Fabula / Les Colloques
Les univers des Schwarz-Bart

« Les faits ne doivent servir qu'à mettre en relief les mouvements de l'âme. » Sources ethnographiques et horizons anthropologiques dans l'œuvre d'André Schwarz-Bart

« Facts are only meant to highlight the movements of the soul ». Ethnographic sources and anthropological issues in the work of André Schwarz-Bart

Éléonore Devevey

Pour citer cet article

Éléonore Devevey, « « Les faits ne doivent servir qu'à mettre en relief les mouvements de l'âme. » Sources ethnographiques et horizons anthropologiques dans l'œuvre d'André Schwarz-Bart », *Fabula / Les colloques*, « Héritages et enjeux mémoriels. Les univers des Schwarz-Bart », URL : https://www.fabula.org/colloques/document8427.php, article mis en ligne le 20 Octobre 2022, consulté le 22 Mai 2025

Ce document a été généré automatiquement le 22 Mai 2025

« Les faits ne doivent servir qu'à mettre en relief les mouvements de l'âme. » Sources ethnographiques et horizons anthropologiques dans l'œuvre d'André Schwarz-Bart

« Facts are only meant to highlight the movements of the soul ». Ethnographic sources and anthropological issues in the work of André Schwarz-Bart

Éléonore Devevey

Dans la bibliothèque d'André Schwarz-Bart à Goyave, conservée à présent à la Bibliothèque nationale de France, figurent un volume de *Tristes tropiques* copieusement annoté par l'écrivain, mais aussi *Nus, féroces et anthropophages* d'Hans Staden, *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris, *Les Amériques noires* de Roger Bastide, *Yanoama* d'Ettore Bioca, *Anthropologie de l'esclavage* de Claude Meillassoux[1]… André Schwarz-Bart est certes un lecteur vorace et éclectique, mais il n'est pas anodin que l'ethnologie soit ainsi fortement représentée dans sa bibliothèque. Le propos de cet article est d'éclairer comment son œuvre s'appuie sur les travaux d'ethnologues et soulève des questions que l'on rattache d'ordinaire à leur discipline.

Après avoir identifié les différentes manières d'aborder cette question, je proposerai une analyse rapprochée de la partie africaine de *La Mulâtresse Solitude* (1972), intitulée « Bayangumay » – prénom de son héroïne, mère de la future Solitude –, dans laquelle s'actualisent ces différentes facettes de la question. L'écriture de cette partie du récit se fonde sur une connaissance de première main de la Casamance, plus spécifiquement du pays diola[2], ainsi que sur la lecture attentive des travaux de l'africaniste Louis-Vincent Thomas. On pourrait estimer que d'un point de vue strictement narratif (dans l'économie globale du récit, dont l'essentiel se déroule dans la Guadeloupe de la fin du xviiie siècle), cette première

[1] Je remercie Jean-Pierre Orban de m'avoir signalé l'importance de ces lectures dès la première séance du séminaire Schwarz-Bart organisé à l'ITEM à l'automne 2018, et Jérôme Villeminoz d'avoir mis ces volumes à ma disposition, à la Bibliothèque nationale de France. Je remercie également Fanny Margras et, *last but not least*, Simone Schwarz-Bart, pour leur générosité. Les éléments du fonds Schwarz-Bart à la BnF n'étant pas encore cotés, je me contenterai ici de sa cote générale, NAF 28942.

[2] Aujourd'hui domine plutôt la graphie *jóola*.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

partie importe peu. Sa fonction n'est cependant pas strictement contrastive. Loin d'y brosser un simple tableau d'harmonie précoloniale, destiné à mettre en évidence la puissance de destruction de la traite, André Schwarz-Bart construit, au sein d'un univers en tension, une héroïne qui en éprouve les conflits internes, et dont la trajectoire fait coïncider des mondes perdus à l'échelle individuelle et à l'échelle collective. L'examen de cette première partie permettra donc tout à la fois d'entrer dans l'atelier d'André Schwarz-Bart, de mesurer ses emprunts aux travaux d'ethnologues, et d'appréhender le sens qu'a pour lui l'écriture fictionnelle.

En prêtant attention aux points de rencontre entre sa recherche littéraire et l'ethnologie, j'aimerais montrer qu'André Schwarz-Bart cherche ainsi moins à construire son autorité intellectuelle (en allant braconner sur un territoire qui n'est pas le sien – c'est parfois de cette façon qu'a pu être compris le recours aux sciences sociales par les écrivains[3]) qu'à tenter de concilier le choix de la fiction et le souci de vérité, et à aiguiser sa réflexion sur la responsabilité et la légitimité du travail d'écrivain dans le second xxe siècle.

Balises

Les affinités potentielles entre l'œuvre d'un écrivain et l'anthropologie constituent rarement *un* problème ; elles se présentent le plus souvent comme un faisceau de problèmes. Il faut donc d'abord distinguer différentes façons de rapprocher l'œuvre d'André Schwarz-Bart et la discipline – j'en retiendrai trois.

I – On peut d'abord s'intéresser à l'usage que l'écrivain fait des travaux et des méthodes des ethnologues pour construire ses univers fictionnels : le recours aux techniques de documentation que sont les lectures et les pratiques d'enquête – soit l'usage de connaissances construites par d'autres, d'une part, et le savoir acquis de première main, par l'expérimentation, « le terrain », d'autre part. Pour ce qui est des lectures, si l'on en s'en tient à celles qui sont explicitement convoquées au sein des romans, on se souvient par exemple qu'une note d'*Un plat de porc aux bananes vertes* (cosigné par André et Simone Schwarz-Bart) renvoie au volume de Michel Leiris sur les *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe* (1955), ou que les notes bibliographiques de *La Mulâtresse Solitude* mentionnent les travaux de Louis-Vincent Thomas, de Germaine Dieterlen, d'Alfred Métraux… Au-delà des contacts strictement livresques, il faut aussi mentionner ses fréquentations effectives d'ethnologues, notamment Isac Chiva, ethnologue ruraliste[4], et son

[3] Voir par exemple Boschetti, 2010 : 93-112.

[4] D'origine roumaine, survivant du pogrome de Iasi, Isac Chiva a longtemps dirigé le Laboratoire d'anthropologie sociale aux côtés de Claude Lévi-Strauss. Pour plus de détails, voir Bromberger et Zonabend, 2012 : 168-171.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

épouse suisse Ariane Deluz, africaniste, ou d'amis et interlocuteurs proches (notamment Abrasha Zemsz[5]) également passionnés par la discipline[6]. Par ailleurs, André Schwarz-Bart s'est lui-même livré à des démarches qui s'apparentent à celles de l'enquête ethnographique en Casamance et en Guyane, enquêtes dont les traces, matérielles et fictionnelles, exigent aussi d'être considérées. Celles de son séjour en Guyane ont été remarquablement collectées et analysées par Fanny Margras et Thomas Mouzard[7]. Tous ces faits témoignent d'une fréquentation active de la discipline, mise à profit dans la fiction.

II – On peut en second lieu s'attacher aux problèmes et aux horizons de pensée communs aux préoccupations des anthropologues et à celles de l'écrivain, et aux réponses spécifiquement littéraires que celui-ci leur apporte. En substance, ces préoccupations convergent sur trois points : le travail d'écriture pour André Schwarz-Bart est le moyen d'affronter la question de la différence culturelle (le pluriel des cultures) et celle de la destruction culturelle (la perte des cultures), en même temps que d'interroger, de manière réflexive, sa propre légitimité à leur apporter des réponses. S'il n'apporte pas de réponses disciplinaires à ces trois champs de problèmes, la création fictionnelle est néanmoins une façon en acte de prendre position à leur sujet. Le long article intitulé « Pourquoi j'ai écrit *La Mulâtresse Solitude* », d'abord paru dans *Le Figaro littéraire* le 26 janvier 1967, repris au Seuil en 1968 en un bref volume hors-commerce intitulé *Histoire d'un livre. La Mulâtresse Solitude*[8], permet de préciser ces trois points.

i - L'intérêt que porte André Schwarz-Bart à la question de la différence culturelle, d'abord, transparaît par exemple dans une anecdote rapportée à la fin du texte. Destinée à illustrer la convergence de vue spontanée entre André et Simone, elle donne aussi une idée des questions qui les habitent alors. Tel est en effet leur sujet de réflexion commun, auquel chacun d'eux va répondre par la rédaction d'un texte :

> Est-il possible, au travers du syncrétisme contradictoire de l'âme antillaise, de détecter une organisation secrète, un ordre implicite, une sorte de métaphysique obscure et qui émergerait seulement dans le parler populaire, dans les grandes attitudes collectives, et dans le verbe inspiré du poète[9] ?

---

5 Voir à ce sujet Lapierre, 2011 : 200-201.

6 Au sujet d'Abrasha Zemsz, voir Schwarz-Bart, Plougastel, 2019 : 86 : « ethnologue érudit, spécialiste du codex mésoaméricain, mais sans titre ni poste, il fréquentait le séminaire de Claude Lévi-Strauss et participait aux travaux du laboratoire d'anthropologie sociale » ; et, plus loin : « jamais nulle part, je n'ai retrouvé l'intensité de ces échanges. Ces hommes revenus de l'enfer s'intéressaient passionnément à la plus petite tribu d'Amazonie et au rite de passage des adolescents », *ibid*. : 88.

7 Mouzard et Margras, 2021.

8 *La Mulâtresse Solitude désigne alors le cycle romanesque et non le volume paru en 1972 ; l'histoire d'un livre est donc celle d'Un plat de porc aux bananes vertes.*

9 Schwarz-Bart, 1968 : 30.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

On aimerait pouvoir lire leurs textes respectifs, dont André écrit qu'« ils concordaient avec une précision troublante[10] ». La réflexion s'attache quoi qu'il en soit aux spécificités culturelles et à leurs manifestations privilégiées. Son arrière-plan herderien (l'idée sous-jacente de « génie », populaire et littéraire[11]), qui irrigue aussi l'émergence des littératures postcoloniales[12], est manifeste. Mais la question (dont la formulation programme assez clairement la réponse) indique que ces manifestations sont à rechercher non pas dans une pureté primitive, mais dans le produit d'un « syncrétisme », la fusion d'éléments d'origines culturelles hétérogènes. Est donc ici en jeu la volonté d'appréhender l'« originalité distinctive » des cultures (pour reprendre une formule de Michelet), mais comme étant la résultante de phénomènes de rencontre, perspective analogue à celle développée par Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* (1952), ou par Michel Leiris dans les *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe* (1955).

ii - L'œuvre d'André Schwarz-Bart est à l'évidence travaillée par le problème de la destruction culturelle et des possibilités de perpétuation mémorielle malgré la destruction, soit par la question de la transmission. C'est là un enjeu commun au pan juif et au pan antillais de l'œuvre et, par ailleurs, une question qui informe plus ou moins sourdement l'ethnologie depuis ses premiers temps. Que l'on songe au « paradigme du dernier », à la hantise de la perte et de la disparition qui imprègne ses textes fondateurs – motif dont Daniel Fabre ou David Berliner après lui[13] ont mis en évidence la prégnance dans la discipline et la valeur de déterminateur commun entre anthropologie et littérature. Si André Schwarz-Bart, dans *Histoire d'un livre…*, invoque d'abord l'esclavage comme point commun entre Juifs et Antillais, son corrélat, l'expérience commune aux uns et aux autres, est de vivre avec l'anéantissement d'un univers culturel, d'avoir dû survivre à une apocalypse[14]. Les personnages d'Ernie dans *Le Dernier des Justes* comme de Mariotte dans le cycle antillais, tous deux « porteurs du Temps[15] » aux yeux de leur auteur, sont des figures d'« individu-monde », selon la formule de Daniel Fabre, derniers représentants d'une lignée, d'une culture, qui en portent la mémoire et en

10 *Idem*.

11 Au fil du texte, plusieurs expressions vont dans ce sens, notamment lorsqu'il évoque « toutes les subtilités de l'âme antillaise, toutes ses couleurs, tous les accents qui se nichent aux creux les plus surprenants du créole – cette langue savoureuse, tissée des fils les plus secrets d'Afrique, et sur les motifs depuis longtemps surannés de la France des rois, des serfs et des négriers », *ibid.*, p. 24-25, « le paysan antillais qui est, à ce jour, le seul porteur authentique de la culture négro-africaine aux Antilles », ou « ces impressions spécifiques, charriées ici par la créole, qui constituent le soubassement secret de tout écrivain », *ibid.*, p. 27. Notons que ces propos entrent en résonance avec ceux de Michel Leiris, [1949] 1992 : 67-87.

12 Voir à ce sujet Casanova, 2008 : 117-125.

13 Fabre, 2008 : 269-299 ; du même, 2010 : 5-75. Berliner, 2018. Voir aussi Ciarcia (dir.), 2011.

14 « C'est en Afrique également, à la faveur d'une visite dans l'île de Gorée, où l'on voit encore, aujourd'hui, l'ancienne Maison des esclaves, que m'apparut pour la première fois un thème qui court tout le long de l'ouvrage : c'est que la profondeur des Antilles, ce n'est pas l'Afrique ni l'Europe… la vraie profondeur des Antilles, c'est le déchirement. » *Histoire d'un livre, op. cit. :* 18-19.

15 *Ibid*. : 12.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

marquent le terme, et dont l'œuvre littéraire constitue un tombeau. On peut donc estimer que la vocation mémorielle qui fait le terreau imaginaire et l'horizon éthique de la discipline sous-tend aussi l'œuvre d'André Schwarz-Bart.

iii - L'œuvre d'André Schwarz-Bart, enfin, est constamment doublée d'une interrogation sur sa propre légitimité. C'est là une question consubstantielle à la littérature depuis Auschwitz, éprouvée très réellement par l'auteur du *Dernier des Justes*. C'est aussi, pour des raisons et sous des modalités différentes, une préoccupation lancinante pour les ethnologues depuis l'ébranlement de l'idéologie coloniale. Ces deux événements historiques ont pour conséquence commune d'interroger l'éthique du témoignage. Comment fonder la légitimité intellectuelle et morale, pour l'ethnologue, d'un discours sur d'autres cultures que la sienne, et, pour l'écrivain, d'une écriture qui s'attache à rendre compte de l'expérience d'un groupe culturel dont il n'a pas partagé le sort (s'il est dans la position du survivant) ou auquel il n'appartient pas (s'il est allochtone) ? Dans *Histoire d'un livre…*, André Schwarz-Bart écrit ainsi : « avais-je le droit, moi, homme blanc, de parler des personnes de couleur sans leur accord exprès […][16] ? », et plus loin : « il est une seule façon de respecter entièrement l'originalité d'un peuple : c'est d'en faire partie[17] ». L'écrivain anticipe le reproche d'usurpation culturelle – d'appropriation culturelle, pour employer une expression anachronique : seul l'autochtone serait en mesure et en droit d'évoquer son expérience et son histoire – qui pourrait lui être adressé, tout en affirmant croire à l'idée selon laquelle « chaque humain peut légitimement parler de tous ses semblables » et « au pouvoir sans limites de la sympathie humaine[18] ». Pour remédier à ce qu'il vit donc comme un défaut de légitimité, il invoque trois procédés. Le voyage et l'observation participante directe, d'abord, façon d'acquérir une connaissance de première main : il évoque ainsi son voyage en Afrique et son projet de séjourner aux Antilles afin de « partager la vie des petites gens de là-bas[19] ». La coécriture, ensuite, qui permet de s'adjoindre l'autorité d'un natif : le concours, en l'occurrence, de son épouse créolophone, Simone Schwarz-Bart. L'aval de figures autorisées, enfin : la condition *sine qua non*, à ses yeux, d'avoir la caution du réseau de Présence africaine, et notamment d'Aimé Césaire[20], pour publier le premier volume de son cycle antillais. Relativisant sa position de tiers, ces procédés permettent à l'écrivain d'atténuer le sentiment de parler indûment au nom d'une expérience ou d'une expertise qu'il n'aurait pas.

16 *Histoire d'un livre*, *op. cit.* : 10.

17 *Ibid.* : 24.

18 *Ibid.* : 22-23.

19 *Ibid.* : 10.

20 On peut voir là la volonté d'obtenir une sorte de parrainage indigène, phénomène inverse du parrainage blanc qui encadre la parole indigène dans le discours ethnologique en contexte colonial ; voir à ce sujet Debaene, 2019 : 279-318.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

III – On peut enfin envisager une troisième façon, distincte des deux précédentes, de considérer l'œuvre d'André Schwarz-Bart sous l'angle de ses rapports avec l'anthropologie. L'ensemble de ses écrits, le processus créateur qui les sous-tend, peuvent eux-mêmes être l'objet d'une approche anthropologique, qui mette à profit les ressources de l'analyse génétique, de la contextualisation biographique et historique dense et de l'analyse littéraire de la figuration de l'activité créatrice au sein des textes[21]. Il faudrait à cet égard comparer la fonction que Mariotte, dans *Un plat de porc aux bananes verts* (1967), confère à ses « cahiers » et celle que l'écriture occupe dans la vie d'André Schwarz-Bart – on peut voir là une mise en abîme dans le roman de la graphomanie de l'écrivain – ou s'attacher à la figure d'Haïm dans *L'Étoile du matin* (2009). Grâce à la production graphique dense dont elle s'accompagne (que l'on songe aux multiples versions d'un même texte, aux notes éparses, ou aux annotations au sein des livres lus) et à ses figurations internes, l'œuvre d'André Schwarz-Bart permet d'interroger les fonctions et le sens de l'activité d'écriture dans une trajectoire biographique. Elle donne notamment l'opportunité d'observer le processus de transformation de soi engagé par la création – « il s'agirait non pas tant d'écrire un livre que de me faire autre pour pouvoir l'écrire[22] », note-t-il dans *Histoire d'un livre…* – soit la nécessité de s'altérer pour faire œuvre, suivant le modèle de la conversion. Si toute activité littéraire est susceptible d'une approche anthropologique, celle d'André Schwarz-Bart offre des conditions privilégiées pour observer le processus créateur, les rapports de transformation réciproque entre l'écrit et l'homme, sa puissance et son impuissance à faire œuvre.

Un terrain d'entente

Je voudrais à présent m'attacher à ce que j'ai ailleurs proposé d'appeler un terrain d'entente[23], une rencontre qui convoque et noue ces différents aspects, soit la rencontre d'André Schwarz-Bart avec la Casamance, avec les Diolas et avec les travaux de l'ethnologue Louis-Vincent Thomas – et considérer ce que l'écrivain en fait dans la partie africaine de *La Mulâtresse Solitude*. Des remarques d'André Schwarz-Bart sur le roman, dans une lettre écrite plus de trente ans après sa publication[24], explicitent l'ambition qui était alors la sienne :

> Ce petit livre est à la fois totalement réaliste et totalement fictif. Une certaine mulâtresse a existé dont on ne sait pas grand-chose, sinon sa participation à la

[21] Suivant la perspective proposée par Daniel Fabre (dir.), 2014.

[22] *Histoire d'un livre*, *op. cit.* : 11.

[23] Devevey, 2018 : 117-132, et 2021.

[24] Lettre d'André Schwarz-Bart à Susan Dunne, non datée, en réponse à une lettre de cette dernière du 21/01/2003, citée par Rovera, 2021.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

> lutte contre l'esclavage et son supplice. Tout le reste est fiction, bien qu'étant extrêmement fidèle, je l'espère, à la vérité historique, anthropologique & humaine.

La fiction est un régime de pensée qui n'exempte pas de l'exigence de dire vrai, à plusieurs titres. On peut néanmoins estimer que c'est avant tout un soubassement historique qui soutient la partie du livre consacrée à Solitude (située en Guadeloupe[25]), et un soubassement ethnographique qui soutient celle qui est consacrée à Bayangumay (plus brève, située en Casamance). Rappelons que l'écriture de la partie sénégalaise du livre a précédé celle de la partie guadeloupéenne (« au commencement étaient les Diolas », note à cet égard Catherine Rovera) et qu'elle a pris appui sur une expérience directe du pays. Le détail des séjours d'André et Simone Schwarz-Bart au Sénégal est encore peu connu. Quelques éléments de cadrage biographique et contextuel, qui restent à compléter, s'imposent donc. Après un premier voyage de trois mois, qu'André effectue seul, en janvier 1960, juste après l'obtention du prix Goncourt, il s'installe à Dakar en août 1961, avec Simone, pour une durée d'un an (avant de se rendre à Goyave pour quelques mois, puis de s'installer à Prilly, en Suisse) ; c'est là que naît leur premier fils. Simone Schwarz-Bart fait alors sa première année de licence en lettres (sa propédeutique) à l'Université de Dakar ; André, qui travaille sur le cycle romanesque qu'il a conçu depuis une dizaine d'années déjà, se rend régulièrement en Casamance, le plus souvent seul, parfois avec Simone. Il séjourne notamment dans le village de Séléki, en pays diola, avec un interprète, qui lui a été recommandé par L. S. Senghor[26]. Ses séjours à Séléki donnent lieu à des carnets de notes[27] et à des photographies, qui visent à documenter des usages et des rites auxquels peu d'Européens ont eu accès jusqu'alors (les formes de la royauté, les rites funéraires), mais permettent aussi de fixer sa présence aux côtés de personnes avec lesquelles il a tissé des liens[28]. Cette période est évoquée dans *Histoire d'un livre…* comme une période « plutôt difficile »[29] : submergé par la réalité qu'il découvre, tourmenté par la question de la forme à donner à son chantier d'écriture, André Schwarz-Bart doute de parvenir à transformer en œuvre les expériences et les matériaux qu'il engrange.

---

25 Voir, dans les actes de ce même colloque, les contributions de Catherine Rovera (https://www.fabula.org/colloques/document8487.php) et d'Odile Hamot (https://www.fabula.org/colloques/document8502.php.)

26 Informations fournies par Fanny Margras, complétées par le témoignage de Simone Schwarz-Bart (entretien téléphonique du 17/09/2021).

27 Simone Schwarz-Bart en a confirmé la tenue, sans garantir qu'ils existent encore.

28 Ces photographies ont été exposées à La Souvenance, en Guadeloupe, lors d'une exposition temporaire (« Visages/Voyages », 18-25 mai 2019) ; une partie d'entre elles y est encore visible en exposition permanente. Je remercie Fanny Margras de me les avoir communiquées.

29 *Histoire d'un livre*, *op. cit*. : 17. Voir aussi p. 15-16 « Quelques mois plus tard, ma femme et moi, nous partîmes pour le Sénégal, où naquit notre premier garçon. Je passai de long mois sans écrire une ligne sur l'Afrique ; sans même prendre une seule note. De nouveau [tout comme lors de son premier voyage aux Antilles], la réalité pulvérisait toutes les idées que j'avais pu m'en faire. Pour un Européen, l'Afrique propose la profondeur d'un continent à partir du plus simple village de brousse… ».

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Une rencontre et un lieu sont alors décisifs. André Schwarz-Bart, qui fréquente l'Institut français d'Afrique noire de Dakar[30], noue des liens d'amitié avec Louis-Vincent Thomas, alors jeune ethnologue, et président de la société des amis de l'IFAN – ce sont, plus exactement, les deux couples, Thomas et Schwarz-Bart, qui se rapprochent[31]. Plusieurs volumes d'hommage consacrés à Louis-Vincent Thomas (1922-1994)[32] permettent de cerner son parcours et sa personnalité scientifiques. Après avoir suivi à Paris des études de philosophie, il obtient un poste au lycée Van Vollenhoven de Dakar, où il s'installe en 1948 ; nommé dix ans plus tard professeur de sociologie à la Faculté de lettres et sciences humaines de la même ville, il y restera dix ans ; il sera ensuite nommé professeur de sociologie et d'anthropologie à la Sorbonne, où il achèvera sa carrière. Ses débuts sont donc ceux d'un ethnologue africaniste ; pendant vingt ans (de 1948 à 1968), il se consacre avant tout à la compréhension de la culture diola en Basse-Casamance, étudiant tour à tour l'organisation sociale, politique et religieuse, les mythes et les rites de cette culture (il consacre aux Diola sa thèse d'État et sa thèse complémentaire[33]), avant d'élargir progressivement ses champs de recherche par l'analyse des mutations politiques contemporaines en Afrique et par des travaux novateurs dans un champ qu'il contribue à instituer comme tel, l'anthropologie de la mort[34]. Il fonde en 1966 la Société de thanatologie, qui s'attache à l'étude des significations attribuées à la mort, aux multiples façons dont elle fait partie de la vie (les rites funéraires qui l'entourent, ses rapports avec la notion de personne, les représentations du devenir *post-mortem*), mais qui l'envisage aussi comme révélateur des sociétés et comme poste d'observation pour en penser la critique. Il en explorera toutes les thématiques connexes (comme la vieillesse ou le cadavre), et fera aussi entrer la science-fiction ou la question du fantasme dans le champ de l'anthropologie. Le témoignage de Pierre Fougeyrollas, qui le fréquente également à Dakar en 1961[35], permet de saisir l'intérêt qu'il a pu susciter chez André Schwarz-Bart :

> la thèse de Louis-Vincent Thomas était une admirable introduction et une puissante incitation à la découverte de la Casamance. Car elle était issue d'innombrables randonnées à bicyclette qu'il avait accomplies le plus souvent en compagnie de Gisèle et qui lui avaient procuré une sorte de contact charnel avec

30 Selon le témoignage de Simone, André Schwarz-Bart fréquente assidument l'IFAN, jusqu'à devenir « parrain » du fils de son gardien.

31 Lorsqu'André et Simone partent en excursion, c'est aux Thomas qu'ils confient leur bébé (témoignage de Simone Schwarz-Bart).

32 Voir notamment Launay (dir.), 2018. Voir aussi la préface de Jean-Marie Brohm à la réédition des *Cinq essais sur la mort africaine*, Paris, Karthala, 2013 : v-xxvi.

33 Thomas, 1959a et Thomas, 1959b.

34 Avec, par exemple, Thomas, 1965 et Thomas, 1968. En 1961, Louis-Vincent Thomas contribue à organiser à Dakar le premier congrès d'histoire africaine tenu en Afrique, auquel il est possible qu'André Schwarz-Bart ait assisté.

35 Fougeyrollas, Thomas, 1967.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

> cette Basse-Casamance, une par son réseau de marigots débouchant sur l'océan et multiple par une certaine diversité des architectures, des manières d'être et des parlers [...][36].

Et, sur le moment intellectuel :

> Bien avant que la recherche de l'identité culturelle et la protection de la mémoire soient devenues des thèmes médiatiques et se soient quelque peu banalisées, le Sénégal des années 60 nous invitait et nous incitait à les penser en termes nouveaux[37].

La recherche ethnographique, notamment, est alors en fort développement. Son lieu phare est l'Institut français d'Afrique noire, créé à Dakar en 1936, dirigé d'abord par Théodore Monod, qui se développe véritablement après la Seconde Guerre mondiale[38]. Suivant Julien Bondaz, l'IFAN, est, dans les années 1950, une instance de transition « de l'inventaire à l'enquête », un lieu qui contribue, autrement dit, à promouvoir des pratiques de terrain visant non plus tant la collecte d'artefacts et de données que l'étude approfondie et localisée[39]. Tandis qu'a longtemps dominé une ethnographie itinérante et « généraliste » (dont le prototype est la mission Dakar-Djibouti, au début des années 1930), se met en place après 1945 une ethnographie plus « sociologique » (telle celle que mènent Georges Balandier et Paul Mercier sur les pêcheurs lébou, à la fin des années 1940). Si le travail de terrain d'André Schwarz-Bart demeure celui d'un profane, sa démarche, son désir de nouer des contacts prolongés avec les habitants de Séléki, s'inscrivent dans cette tendance d'ensemble.

On peut par ailleurs souligner, comme l'a fait Kusum Aggarwal[40], les liens qui unissent l'IFAN et *Présence africaine* : certains acteurs et enjeux sont communs à ces deux réseaux, quoique bien distincts dans leurs fonctionnements et leurs finalités. En épigraphe à sa monographie sur les Diola éditée par l'IFAN, Louis-Vincent Thomas cite un extrait de l'avant-propos d'André Gide au premier numéro de *Présence africaine*, paru en 1947 (numéro auquel contribue également Théodore Monod, entre autres) : « Les peuples dits civilisés n'ont guère porté attention au monde noir de l'Afrique que pour l'exploiter… On découvrit soudain

36 Fougeyrollas, 1989 : 20-24, 21.

37 *Ibid*. : 22.

38 Avec la loi-cadre Defferre en 1956 (étape importante dans le processus d'émancipation des territoires coloniaux en Afrique française), l'IFAN est rattaché à l'Université de Dakar en 1958, et dirigé à partir de 1963 par Vincent Monteil. Il est rebaptisé en 1966 Institut fondamental d'Afrique noire.

39 Julien Bondaz, à paraître.

40 Aggarwal, 2007 : 133-143. « Une étroite continuité relie cependant les deux instances qui ont largement contribué à définir l'Afrique comme signe culturel. À plusieurs égards, l'IFAN a joué le rôle de laboratoire fournissant au mouvement culturel de Présence africaine une documentation nécessaire à la construction d'une culture africaine utile pour forger l'avenir du continent noir. » ; l'IFAN apparaît donc comme « une des pièces manquantes de l'effervescence nationaliste et anticolonialiste en Afrique noire » : 143.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

qu'il aurait aussi quelque chose à nous dire, mais que pour qu'il nous parle, il importe d'abord de consentir à l'écouter[41] ». Outre les travaux de Louis-Vincent Thomas, André Schwarz-Bart mentionne d'ailleurs dans les notes bibliographiques de *La Mulâtresse Solitude* le numéro 14-15 de *Présence africaine*, issu du premier Congrès des écrivains et artistes noirs (1956[42]) : ces deux sources suggèrent une solidarité entre les travaux scientifiques menés sur le continent africain et la tribune politique qui s'invente à partir du Quartier latin. Après avoir gravité à Paris autour de réseau *Présence africaine*, André Schwarz-Bart se familiarise donc à Dakar avec celui de l'IFAN.

De la monographie à la fiction

Parmi les références citées dans ces mêmes notes bibliographiques, il est clair que ce sont les travaux de Louis-Vincent Thomas, et tout particulièrement sa monographie sur *Les Diola* (1958) et ses *Cinq essais sur la mort africaine* (1968), qui ont fourni à André Schwarz-Bart les données les plus significatives[43] pour l'écriture de la partie africaine de *La Mulâtresse Solitude* – à commencer par le prénom de son héroïne. Bayangumay figure en effet dans la liste des prénoms mentionnés par l'ethnologue parmi les « prénoms qui vantent la beauté[44] » et signifie, en langue diola, « Celle dont les cils sont transparents », comme le narrateur le précise dès les premières pages de *La Mulâtresse Solitude*. Au-delà de l'emprunt ponctuel, l'usage littéraire du matériau ethnographique soulève de multiples questions. Comment André Schwarz-Bart réinvestit-il les données de la monographie dans la fiction ? Et quel est le gain de cette mise en fiction du matériau ethnographique ?

Il faut d'abord préciser que la diégèse de la partie africaine de *La Mulâtresse Solitude* commence « vers 1750 », comme l'indiquent les premières lignes du texte, tandis que les données établies par Louis-Vincent Thomas ont été collectées dans les années 1950 – mais l'ethnologue, qui a aussi nourri ses recherches d'un travail d'historien, y distingue néanmoins les usages qui ont été en vigueur sur le temps long et les mutations plus récentes. Le cadre spatial du récit, en revanche, n'est pas d'emblée explicité, sinon par l'évocation de ses paysages de delta et de riziculture

41 La citation est très légèrement altérée par Louis-Vincent Thomas ; on lit dans l'avant-propos de Gide : « « Les peuples dits civilisés n'ont guère prêté attention au monde noir de l'Afrique que pour l'exploiter. […] On découvrit soudain qu'il aurait, lui aussi, quelque chose à nous dire, mais que pour qu'il nous parle, il importe d'abord de consentir à l'écouter. » Gide, 1947 : 3-6.

42 Selon le témoignage d'Édouard Glissant, André Schwarz-Bart aurait assisté à ce congrès ; il a également assisté au second, qui a lieu à Rome en 1959 : voir Lapierre, 2021.

43 Par contraste, on peut se demander ce qu'il a fait de plusieurs ouvrages dont les références figurent dans les notes bibliographiques, tel Ogrizek, 1955, petit ouvrage dont la visée semble avant tout pittoresque, ou Finbert, 1955, recueil de proverbes africains d'origines diverses. On peut néanmoins estimer que le style du guide de Doré Ogrizek a pu inspirer celui de l'épilogue de *La Mulâtresse Solitude*, comme l'a justement remarqué Catherine Rovera (communication personnelle).

44 Thomas, 1959a : 187.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

irriguée (pratique effectivement antérieure à la colonisation). Ce n'est que lorsque Bayangumay se trouve prisonnière de la cale d'un négrier que ce cadre premier se précise rétrospectivement : elle y lance alors un appel aux « hommes du village de Séléki[45] » qui s'y trouveraient également enfermés. Avant cela, le village d'Énampore, dont le personnage Dyadyu est originaire, et la ville de Sigi-Thor (actuel Ziguinchor) avaient été mentionnés – autant de toponymes qui figurent sur la carte qui ouvre la monographie de Louis-Vincent Thomas. Si la chronologie est évidemment aiguillée par l'épisode révolutionnaire au cœur de la seconde partie du récit, on peut s'arrêter sur le choix du pays diola et du village de Séléki comme cadre fictionnel. Pourquoi André Schwarz-Bart en fait-il le cadre initial de son récit ?

Un document conservé dans le dossier génétique de *La Mulâtresse Solitude* fournit un indice déterminant. Il s'agit d'une lettre de l'administrateur de la Basse-Casamance, M. Valzi, adressée à Monsieur le Directeur des affaires indigènes (vraisemblablement Georges Aubry-Lecomte) datée du 27 février 1900, qui rapporte de « graves incidents à Guimbéring (Jembéring) », soit l'accueil hostile des agents coloniaux par les chefs locaux ; l'administrateur signale et déplore « le peu de déférence de ces populations pour notre autorité »[46]. On peut voir dans la présence de cette lettre une trace matérielle de l'intérêt d'André Schwarz-Bart pour l'histoire de la Casamance et pour les manifestations de résistance à la colonisation, bien documentée depuis lors par les historiens[47]. Le pays diola, et tout particulièrement Séléki, a été un lieu important de résistance à la domination coloniale, ce qui en fait sans doute, aux yeux de l'écrivain, un bon terreau d'où faire partir sa lignée féminine au tempérament insoumis.

De façon générale, son propos est d'évoquer de manière à la fois précise et suggestive l'univers diola, sans didactisme ni obscurité, d'en faire un monde dans lequel le lecteur entre de plain-pied. Ce projet est sensible dès l'incipit. S'il s'ouvre sur le signal le plus fort de fictionnalité, « Il était une fois… », il dépeint pourtant la cosmogonie diola de manière concise et évocatrice, en mentionnant un environnement géographique et spirituel (« une contrée où se mêlaient les eaux claires d'un fleuve, les eaux vertes d'un océan, les eaux noires d'un marigot – et où l'âme était encore immortelle, dit-on[48] »), une certaine idée de la mort et de la personne qui en est le corollaire. Cet incipit met en lumière une conception de la vie dans laquelle la mort est un état transitoire, et au sein de laquelle les règnes et états du vivant cohabitent harmonieusement, sans solution de continuité. Ce

45 Schwarz-Bart, 1983 : 39.

46 BnF, fonds Schwarz-Bart, NAF 28942, dossier génétique de *La Mulâtresse Solitude*.

47 Voir par exemple Roche, 1985. Au sujet des Joola, il écrit : « hostiles à toute autorité extérieure, ils opposèrent une vive résistance active ou passive aux tentatives de domination étrangère », p. 36. Pendant la colonisation française, les habitants de Séléki ont une réputation de rebelles obstinés, réfractaires à payer l'impôt, *ibid.* : 284. Voir aussi Méguelle, 2012.

48 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit.* : 11.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

tableau liminaire entre en résonance avec les vues de Louis-Vincent Thomas, qui insiste dans sa monographie sur « la mentalité de paysan » des Diola, aptes à faire preuve de pragmatisme jusque dans la spiritualité[49].

Au fil du texte, les emprunts aux travaux de l'ethnologue transparaissent dans de nombreux passages, qui ont trait à la représentation de la structure sociale d'ensemble (l'importance du village ou des classes d'âge, par exemple) comme à des points de détail. Pour ce qui est de la culture matérielle, plusieurs *realia* du récit sont directement démarqués de développements de la monographie – par exemple les petits jouets que Dyadyu offre à Bayangumay[50], ou la description de la tenue de Komobo lors de sa fugue avec Bayangumay[51]. De manière plus significative, les pages de Louis-Vincent Thomas sur les sobriquets (« phrase souvent elliptique, tout comme le proverbe, de forme exclamative ou seulement descriptive et destinée à mettre en relief les qualités morales ou physiques, voire les défauts d'un chacun[52] », section « Nom et personnalité » de la monographie) ont été particulièrement mises à profit par l'écrivain. Le second surnom de Bayangumay, *Utili bän ulin*, « Tu es grasse mais ton poids ne gêne pas tes mouvements »[53], figure ainsi dans la liste des sobriquets forgés par « allusion à l'allure générale du corps » établie par l'ethnologue. On se souvient aussi que l'échange de surnoms est déterminant dans la relation qui se noue entre Bayangumay et Komobo[54]. Ceux-ci sont puisés dans les pages que Louis-Vincent Thomas consacre à ce sujet. Parmi la liste de sobriquets forgés par référence à des animaux, figurent ainsi le porc : « *Kutãgi ku bõn* » : « O toi dont la chair est faite pour être salée ! » (pique de Bayangumay à Komobo) et la poule *Kàwõnkolog kudjak di sel*[55] : « Que ta croupe est savoureuse préparée avec des amandes ! » (riposte de Komobo à Bayangumay). Le « chant funèbre des absents » que Bayangumay entonne sur le négrier[56] est pour sa part inspiré de la section consacrée aux devinettes par l'ethnologue : *Ake ombo alhudyat, pan, hung hang fukuray* : « Il y a quelqu'un dont le sourire efface l'obscurité. (De quoi s'agit-il ?) De la lumière[57]. » Louis-Vincent Thomas insiste sur la valeur révélatrice de telles

49 Thomas, 1968 : 279-280 : « Pour résumer par un mot la situation du Diola, c'est celui de paysan qu'il faut prononcer […] D'ailleurs, l'homonymie entre le nom de Dieu et celui de la pluie n'est vraiment compréhensible que pour un peuple qui vit de la riziculture inondée » ; sa vie religieuse reste subordonnée à son « sens pragmatique et utilitaire ».

50 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit.* : 14 ; *Les Diola*, *op. cit*. : 157 : dans la section « Le jouet », sont mentionnés des figurines en argile, des yoyos, des toupies faites avec un petit citron…

51 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit. :* 22. *Les Diola*, *op. cit*. : 370 (il s'agit de l'ornementation du lutteur).

52 *Les Diola*, *op. cit*. : 179.

53 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit.* : 14. *Les Diola*, *op. cit*. : 181. La graphie donnée par Louis-Vincent Thomas n'est pas reprise par André Schwarz-Bart.

54 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit.* : 15-16.

55 *La formule devient Kawolong Kadyack dans La Mulâtresse Solitude, op. cit. : 15.*

56 *Ibid*. : 42.

57 *Les Diola*, *op. cit*. : 430.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

formules : « ces sobriquets-métaphores non seulement illustrent le caractère poétique de la pensée indigène mais encore symbolisent l'étonnante affinité qui existe pour elle entre les êtres, les choses et les hommes[58]. » Dans le récit, ces formules, retenues pour leur caractère expressif et poétique, sont toujours données en langue diola avant d'être traduites. Par ce procédé, qui rend visible le passage d'une langue à l'autre, et non pas seulement son produit, le narrateur conserve discrètement la posture de l'ethnologue, apte à circuler entre deux codes.

En matière de rites et croyances, l'emprunt à l'ethnologue est manifeste dans l'évocation de l'épreuve purgatoriale que subit Bayangumay après sa fugue avec Komobo. La monographie, au sujet du mariage, fait état de coutumes qui se perdent :

> Elle [la future mariée] subissait alors une épreuve de virginité. Elle devait se tenir debout ou accroupie, la face tournée vers l'est. Une matrone lui posait une poule blanche sur la tête. Si la fille était vierge la poule demeurait immobile[59].

Dans *La Mulâtresse Solitude*, on lit :

> Le féticheur les emmena dans sa case où Bayangumay à genoux se vit poser une poule blanche sur la tête, afin de vérifier l'état de sa virginité. Les pattes de la poule grattaient légèrement le crâne de la petite inculpée, mais, presque aussitôt elles s'immobilisèrent. Le féticheur dit : Tout va bien, elle est droite[60].

Les données ethnographiques, directement translatées dans la fiction, servent en l'occurrence la tension dramatique du récit. Mais c'est pour ce qui concerne la conception de l'âme diola et la pensée de la réincarnation que ces emprunts sont les plus décisifs. André Schwarz-Bart puise sans doute dans les *Cinq essais sur la mort africaine*, dont un essai, qui reprend très largement des éléments de la monographie, est consacré à « la mort diola » (chapitre IV). Louis-Vincent Thomas y analyse « l'étonnante complexité du destin *post mortem* où l'âme est partiellement détruite, partiellement maintenue, partiellement recrée[61] ». Concernant la réincarnation, il écrit :

> la partie principale de l'âme est constituée par l'*ahuka*, ou âme bonne, d'un ancêtre qui attendait, dans le « paradis », l'instant de sa réincarnation. Ce n'est plus, cette fois, une participation identitaire ou symbolique, mais une reproduction ou plutôt un recommencement. Et, lorsqu'un enfant ressemble étrangement à un membre de la famille disparu, c'est qu'il est animé par l'*ahuka* de ce parent[62].

58 *Ibid*. : 180.

59 *Ibid*. : 258.

60 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit*. : 27.

61 *Cinq essais sur la mort africaine*, *op. cit.* : 275.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

C'est cette croyance qui est narrativisée dès l'incipit du récit : Bayangumay, dont la peau présente une tache caractéristique, est d'emblée identifiée comme étant la réincarnation de sa grand-mère Pongwé. C'est aussi cette conception de la transmission générationnelle qui soutient l'architecture du cycle romanesque[63] : l'idée que les morts ne meurent pas tout à fait, mais restent vivants à travers leurs descendants.

Il serait possible de poursuivre et de détailler le relevé de ces emprunts ; tout cela appelle un travail d'édition critique de *La Mulâtresse Solitude*, qui dépasse le cadre de cet article.

« Mettre en relief les mouvements de l'âme »

Pour apprécier l'usage qu'André Schwarz-Bart fait de ces données, il faut revenir à l'avertissement qui ouvre la monographie de Louis-Vincent Thomas :

> La présente étude ne veut être qu'un essai de pénétration de l'âme noire. Malgré quelques timides prolongements compréhensifs, elle se réduit à un inventaire aussi serré que possible des faits matériels et des comportements, base indispensable d'une enquête objective. Mais le plus difficile reste à faire : saisir « du dedans » l'intelligence du fait humain, en préciser les diverses intentions ou implications, c'est-à-dire constituer une phénoménologie existentielle approfondie. Alors seulement la culture diola cessera d'être un système clos pour devenir une tension, une ouverture, une réalité vécue.

Ces lignes[64] actualisent une opposition topique dans le discours des ethnologues, entre sécheresse des faits et épaisseur du vécu, entre approche externe et saisie « du dedans »[65], tout en lui donnant une résonance sartrienne et une tournure originale (puisqu'ici, la saisie « du dedans » permet paradoxalement de saisir le « système » comme ouvert). Elles mettent aussi en évidence une insuffisance structurelle du travail scientifique à rendre compte de l'expérience indigène, de sorte que l'horizon désiré du travail de l'ethnologue ne peut être atteint que par le

62 *Ibid.* : 283. La mention du « lézard d'enfant », dans cette première page, ne semble en revanche pas provenir des travaux de Louis-Vincent Thomas sur les Diola. Elle est vraisemblablement empruntée à Trézenem, 1936 : 65-93, notes dans lesquelles on lit : « Les premières relations doivent avoir lieu le jour qui suit la fin des règles de façon que le sang non encore complètement séché à l'intérieur des organes de la femme puisse se mélanger au sperme de l'homme et former une sorte de pâte appelée *nsüe a mon* (lézard d'enfant), qui remontant dans le ventre de la femme s'y développera et deviendra l'enfant. » : 77-78.

63 Voir à ce sujet Kaufmann, 2011 : 16-33.

64 L'épigraphe empruntée à André Gide, qui précède ces lignes, issue de son article de parrainage pour le premier numéro de *Présence africaine*, confirme la solidarité entre Présence africaine et l'IFAN.

65 Voir à ce sujet Debaene, 2010 : 112-145.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

romancier. Il s'agit là d'un quasi-topos de la discipline – que l'on songe aux propos de Marcel Mauss ou d'Alfred Métraux à ce sujet[66]. On peut estimer qu'André Schwarz-Bart prend au mot l'ethnologue, et réinscrit, par le travail de la fiction, les « faits » dans « une réalité vécue ». Des notes préparatoires à *La Mulâtresse Solitude* vont d'ailleurs dans ce sens : « Les faits ne doivent servir qu'à mettre en relief les mouvements de l'âme[67] ».

Reste à savoir comment parvenir à un tel effet. C'est en coulant les faits dans la structure d'un conte initiatique, et en adoptant un point de vue interne, celui de la fillette qui en est l'héroïne, qu'André Schwarz-Bart s'emploie à faire du « système clos » « une tension, une ouverture, une réalité vécue », selon les termes cités de Louis-Vincent Thomas. La partie du livre consacrée à Bayangumay se présente en effet comme un conte initiatique nourri de données ethnographiques (« une sorte de conte pour adultes », comme André Schwarz-Bart l'écrit dans un projet de préface non utilisé[68]), dont l'argument peut être résumé ainsi : une jeune fille, promise à un homme âgé, s'éprend d'un jeune garçon avec qui elle fugue, avant de réintégrer l'ordre prévu par la communauté ; disculpée, elle se prête au mariage avec l'homme auquel elle avait été promise. C'est là un canevas qui peut évoquer, par exemple, celui de Tristan et Yseult, leur évasion dans la forêt, la réintégration d'Yseult au côté du roi Marc, après qu'elle a subi un serment purgatorial. C'est donc le conflit entre le désir et la loi, l'individu et le collectif, qui est au cœur du récit : le désir amoureux comme puissance de désordre, qui menace la perpétuation de la coutume, mais aussi la question de l'individuation, la construction de l'identité individuelle en négociation avec le collectif.

Le point de vue interne, celui de Bayangumay, est dominant dans cette première partie. Il n'a pourtant pas été d'emblée adopté par André Schwarz-Bart. Dans les versions antérieures, on constate en outre que le portrait et le rôle de Dyadyu dans le récit étaient beaucoup plus développés, et qu'ils étaient l'occasion d'aborder plus frontalement les valeurs et l'identité diola[69]. L'écrivain fait donc le choix de centrer le récit sur le personnage de Bayangumay et sur les questions qui l'agitent, formulées dès les premières pages du récit[70] : comment être soi si l'on est sa grand-mère ?

---

66 « La sociologie et l'ethnologie descriptive exigent qu'on soit à la fois chartiste, historien, statisticien… et aussi romancier, capable d'évoquer une société tout entière », Mauss, 1967, p. 8. Alfred Métraux, dans une lettre à Michel Leiris, écrit quant à lui : « C'est-à-dire que l'ethnographe de race doit étudier sa tribu comme le ferait un romancier et la faire vivre en usant des points de vue et des procédés du roman. […] Ne pas aller disséquer des hommes, mais étudier leur vie, donner d'une tribu l'image de sa vie et ne pas disséquer son corps. Présenter les rouages fonctionnant et non pas démontés et classés suivant des règles parfaitement arbitraires et empiriques. Voyez pour cela le cours de Mauss. Non, ce que je veux c'est garder toute cette cuisine pour moi, mais donner aux autres la sensation de vie que doit produire le contact avec des hommes. » Lettre d'Alfred Métraux à Michel Leiris, 6 mai 1936, citée par Poitry, 1995-1996 : 7.

67 « C.3.4 » (PLAN SÉLÉKY). Note de travail autographe. BnF, fonds Schwarz-Bart. Cité par Catherine Rovera, « "La femme Solitude de Guadeloupe" », art. cit.

68 « Note » citée par Catherine Rovera, *ibid.*

69 BnF, fonds Schwarz-Bart, NAF 28942, dossier génétique de *La Mulâtresse Solitude*.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Autrement dit : comment l'individu s'invente-t-il dans un contexte de pensée où règne la croyance à la réincarnation ? Comment concilier réitération du même et survenue du nouveau ? Le processus d'individuation de Bayangumay passe par la résistance qu'elle éprouve à s'identifier à la place que lui assigne le collectif (celle de réincarnation de sa grand-mère Pongwé, donc promise à Dyadyu, dont il avait jadis été amoureux) : le principe de réincarnation n'épuise pas le sentiment d'identité individuelle, vécu comme une surprise et comme une énigme par la fillette, qui perçoit donc une contradiction entre croyances collectives et expérience subjective. La naïveté et l'audace de Bayangumay, c'est tout un, la conduisent ainsi à mettre en question l'ordre qui régit les relations entre les vivants et les morts (la réincarnation) et entre les vivants (le mariage).

Mais la trajectoire initiatique de Bayangumay a aussi une dimension lugubre, suggérée au fil de ses étapes : lors de sa fuite avec Komobo (« sous la clarté déformante de la lune, les deux enfants avaient l'impression de longer les rives du pays des morts[71] »), puis de sa nuit de noces avec Dyadyu (elle y éprouve l'opacité de l'autre, qui la renvoie à sa solitude[72]), suivie de peu par l'irruption des marchands d'hommes, d'abord comprise par la jeune fille comme un cauchemar. Cet événement coupe court au processus initiatique, ou en infléchit le cours : Bayangumay subit l'expérience désindividualisante du négrier – initiation paradoxale, qui ne conduit pas à la renaissance de l'individu, mais à son effondrement psychique. Le « conte pour adultes » ménage donc la quasi simultanéité, pour Bayangumay, entre la fin de l'enfance et l'arrachement à sa culture – et fait donc apparaître l'initiation comme un processus destructeur de monde[73].

Si les « faits » sont ainsi mis au service des « mouvements de l'âme », c'est qu'André Schwarz-Bart tient avant tout à restituer le devenir de ses protagonistes, dans ce qu'il a de plus labile et de plus incertain. Dans *La Mulâtresse Solitude*, le récit met en scène non pas « le Diola » de la monographie ethnographique (ou l'indigène du roman colonial[74]), mais un individu traversé de doutes et de questions, qui se découvre seul à être soi[75] et à devoir s'inventer dans un monde hostile. Si ce parti expose au risque de la projection (d'une conception « occidentale » de l'individu sur un univers où l'individuation ne procède pas nécessairement ainsi), reste qu'il est en l'occurrence celui de la complexité. Faire transiter des faits de la monographie

70 *La Mulâtresse Solitude*, *op. cit.* : 13.

71 *Ibid.* : 23.

72 *Ibid.* : 30.

73 Je suis ici le propos de Xavier Garnier : « Le grand changement de perspective que la logique initiatique nous invite à adopter, c'est de concevoir le récit comme destructeur de mondes. Les grands textes initiatiques sont crépusculaires. En se lançant dans l'aventure initiatique, le personnage accepte de voir un monde ancien disparaître. Les remous provoqués par l'engloutissement d'un monde seront l'élément dynamique de sa trajectoire. La logique initiatique doit se comprendre à partir du lien de solidarité qui unit un individu et un monde. » Garnier, 2004 : 443-454.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

ethnographique à la fiction consiste donc à mettre en mouvement le tableau des « us et coutumes » – l'« essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance », pour reprendre le sous-titre de la monographie de Louis-Vincent Thomas – pour restituer les trajectoires et les tourments d'individus à la fois exemplaires et singuliers, aux désirs et aux destins imprévisibles.

Un dernier document vient non seulement confirmer l'importance pour André Schwarz-Bart des travaux de Louis-Vincent Thomas sur l'âme diola, mais aussi donner un sens nouveau à ces « mouvements de l'âme ». Dans les avant-textes du récit, figurent des notes programmatiques consacrées à la capture et à la marche vers Gorée. On y découvre une scène de « triage », dans laquelle on lit aussi en filigrane une scène de sélection à l'entrée d'un camp de concentration[76]. Au sein du texte dactylographié, un renvoi marginal et une annotation manuscrite viennent expliquer le statut des êtres réduits à l'état de bétail :

> Ils sont de vagues esprits sans âme (cf. Thomas) Mais la mort ne vaut guère mieux, car où peuvent aller les morts si les ancêtres eux-mêmes sont morts et les génies sont vaincus, tués par les blancs. Et si les ancêtres ne sont pas morts, comment feront-ils désormais pour se réincarner, puisqu'ils n'ont plus de Diolas ? Iront-ils se réincarner dans des races étrangères ? Une telle chose est-elle possible ? Et l'accepteront-ils ?[77]

Le propos dit l'interdépendance des vivants et des morts : les vivants ont besoin des morts pour se sentir vivants et pour mourir, et les morts ont besoin des vivants pour renaître. L'ethnologue écrit à ce sujet :

> Le Diola sait qu'il doit mourir, c'est-à-dire que son âme (*yal*) et son esprit (*buhinum*) devront un jour quitter son corps pour entreprendre un nouveau périple et tenter une nouvelle aventure. La mort, en effet, n'est qu'un passage et non une abolition des forces. Elle apparaît comme un principe général de renouvellement de la pyramide des êtres[78].

Face à l'interruption des cycles de réincarnation, André Schwarz-Bart émet, par la fiction, l'hypothèse de l'existence de passerelles souterraines entre « races ». Il formule ainsi, fugitivement, ce que l'on pourrait nommer un principe de

---

74 Figure aussi dans les notes bibliographiques la référence à un roman intitulé *Matuli, fille d'Afrique*, du Belge Joseph Esser (1955), qui a pu servir à la fois de source d'inspiration et de repoussoir à André Schwarz-Bart. Il s'agit d'une fiction indigène, qui se déroule au XXe siècle en pays bantou (dans laquelle les blancs occupent une place très mineure – on y croise seulement un administrateur éclairé et un médecin dévoué), mais conçue dans un cadre de pensée colonial. Le roman retrace le destin de Matuli, jeune fille aussi belle qu'intransigeante, qui s'oppose à l'ordre prévu par la coutume (et aux désirs des hommes), et dont la fierté et le courage seront brisés. Par contraste avec ceux de Bayangumay, le caractère stéréotypé de ses affects est frappant.

75 La formule est empruntée à Pierre Pachet : c'est le titre de la préface de *Un à un,* 1993.

76 Comme le note Catherine Rovera, certains tapuscrits qui concernent le négrier portent le titre « Déportation bateau », « "La femme Solitude de Guadeloupe" », art. cit.

77 « C.3.4 » (PLAN SÉLÉKY). Note de travail autographe. BnF, fonds Schwarz-Bart.

78 *Cinq essais sur la mort africaine*, *op. cit. :* 315.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

réincarnation transculturelle : la transmigration des âmes non seulement entre morts et vivants, mais entre groupes culturels, telle que les ancêtres d'un peuple anéanti s'incarnent dans les membres d'un autre. C'est une idée qui, telle quelle, sera supprimée du texte final, mais qui peut néanmoins éclairer la mise à l'honneur de l'idée de réincarnation dans l'incipit et le parallèle entre le fort Delgrès et le ghetto de Varsovie dans l'excipit – et, plus largement, opérer la jonction entre Juifs et Noirs déployée dans l'ensemble de l'œuvre.

***

Le propos d'André Schwarz-Bart, dans la première partie de *La Mulâtresse Solitude*, est de nourrir d'une connaissance ethnographique précise un conte initiatique, dans lequel l'accession à l'individualité et l'engloutissement d'un monde sont une seule et même chose – par lequel un éveil au monde est aussi une apocalypse. Il s'agit, autrement dit, de ménager à la fois l'exactitude factuelle, l'épure énigmatique du conte et l'imprévisibilité des « mouvements de l'âme » – formule que l'on peut comprendre dans un sens psychologique, comme flux imprévisible des affects et des idées, mais aussi dans un sens spirituel, comme imaginaire qui entoure le sort des défunts et leur circulation *post mortem*.

Si l'on peut parler de « terrain d'entente » entre André Schwarz-Bart et Louis-Vincent Thomas, c'est que l'écrivain non seulement emprunte à l'ethnologue un terrain et des données, mais aussi qu'il partage avec lui une curiosité anthropologique et un projet critique. On peut en effet estimer qu'il rejoint son hypothèse fondatrice de la thanatologie : comprendre la façon dont une culture pense la mort permet de saisir celle dont elle pense la vie, mais également de porter sur cette même culture un regard critique. On se souvient peut-être de ces lignes d'André Schwarz-Bart dans *Histoire d'un livre…*, pour expliquer son choix de mettre à l'honneur une vielle femme noire recluse dans un asile – Mariotte – dans *Un plat de porc aux bananes vertes* :

> En soi-même, le thème des vieux m'obsède depuis fort longtemps, car on peut y lire, en toutes lettres le thème de la mort ; et, en filigrane, la vérité sur la civilisation occidentale qui est fondée sur l'holocauste quotidien des animaux, sur la domination de la femme, sur l'exploitation de l'homme, et sur la liquidation insidieuse des vieillards, des infirmes, des aliénés mentaux et autres laissés-pour-compte[79].

Dans la conclusion de son *Anthropologie de la mort* (1975), Louis-Vincent Thomas admet avoir, au fil de ses travaux, « toujours repris le même discours : il y a une société qui respecte l'homme et accepte la mort, l'africaine ; il en est une autre,

79 *Histoire d'un livre. op. cit. :* 14.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

mortifère, thanatocratique, que la mort obsède et terrifie, l'occidentale[80] ». Il distingue, plus largement, deux types de sociétés, les sociétés « à accumulation des hommes » (où les êtres humains sont les créatures les plus précieuses et où le deuil est pris en charge par la communauté) et celles « à accumulation des biens » (où domine la valeur d'échange marchande et où les vieillards sont délaissés)[81]. Dans la section de cet ouvrage sur « le vieillard et la mort », il cite d'ailleurs *Un plat de porc aux bananes vertes*[82], et le mentionnera à nouveau dans un article tardif, intitulé « Vieillir, mourir »[83]. La fiction vient donc en retour nourrir la réflexion de l'anthropologue. Si, de manière plus générale, le travail d'André Schwarz-Bart rejoint aussi la recherche de celui-ci, c'est parce que l'écrivain s'essaye à investir la fonction symbolique de « passeur de frontière », pour reprendre la formule de Pauline Launay au sujet de Louis-Vincent Thomas, de passeur entre mondes, et à les rendre traductibles les uns dans les autres, en négociant en permanence avec le risque de l'échec.

Ce parcours incite enfin à formuler une dernière hypothèse. On peut estimer que le déport du roman juif au cycle antillais correspond pour André Schwarz-Bart à un effort pour déjouer une configuration de parole minée (l'impossibilité à témoigner de la Shoah en première personne et l'incompréhension suscitée par le fait d'en parler par la fiction), mais il en vient en définitive à la réitérer sous une forme analogue (puisque, auteur blanc écrivant sur l'histoire des Noirs, il se heurte à nouveau au sentiment d'illégitimité). Et cela révèle une parenté structurelle entre le témoignage catastrophique – celui du survivant – et le témoignage culturel – celui de l'indigène ou de l'ethnologue – et qui, en raison des positions intenables qu'ils impliquent tous deux d'occuper, demeurent en partie frappés d'impossibilité.

80 Thomas, 1975 : 527.

81 Voir à ce sujet Brohm, 2013 : Louis-Vincent Thomas oppose « les sociétés "à accumulation d'hommes" où prime la valeur d'usage, où l'être humain est la créature la plus précieuse, où les vieillards sont respectés et valorisés, où la vraie richesse est la promotion de la vie sous toutes ses formes et où l'intégration de la mort dans le circuit vital de la communauté implique la valorisation des rites funéraires et la prise en charge du deuil par le groupe. Et les sociétés "à accumulation de biens" dominées par la valeur d'échange marchande, l'individualisme et le principe de rentabilité, où l'être humain est considéré comme un produit et un producteur/consommateur, où les vieillards sont dévalorisés et délaissés, où l'on meurt seul, le plus souvent à l'hôpital ou dans des "mouroirs", où le deuil est escamoté. »

82 *Thomas, 1975 : 382.*

83 Thomas, 1990 : 73.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

BIBLIOGRAPHIE

Aggarwal Kusum, « Les paradoxes de la recherche coloniale : le cas de l'Institut Français d'Afrique noire », dans Ngalasso-Mwatha Musanji (dir.), *Littératures, savoirs et enseignement*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2007, p. 133-143.

Berliner David, *Perdre sa culture*, Bruxelles, Zones sensibles, 2018.

Bondaz Julien, « De l'inventaire à l'enquête. Le tournant "sociologique" de l'Institut français d'Afrique noire (1946-1955) », dans Laurière Christine (dir.), *Années 50. Aux sources de l'anthropologie française contemporaine. L'inventaire des possibles*, Paris, Carnets de Bérose, à paraître.

Boschetti Anna, « L'explication du changement », dans Martin Jean-Pierre (dir.). *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Cécile Defaut, 2010, p. 93-112.

Brohm Jean-Marie, « Préface », dans Thomas Louis-Vincent , *Cinq essais sur la mort africaine* [1968], Paris, Karthala, 2013, p. v-xxvi.

Bromberger Christian et Zonabend Françoise, « Isac Chiva (1925-2012) », *Terrains*, *Terrain*, n° 59, 2012, p. 168-171.

Casanova Pascale, *La République mondiale des lettres* [1999], Paris Seuil, coll. « Essais », 2008.

Ciarcia Gaetano (dir.). *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris-Montpellier, Karthala-Maison des sciences de l'homme de Montpellier, 2011.

Debaene Vincent, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010.

Debaene Vincent, « De l'informateur à l'auteur ? Ethnographie indigène et littérature », dans Fabre Daniel, Mary André et Laurière Christine (dir.), *Ethnologues en situations coloniales*, Paris, Carnets de Bérose, 2019, p. 279-318.

Devevey Éléonore, « Un "terrain d'entente" : Georges Perec et Georges Condominas », *Formules*, n° 21, 2018, p. 117-132.

Devevey Éléonore, *Terrains d'entente. Anthropologues et écrivains dans la seconde moitié du xxe siècle*, Dijon, Les Presses du réel, 2021.

Esser Joseph, *Matuli, fille d'Afrique*, Bruxelles, Elsevier, 1955.

Fabre Daniel, « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n° 185-186, 2008, p. 269-299.

Fabre Daniel, « D'une ethnologie romantique », in Daniel Fabre, Jean-Marie Privat (dir.), *Savoirs romantiques, une naissance de l'ethnologie,* Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2010, p. 5-75.

Fabre Daniel (dir.), « Création fiction », *Gradhiva*, n° 20, 2014.

Finbert Elian-J., *Le Livre de la sagesse nègre*, Laffont, Paris, 1955.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Fougeyrollas Pierre et Thomas Louis-Vincent, *L'Art africain et la société sénégalaise*, Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, 1967.

Fougeyrollas Pierre, « Thomas le Dakarois », *Quel corps ?*, n° 38-39 (« Une galaxie anthropologique. Hommage à Louis-Vincent Thomas »), octobre 1989, p. 20-24.

Garnier Xavier, « À quoi reconnaît-on un récit initiatique ? », *Poétique*, n° 140, 2004, p. 443-454.

Gide André, « Avant-propos », *Présence africaine*, n° 1, 1947 p. 3-6.

Kaufmann Francine, « Les sagas identitaires d'André Schwarz-Bart », *Nouvelles Études francophones*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 16-33.

Lapierre Nicole*, Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2011.

Lapierre Nicole*,* « Empathie mémorielle et transferts littéraires », Continents manuscrits, n° 16, 2021 ; en ligne : https://journals.openedition.org/coma/5587

Launay Pauline (dir.), *Louis-Vincent Thomas, passeur de frontière*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Anamnèse », 2018.

Leiris Michel, dans « Antilles et poésie des carrefours » [1949], *Zébrage*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essai », 1992, p. 67-87.

Mauss Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967.

Méguelle Philippe, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola. Les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance, Sénégal, 1828-1923*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Mouzard Thomas et Margras Fanny, « Notes sur le séjour d'André Schwarz-Bart en Guyane : remonter le cours des souvenirs de Serge Patient », Continents manuscrits, n° 16, 2021 ; en ligne : https://journals.openedition.org/coma/6844

Ogrizek Doré, *L'Afrique noire*, Éditions Odé, Paris, 1955.

Pachet Pierre, *Un à un. De l'individualisme en littéraire (Michaux, Naipaul, Rushdie)*, Paris, Seuil, 1993.

Poitry Guy, « Carrefour des poètes : Michel Leiris et Alfred Métraux », *Bulletin du Centre genevois d'anthropologie*, n° 5, 1995-1996, p. 3-9.

Roche Christian, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985.

Rovera Catherine, « "La femme Solitude de Guadeloupe ". Ce que nous dit l'avant-texte de *La Mulâtresse Solitude* », Continents manuscrits, n° 16, 2021 ; en ligne : https://journals.openedition.org/coma/6673

Schwarz-Bart André et Simone, *Un plat de porc aux bananes vertes*, Paris, Seuil, 1967.

Schwarz-Bart André*, Histoire d'un livre. La Mulâtresse Solitude*, Paris, Seuil, 1968.

Schwarz-Bart André, *La Mulâtresse Solitude* [1972], Paris, Seuil, coll. « Points », 1983

Schwarz-Bart Simone et Plougastel Yann, *Nous n'avons pas vu passer les jours*, Paris, Grasset, 2019.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Thomas Louis-Vincent, *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN, 2 tomes, 1959.

Thomas Louis-Vincent, *Étude technique de la personnalité diola*, Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, 2 tomes, 1959 (thèse complémentaire).

Thomas Louis-Vincent, *Les Idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar, Publications de la Faculté de lettres et sciences humaines, 1965.

Thomas Louis-Vincent, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Publications de la Faculté de lettres et sciences humaines, 1968.

Thomas Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

Thomas Louis-Vincent, « Vieillir, mourir. À la recherche de significations », *Revue internationale d'action communautaire*, n° 23, 1990, p. 71-78.

Trézenem Édouard, « Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogoou (Gabon) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1936, tome 6, fascicule 1, p. 65-93.

PLAN

- Balises
- Un terrain d'entente
- De la monographie à la fiction
- « Mettre en relief les mouvements de l'âme »

AUTEUR

Éléonore Devevey
Voir ses autres contributions
Eleonore.Devevey@unige.ch, Université de Genève

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.