, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 2006.
- ELIADE Mircéa, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- FOTSING MANGOUA Robert, « André Gide, anticoloniste revisité », dans Revue *ElFe XX-XXI*, 2014, n°4, pp. 93-110.
- MUCCHIELLI Alex, *Les Mentalités*, Paris, PUF, 1985.
- NGETCHAM, « Les Traces des mentalités Béti chez Calixthe Beyala et Gaston-Paul Effa. Lecture socio-anthropologique des cultures Eton et Fang dans *Les arbres en parlent encore* et *Nous, enfants de la tradition* », *Revue Oudjat*, [en ligne], numéro 2, volume 1, 2019, Actes du colloque international de Librevillle, du 14 au 15 juin 2018.
- NGETCHAM, *Traces et construction des mentalités dans des œuvres d'art et des textes littéraires de langue française. Proposition pour une archéologie des arts littéraires et visuels*, thèse HDR, vol. 2&3, Yaoundé, Université de Yaoundé I, 2017.
- XIAOYA Xu, « Recherche esthétique sur la nature chez André Gide », Revue *Synergies Chine* n° 4 – 2009, pp. 71-80.