



Tradition, mythe et culture dans *Things Fall Apart* (1958) de Chinua Achebe

Tradition, Myth, and Culture in Chinua Achebe's *Things Fall Apart*

Issaga Ndiaye

Article history:

Submitted: February 21, 2025

Revised: March 20, 2025

Accepted: April 4, 2025

Keywords:

Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, ethnography, African novel, twinship, Ogbanje

Mots clés :

Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, ethnographie, roman africain, jumeau, Ogbanje

Abstract

This paper aims to demonstrate that, to a great extent, *Things Fall Apart* is an ethnographic novel. It emphasizes tradition, and puts it into perspective with the advent of modernity in Africa. Like an intertext, the Igbo culture operates in the novel as a set of references. Traditional Igbo beliefs and practices are central in *Things Fall Apart*. The practice of sacrifice with desacralized characters such as Okonkwo, haunted by a castrating father figure, and Ikemefuna, the son Okonkwo never had, are much telling about that. It is also noted that the “killing” of twins is condoned, and even practiced, for reasons that only a structural anthropology, emptied of all cultural and culturalist prejudice, is able to understand. The phenomenon of the Ogbanje, the gifted child, is also represented as it is experienced in Igbo culture.

Résumé

Cet article a pour but de montrer que *Things Fall Apart* est, à bien des égards, un roman ethnographique. En même temps qu'il la célèbre, ce roman met en perspective la tradition face à la modernité en Afrique. Tel un intertexte, la culture igbo y forme un système de références. Croyances et pratiques traditionnelles igbo occupent une place centrale dans *Things Fall Apart*. En témoigne la pratique du sacrifice par Okonkwo, hanté par une figure paternelle castratrice, et la mort d'Ikemefuna, le fils qu'Okonkwo n'a jamais eu. Aussi, il est noté qu'il est cautionné, et même pratiqué, la « mise à mort » des jumeaux, pour des raisons que seule une anthropologie structurale telle que proposée par Lévi-Strauss, et vidée de tout préjugé culturel et culturaliste, est à même de comprendre. Le phénomène de l'Ogbanje, l'enfant malin, y est également représenté tel qu'il est vécu dans la culture igbo.

Uirtus © 2025

This is an open access article under CC BY 4.0 license

Corresponding author:

Issaga Ndiaye,

Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

E-mail: ndiayeissaga@gmail.com

Introduction

Le roman africain, à bien des égards, se caractérise en grande partie par sa valeur ethnographique. Pour des raisons autant historiques que politiques, il ne peut se définir que par son *exotisme*, les spécificités socioculturelles de la réalité qu'il représente. Le but de cet article est d'analyser un roman africain dans une perspective ethnologique qui puisse contribuer à jeter les bases de ce qu'on pourrait appeler, provisoirement, une analyse « *exoticiste* ». Autrement dit, une analyse qui aura pour tâche de relever et commenter les indices et informants culturels, traditionnels ou modernes, d'une fiction donnée, afin d'en signifier l'« *étrangéité* », les pratiques culturelles qu'elle ne partage pas forcément avec les autres cultures. Elle permettra ainsi de rendre compte de la spécificité formelle et structurale du roman africain, de son africanité, de ce qui le différencie foncièrement du roman occidental.

Cet article cherche précisément à montrer que *Things Fall Apart* de Chinua Achebe est un récit ethnographique, un récit de pratiques culturelles africaines qui « pour le lecteur originaire d'un autre contexte culturel [...] pose des problèmes supplémentaires, puisqu'il ne connaît pas la société qui a engendré cette littérature » (Schipper 201). Il cherche à exposer le traitement qu'Achebe fait du mythe de la gémellité et de celui, bien ancré chez certains peuples africains, de la réincarnation en rapport avec la mortalité infantile. Mais avant d'en arriver à ces deux points essentiellement ethnographiques, nous allons tenter de montrer que *Things Fall Apart* est aussi un texte qui porte sur un rapport conflictuel entre le personnage principal du roman, Okonkwo, et son père, et que cette relation conflictuelle se reproduit à deux niveaux. Nous indiquerons, par cette occasion, que le récit excède largement le cadre politico-postcolonialiste auquel on a souvent voulu le limiter.

I. Sacrifice du fils et désacralisation du père : l'ambivalence d'un rapport à la tradition

Lorsqu'il est considéré dans son immanence, le roman d'Achebe se révèle être, dans une large mesure, l'histoire d'un antagonisme entre un père et son fils, Unoka et Okonkwo. Okonkwo déteste son père parce que celui-ci n'a pas su réussir dans la vie. Unoka incarne pour lui l'échec social, tant d'un

point de vue relationnel qu'économique. Comme le dénote le narrateur, dès le début du récit, "Unoka was a failure [...] he was poor and his wife and children had barely enough to eat" (5). Il n'est parvenu à s'imposer ni économiquement ni politiquement et n'a pas, non plus, su incarner la masculinité dans une société où les rapports de force se définissent en termes de genre. Qui est davantage traumatisant pour Okonkwo, Unoka apparaît dans le roman comme un efféminé. Okonkwo, par contre, symbolise la réussite sociale et la virilité. "He had won fame as the greatest wrestler in the nine villages. He was a wealthy farmer and had two barns full of yams [...] he ate with kings and elders" (7-8). Le portrait que le narrateur dresse de lui, de même que la relation de ses exploits personnels, en font un personnage en parfaite antonymie avec son père.

En réalité, tels les deux termes d'une opposition binaire, Unoka et Okonkwo s'excluent et se perdent dans un mouvement centrifuge où l'écart ne cesse de se creuser. Okonkwo, parce qu'il ne souhaite pas ressembler à son père, éprouve un profond sentiment d'inquiétude, une grande frayeur, une crainte de la castration (Ndiaye 252). Cette crainte de la castration motive toutes ses actions et rend compte, également, de son caractère brutal. Elle le pousse aussi à se battre, à lutter—le fait qu'il est le meilleur lutteur de la communauté n'est pas fortuit— pour jouir des privilèges de la réussite sociale. Comme l'écrit Osei-Nyame: "In Okonkwo's world, the ignominious predicament of his father, Unoka, simultaneously torments and propels him towards achieving his highest ambitions in life" (151). Il se bat au quotidien pour qu'une quelconque analogie ne puisse être établie entre lui et son père. Dans cette entreprise de négation, il finit par entretenir avec Unoka une relation d'exclusion mutuelle dans laquelle, comme l'ombre et la lumière, la présence de l'un implique l'absence de l'autre.¹

C'est lorsqu'Unoka, justement, (re)devient présence dans le récit par sa réincarnation symbolique dans le personnage de Nwoye, le fils d'Okonkwo, que le monde commence à s'effondrer autour de ce dernier ; plus précisément après que les Umuofiens le déçoivent suite à la mort du Head messenger, mais aussi un peu plus tôt, après le sacrifice du jeune Ikemefuna. Okonkwo, un jeune homme dont le père n'avait aucune igname (31)—l'igname est ici un signe de richesse—et qui malgré tout est devenu "one of the lords of the clan" (24) a, en effet, toujours vu en Nwoye une réincarnation de son père. Mais

avec l'arrivée d'Ikemefuna, il note un processus de transfiguration chez son fils. Comme le narrateur l'indique, Ikemefuna "was like an elder brother to Nwoye and from the very first seemed to have kindled a new fire in the younger boy [...] Okonkwo was inwardly pleased at his son's development, and he knew it was due to Ikemefuna" (47). Cependant, lorsqu'Ikemefuna meurt sacrifié, tué par un père (adoptif) tourmenté par une crainte de la castration, le processus de transfiguration est inversé. Nwoye (re)devient Unoka et Okonkwo recommence à s'inquiéter : ce qui le préoccupe, c'est cette absence de virilité qu'il note chez son fils. Il se confie alors à son ami Obierika : "I am worried about Nwoye [...] there is too much of his mother in him" (59-60).

À l'évidence, l'inquiétude ici exprimée est plus profonde. Elle est révélée dans un jeu de déconstruction accessoire où Obierika propose un axe paradigmatique qui illustre, encore une fois, l'intensité de l'antagonisme entre Okonkwo et son père et la crainte que celui-là a de voir son père re-présenté dans le personnage de Nwoye. En vérité, le non-dit du propos de Okonkwo est que Nwoye est efféminé comme son grand-père. Pour preuve, à l'énoncé : "too much of his mother," Obierika substitue "too much of his grandfather" (60). Cette idée est ensuite approuvée par le narrateur, lorsqu'il déclare, aussitôt après : "The same thought also came to Okonkwo's mind" (60). Okonkwo pense donc, en réalité, que Nwoye ressemble beaucoup à son grand-père.

C'est alors une nouvelle relation antagoniste père-fils qui se profile en abyme, opposant cette fois Okonkwo à Nwoye. Cette relation antagoniste au troisième degré, elle-même enclenchée par la relation hostile de même nature et dont l'issue a été, nous y venons, le sacrifice du fils par le père (Ikemefuna-Okonkwo), est déterminante en ce sens qu'elle met fin au cycle de désacralisation du père (Ndiaye 255-256). Cette désacralisation mise en œuvre par Okonkwo le fils, se réalise par la désacralisation d'Okonkwo le père.

Degré	Relations antagonistes père-fils
1 ^{er}	Unoka vs Okonkwo
2 ^{ème}	Okonkwo vs Ikemefuna
3 ^{ème}	Okonkwo vs Nwoye

Autant *Things Fall Apart* se présente comme un roman où le père est souvent démystifié, autant il se donne à lire tel un texte où le fils est sacrifié. Du reste, Okonkwo n'est pas le seul exemple à retenir sur ce point. À vrai dire, l'exemple le plus patent du sacrifice du fils par le père, qui non seulement s'articule au sens propre mais en plus rend bien compte de la désacralisation d'Okonkwo, est celui d'Ikemefuna.

Comme dans la Grèce antique, dans le modèle institutionnel de la culture igbo représentée dans le texte d'Achebe, les divinités symbolisent l'autorité absolue. Tout comme elles décident de ce qui est permis et interdit, elles commandent ce qui doit être exécuté pour le bien de la communauté. Pour ces raisons, lorsque l'Oracle des collines et des grottes ordonne la mise à mort d'Ikemefuna, son fils (adoptif), Okonkwo ne bronche pas. Il se charge même de le conduire à l'autel et, dans une tentative d'anéantir le fantôme de son père en lui, pour continuer, face au *paraître*, à vivre, à être, il tue Ikemefuna :

As the man who had cleared his throat drew up and raised his matchet, Okonkwo looked away. He heard the blow. The pot fell and broke in the sand. He heard Ikemefuna cry, 'my father, they have killed me!' as he ran towards him. Dazed with fear, Okonkwo drew his matchet and cut him down. *He was afraid of being thought weak.* (55)

C'est justement après cet événement qu'Okonkwo se met à trembler et que le monde commence graduellement à s'effondrer autour de lui. Sa présence dans le récit devient un élément perturbateur : Okonkwo apparaît désormais comme une malédiction pour le clan. En effet, à ce point du récit, le clan devient le témoin de morts étranges et de ralliements à la cause et à la religion de l'Autre, le tout disséminé dans un carnaval de folklore illustratif de leurs croyances aux rites et coutumes des ancêtres.

Okonkwo est, en effet, après la mort d'Ikemefuna, pris dans un engrenage : il subit les effets pervers du sacrifice d'Ikemefuna ; il est littéralement abattu. Lui qui ne montre jamais un signe d'émotion, si ce n'est la colère, se surprend à frémir de peur. Il ironise même et par là s'identifie inconsciemment à Unoka, lorsqu'il se dit : "Okonkwo you have become a woman indeed" (59). Au demeurant, Okonkwo perd tout ce qui le plaçait à l'opposé d'Unoka : comme si son *chi* avait pris goût à l'assassinat de jeunes garçons, il tue par inadvertance un enfant du village. Il a commis ce que la

communauté appelle “a female crime” (113). Et en raison de cet homicide, involontaire certes, il est exilé et représente à présent l’absence.

Au vrai, d’un point de vue syntagmatique, vu la structuration du récit et des différents épisodes qui le composent, l’on perçoit une malédiction relative à l’assassinat d’Ikemefuna qui s’abat sur Okonkwo et le village en général : Ezeudu, le vieil homme qui était venu annoncer à Okonkwo la décision de l’Oracle sur le sort d’Ikemefuna meurt. Lorsqu’ Okonkwo en est informé, le parallèle entre les deux événements est immédiatement établi : à l’annonce de la mort d’Ezeudu, “a cold shiver ran down Okonkwo’s back as he remembered the last time the old man had visited him. ‘That boy calls you father’, he had said. ‘Bear no hand in his death’” (110). Qui plus est, c’est le jour même de ses funérailles, comme si la mort de ce dernier ne suffisait pas, qu’Okonkwo tue le fils d’Ezeudu ; comme pour dire qu’il s’impose une duplication de l’assassinat d’Ikemefuna.

Quatre années plus tard, la troisième relation conflictuelle père-fils, après celle incidemment créée entre Okonkwo et Ikemefuna, se situe sur le dernier versant de la pyramide de Freytag. Nwoye, que le sacrifice d’Ikemefuna, entre autres, a fini de rendre *sacré*, rallie la cause de l’homme blanc. Il renie Okonkwo et par là le désacralise, “He is not my father”, dit-il (131). Comme son père l’avait fait avant lui, il change de tradition.² À la culture machiste qu’Okonkwo a opposée à celle fataliste de son père, Nwoye oppose la culture rationaliste représentée ici par les Missionnaires. La démythification du père, signifiant de la tradition, est totale. Okonkwo, qui ne voulait plus être le fils d’Unoka, n’est plus le père de Nwoye ; le fils qui a osé tourner le dos aux dieux traditionnels pour un dieu unique.

Okonkwo demeure ainsi, jusqu’à la fin du récit, un opposant farouche à tout ce que représente Unoka. C’est dans cette logique qu’il accomplit sa désacralisation pour finir ironiquement comme son père. Il tue le personnage du Head messenger, mais se sent trahi par ses pairs. Il décide alors de se pendre pour abrégé sa souffrance psychologique et, à cet effet, son sort—le traitement post-mortem qui lui est réservé—est identique à celui d’Unoka.

II. Civilisation ou Barbarie ? le tabou de la gémellité

Comme Unoka, Okonkwo est désacralisé au sens propre puisqu’il ne

sera pas enterré pas ses pairs : “It is an abomination for a man to take his own life. It is an offense against the Earth, and a man who commits it will not be buried by his clansmen” (186). Pour rappel, Unoka est mort d’un gonflement de ventre. Une maladie considérée dans le roman à la fois comme une souillure et une offense à la déesse de la terre. Toute personne victime d’enflure dans *Things Fall Apart* est conduite et abandonnée dans la Forêt maudite pour qu’elle y meurt. Aucun membre de la communauté atteint de ce type de maladie n’est enterré au sein du village. Ainsi, s’ils ont été différents dans leur mode de vie et que l’un n’a vécu que pour se démarquer de l’autre, Unoka et Okonkwo ont fini de la même manière. Ils sont tous les deux morts désacralisés. Ni l’un ni l’autre n’a eu droit à des funérailles. Évidemment, le sacrifice d’Ikemefuna est intimement lié à la désacralisation d’Okonkwo.

Le sacrifice humain va à l’encontre des principes fondamentaux de la civilisation occidentale moderne, à laquelle il est donné à lire ici une réponse mitigée au *délire* colonialiste qui a alimenté une certaine littérature des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. C’est dans ce sens que la mise à mort d’Ikemefuna suscite chez le lecteur un *pathos*, un sentiment de cruauté. Cela se comprend aisément lorsqu’on se réfère à Diana Rhoads : “Although Achebe has the igbo culture meet certain standards”, écrit-elle, “he does not idealize the past” (Rhoads 68). Achebe propose, en réalité, une lecture objective de la culture igbo. C’est pourquoi certaines pratiques traditionnelles chez le peuple igbo de *Things Fall Apart*, d’un point de vue anthropologique, laissent penser à l’absurde et à « un défaut de civilisation. » L’on pense, par exemple, au tabou relatif à la naissance de jumeaux et au traitement qui leur est réservé.

Les jumeaux sont les grands absents du récit d’Achebe. Ils constituent un élément placé en orbite, un élément périphérique, un hors-texte de la chaîne des signifiés qui composent la structure sociale du peuple igbo dans *Things Fall Apart*. Ils signalent, ou plutôt *signifient*, un défaut d’unité, alors que, tel que l’écrit Duruoha, “the essential philosophy of the Igbo is unity” (189). La présence de ce défaut d’unité, qui ne peut être converti en une unité par défaut, ne se manifeste que par l’exclusion des jumeaux de la communauté. Comme dans certaines sociétés africaines traditionnelles, la naissance de jumeaux est considérée dans la fiction d’Achebe comme un mal. Les jumeaux jouissent, en fait, pleinement du droit à la naissance, qui en vérité échappe au contrôle de la société, mais sont aussitôt frappés par l’interdit de vivre.

Comme le dit le narrateur, à leur naissance, ils sont abandonnés dans la forêt : “Twins were put in earthenware pots and thrown away in the forest” (56). Cela rappelle Omosade Awolalu qui soutenait, dans une étude publiée en 1976, “in many parts of Africa, it is considered an abomination for a woman to give birth to twins” (281).

Dans son livre, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, l’anthropologue Victor Turner rapporte que la gémellité est, en effet, analysée dans certaines sociétés africaines comme un paradoxe, une contradiction structurale. La raison de la mise à mort des jumeaux s’expliquerait selon lui, par un souci de stabilité familiale :

D’après les règles non écrites associées aux systèmes de parenté, il n’y a pour eux [les jumeaux] qu’une seule position qu’ils peuvent occuper dans la structure de la famille ou du groupe solidaire de parenté. Il y a un postulat classificatoire selon lequel les êtres humains ne donnent naissance qu’à un enfant à la fois et il n’y a qu’un créneau qu’ils puissent occuper dans les groupes variés articulés par la parenté où cet enfant-là pénètre par sa naissance. (Turner 50)

C’est donc un ensemble d’idées préconçues et un certain phénomène de contingence non acquis de l’imaginaire de ces populations qui étaient à l’origine du traitement singulier réservé aux jumeaux. Mais il s’y ajoute, également, un facteur politique, une question de hiérarchie chère à l’Afrique traditionnelle, une question d’ordre, de droit d’aînesse, de positionnement dans la structure familiale que Turner révèle comme suit :

L’ordre de la naissance est aussi un facteur important ; les frères et sœurs plus âgés exercent certains droits sur les cadets et peuvent dans certains cas prendre avant eux la succession dans une fonction politique. Or, la gémellité présente ce paradoxe que ce qui est physiquement double est structurellement unique et que ce qui est de façon surnaturelle un est empiriquement deux. (50)

L’on voit ainsi les difficultés liées à l’intégration parfaite, selon des critères de justice et d’équité, des jumeaux dans la structure familiale dans les sociétés traditionnelles. L’on comprend aussi que c’est précisément parce qu’elles ne disposaient pas de solutions viables qui puissent permettre de faire face à ce dilemme et qu’elles pensaient ainsi pouvoir prévenir des conflits d’intérêts à

venir, que les sociétés africaines traditionnelles préconisaient, dans certains cas, la mise à mort des jumeaux.

Chez les Ndembus, toutefois, cette option pour le moins désespérée n'avait pas cours. Ils considéraient le phénomène de la gémellité plutôt en rapport avec des préoccupations économiques :

Dans une société sans bétail ou dans laquelle n'existe pas la notion que les brebis et chèvres peuvent être traitées pour la consommation humaine, il est difficile à une mère d'alimenter des jumeaux de façon adéquate. [...] Et même si les jumeaux survivent jusqu'à ce qu'ils soient sevrés, il peut être difficile à leurs seuls parents de leur fournir de quoi subsister. (Turner 49)

Les jumeaux sont donc dans cette société une charge pour la communauté ; et la mère des jumeaux, pour assurer leur survie, a souvent recours à une pratique traditionnelle, un rituel :

Une danse cérémonielle au cours de laquelle, vêtue seulement d'une bande d'étoffe en écorce avec un rabat devant en cuir ou en étoffe et portant un panier de vannage plat et rond, fait le tour de tous les villages à proximité [...] et sollicite des offrandes de nourritures, de vêtements et d'argent en faisant circuler le panier devant les spectateurs. (Turner 50)

Jusqu'à une période très récente, une pratique similaire avait lieu en Sénégambie, avec les *ndeyji sekb* (femmes gémellipares).

Pour ce qui concerne la gémellité dans le roman d'Achebe, on pourrait dire que c'est vraisemblablement partant d'une certaine croyance à cette mythologie liée à la « surproduction », mais aussi à des superstitions—quand on sait la place de la spiritualité et du mysticisme en Afrique noire—que les jumeaux sont considérés dans certaines sociétés africaines traditionnelles comme indésirables. Dans *Things Fall Apart*, ils ne sont que sons. Ils ne sont que voix. Ils ne sont que pleurs (Achebe 55, 134). Le vide qu'ils créent n'est comblé que par la souffrance des parents dépossédés. Pour illustration, lorsque condamné à l'exil, Okonkwo se montre accablé devant son oncle, ce dernier le raisonne ainsi : “You think you are the greatest sufferer in the world. Do you know that men are sometimes banished for life ? [...] If you think you are the greatest sufferer in the world ask my daughter, Akueni, how many twins she has born and thrown away” (122).

Cette même peine de l'infanticide forcé est éprouvée par Obierika. Il l'exprime dans ses pensées, lorsqu'il médite sur le sens de la tradition et des pratiques punitives et sacrificielles qu'elle prône de façon dogmatique. En témoigne, par exemple, ce passage :

Why should a man suffer so grievously for an offence he had committed inadvertently? But although he thought for a long time he found no answer. He was merely led into greater complexities. He remembered his wife's twin children, who he had thrown away. What crime had they committed? The Earth had decreed that they were an offence on the land and must be destroyed. (Achebe 113-114)

Comme Diana Rhoads l'écrit, Obierika représente chez Achebe l'espoir du changement ; le passage de la tradition à la modernité.

La coutume relative à la mise à mort de jumeaux, chez Achebe, laisse penser à cet autre phénomène chez les igbo, qui n'a pas vraiment à voir avec l'infanticide, mais qui est quand même liée à la procréation, la biologie, voire la génétique : il s'agit du phénomène de l'*ogbanje*. Cette tradition est tributaire des croyances à la réincarnation notée chez les igbo mais aussi chez les yoruba du Nigéria, (Emesi, Eruka, Chukwudera). L'*ogbanje*, ou l'enfant malin, est un enfant qui meurt au bout de quelques temps, souvent avant l'âge de cinq ans, pour ensuite renaître de sa mère. Comme le note l'anthropologue Alex Asakitikpi, dans son article "Born to Die", le phénomène de l'*ogbanje* est vécu au Nigéria comme un mythe.

Selon ce mythe, tel qu'il est rapporté par Asakitikpi, il est communément admis chez les yoruba, les igbo et les urhobo du Nigeria que dans un passé lointain, un certain nombre d'enfants étaient nés pour ensuite, grâce à leur pouvoir psychique, se rendre à l'évidence qu'il leur serait difficile de réussir une quelconque entreprise qui puisse leur valoir une reconnaissance sociale, à cause notamment de la rude compétition qui caractérise le monde. Ils décident alors, reconnaissant par là leur paresse et leur incapacité à concourir avec les autres, de mourir pour retourner au paradis. À l'entrée du paradis, le gardien des lieux les soumet à un interrogatoire à l'issue duquel il comprend que leur manque de zèle pour le travail les a poussés à revenir. Afin de décourager l'indolence, ce groupe d'enfants ne fut pas admis au paradis ; on leur demanda de retourner sur terre.

Ces enfants, toujours selon le mythe, décident alors, pour ne pas faire l'objet de raillerie, de créer une société dans le monde des esprits avec une forêt pour demeure. Leurs rencontres se tiennent dans les grands arbres, tels les baobabs, mais puisqu'ils sont (devenus) des êtres surnaturels, ils ne peuvent être vus à l'œil nu. Chukwudera écrit à ce propos que : "The ogbanje has the ability to sometimes experience the world of the living as though it were the world of the spirits, which accounts for their ability to foretell the future [...]" (Chukwudera web).

Dans la forêt, à l'abri des regards, ces enfants se livrent donc à des activités récréatives et peuvent décider un beau jour de re-naître dans le monde physique, juste pour en *re-tester* le goût. Après quelques temps, ils meurent à nouveau pour rejoindre leurs frères d'esprit. Un serment est souvent fait pour que les liens de la camaraderie soient perpétuels pendant qu'un pacte est scellé, entre camarades, concernant ce qu'ils devront faire à leur (re)naissance et sur la date à laquelle ils devront retourner dans le monde des esprits ; très souvent avant leur cinquième anniversaire. Après sa mort, le cycle reprend pour que l'*ogbanje* renaisse, très souvent dans la même famille (Asakitikpi 59-60).

Pour mettre fin à ce cycle,³ certains parents font appel à des guérisseurs, alors que d'autres préfèrent supplier ces enfants-esprits en leur donnant des noms trompe-la-mort. Parmi ces noms, Asakitikpi a retenu chez les yoruba, *Kokumo* (il ne mourra pas à nouveau) et *Malomo* (ne meurt pas encore) ; chez les igbo, *Ommubiko* (Ô Mort, je te supplie) ; et enfin, chez les urhobo, *Akpojoma* (le monde est bon). Ces noms souvent persuasifs rappellent un phénomène similaire en Sénégambie. Ici, toutefois, ces noms sont plutôt illustratifs d'une certaine résignation, face aux forces de la nature : les parents font montre d'un désintéressement stratégique. Parmi ces noms que l'on retrouve en Sénégambie, on peut citer *Kenbugul* (personne n'en veut—peu importe s'il vit ou il meurt) et *Sagar*, un nom plus dévalorisant, qui signifie chiffon ou encore haillon.

Asakitikpi rapporte également, après cette anthroponymie, que lorsque ce recours nominal s'avère inefficace, les parents s'attachent les services d'un guérisseur qui mutilé l'enfant déjà mort, afin que celui-ci soit rejeté par ses semblables une fois de retour dans le monde des esprits et que cela l'oblige, lors de sa prochaine réapparition dans le monde des vivants,

d'adopter un cours de vie normal. Il a été noté que ces enfants mutilés revenaient au monde fréquemment, et de la même mère, avec les mêmes scarifications.⁴

Toujours pour mettre fin au cycle de l'*ogbanje*, Asakitikpi écrit qu'il existe une troisième option pour les parents, notamment chez les uvwie (un sous-groupe ethnique urhobo) qui consiste à engager un guérisseur avant la mort de l'enfant, pour que celui-là, par la persuasion et en le cajolant, amène celui-ci à lui montrer le lieu où est enterré son attirail spirituel (sic), souvent constitué d'un ensemble d'objets parmi lesquels on pouvait retrouver des cauris, des perles, des fils et des coquillages. Après avoir déterré ces objets, généralement enfouis derrière la concession ou sous un grand arbre, le guérisseur en fait un talisman qu'il remet à l'enfant où à ses parents. Dans d'autres cas, l'attirail spirituel est tout simplement détruit lors d'un rituel, pour rompre les liens avec le monde spirituel (Asakitikpi 60). L'on trouve tous ces trois recours représentés dans la fiction d'Achebe.

Ekwefi, l'une des épouses d'Okonkwo, a eu dix enfants dont les neufs sont morts dans une logique de chassé-croisé : aucun enfant n'a vu naître l'autre. D'abord, tel qu'expliqué dans le mythe, elle tente les noms trompe-la-mort pour mettre fin au cycle de va-et-vient du monde des vivants à celui des morts :

As she buried one child after another her sorrow gave way to despair and then grim resignation [...] Her deepening despair found expression in the names she gave her children. One of them was a pathetic cry, Onwumbiko—'Death, I implore you'. But death took no notice; Onwumbiko died in his fifteenth month. The next child was a girl, Ozoemena—'May it not happen again'. She died in her eleventh month, and two others after her. Ekwefi then became defiant and called her next child Onwuma—'Death may please himself'. And he did. (Achebe 70)⁵

Ensuite, précisément après la mort d'Onwumbiko et avant son enterrement, c'est Okonkwo qui s'attache les services d'un guérisseur, Okagbue Uyanwa. Celui-ci lui prodigue des conseils et décrète qu'il n'y aurait pas de funérailles :

He brought out a sharp razor from the goatskin bag slung from his left shoulder and began to mutilate the child. Then he took it away to

bury in the Evil Forest, holding it by the ankle and dragging it on the ground behind him. After such treatment it would think twice before coming again, unless it was one of the stubborn ones who returned, carrying the stamp of their mutilation—a missing finger or perhaps a dark line where the medicine man’s razor had cut them. (71)

Enfin, face à l’inefficacité des traitements précédents et lorsqu’Ezinma, la dernière fille d’Okonkwo, atteint à la surprise générale l’âge de neuf ans, Okonkwo fait appel à nouveau à Okagbue, mais cette fois-ci pour qu’il l’aide à retrouver l’attirail spirituel de sa fille. Okagbue s’y emploie et finit, en digne pédagogue, par persuader Ezinma de lui indiquer le lieu où se trouvait enfoui son *iyi-uma*—le nom donné à l’attirail spirituel dans le roman.

Ezinma entraîne son père et Okagbue, ainsi que le cortège qui les suit, dans une promenade à travers le village jusque dans la brousse puis revient sur ses pas, retourne à la maison et indique un oranger. Okagbue et Okonkwo se mettent à creuser au pied de l’arbre et arrivés à une certaine profondeur, ils trouvent le fameux attirail spirituel : “Okagbue went back into the pit, which was now surrounded by spectators. After a few more hoe-fuls of earth he struck the *iyi-uwa*. [...] he took up the rag with his left hand and began to untie it” (76-77). Grâce à cette découverte et à la destruction de l’attirail spirituel, “a smooth pebble wrapped in a dirty rag” (73), *Ezinma* a eu la vie sauve. Comme l’indique le narrateur, “she would live because her bond with the world of *ogbanje* had been broken” (73).

Conclusion

Le réalisme historique à l’œuvre dans *Things Fall Apart* fait de la fiction de Chinua Achebe un monument de la littérature africaine. En bel exemple du roman ethnographique, du *Things Fall Apart* met en avant la culture dans une objectivité qui souvent porte atteinte à l’orgueil. Une objectivité qui nous vaut un récit sur une tradition africaine, précisément igbo, telle qu’elle est attestée, comme on l’a vu, par les chercheurs, ethnologues ou historiens.

Things Fall Apart est un roman où la spiritualité joue un rôle essentiel. Les croyances et pratiques traditionnelles occupent une place centrale dans le roman. L’on a vu la pratique du sacrifice, notamment par les personnages désacralisés que sont Okonkwo, hanté par une figure paternelle castratrice, et Ikemefuna, le fils qu’Okonkwo n’a jamais eu. Comme on l’a noté, l’un est

mort pour le sacrifice et l'autre par le sacrifice.

Nous avons tenté de montrer que le roman d'Achebe est un récit avec en toile de fond un rapport antagoniste père-fils qui se répète. On a également parlé, partant du sacrifice d'Ikemefuna, de cette civilisation pour certains, barbare pour d'autres, dans laquelle il est cautionné et même pratiqué la « mise à mort » des jumeaux, pour des raisons que seule une anthropologie structurale vidée de tout préjugé culturel et culturaliste est à même de comprendre.⁶ Nous avons également parlé du mythe de l'enfant malin, représenté chez Achebe tel qu'il est vécu dans la culture igbo.

On pourrait sans doute résumer le récit de Chinua Achebe en une lexie : une culture ne s'appréhende pas, elle se comprend. C'est pour dire qu'une culture, comme le suggère Osei-Nyame, du dehors, ne peut être qu'appréhendue ; elle ne se comprend que du dedans, dans son immanence. Telle une langue, elle ne peut être en vérité définie, délimitée, déterminée que par elle-même ; par les hommes et les femmes qui la subissent et la réalisent. Le regard du dehors, ce regard exotique, celui de l'étranger, ne peut être, à tout le moins dans la plupart des cas, que biaisé, corrompu pour ainsi dire par le système culturel auquel il appartient. La culture, un récit souvent opaque pour l'Autre, est en définitive un pluriel de sens, un texte ; un texte pluriel, comme dirait Roland Barthes ; un texte dont la clôture est toujours différée, toujours remise à plus tard ; un texte qui ne se prête pas à une sémantique normative.

Notes

1. Unoka est déjà mort au début du récit, il n'est évoqué que de manière anachronique dans des flashbacks fonctionnels qui proposent des éléments de réponse aux questions relatives à la crise du comportement notée chez Okonkwo.
2. Si l'on s'accorde sur le fait que le père est au principe de toute transmission, qu'il la rend possible et la perpétue, il est la représentation symbolique de la tradition. Dans cette logique, renier son père c'est aussi rejeter la tradition ; crime dont est coupable Nwoye, mais également Okonkwo ; d'où l'ambivalence de son rapport à la tradition (d'un point de vue étymologique, la notion de tradition en elle-même renvoie à la transmission).
3. Selon Françoise Ugochukwu, *Ogbanje*, qui se décompose en *o gba nje*, signifie en igbo « voyageur » (voir Ugochukwu 122).
4. Après avoir discuté des possibilités de la médecine de rendre compte de façon rationnelle de ce phénomène de l'*ogbanje*, Asakitikpi relativise sur le pouvoir de la science à expliquer le phénomène et, par la même, rapporte des faits inédits : "How do we rationalize the idea that a child could 'relocate' the womb that first gave birth to him ? How can science explain the serrated marks given to a dead child and yet those same scars would be visible on the succulent body of another baby that has just been born as has been experienced by some mothers? An attempt to explain this phenomenon using, for example, Mendel's laws of inheritance, falls like a pack of cards" (Asakitikpi 62). Raphael Eruka, un autre chercheur, dans une tentative de fournir une explication rationnelle au phénomène de l'*ogbanje*, propose une lecture plutôt réductrice basée sur les limites des pratiques discursives autour du mythe. Pour lui—ce

qui est une évidence—l’ogbanje n’est pas un esprit qui choisit à dessein de se retrouver miraculeusement dans un utérus ; il est le fruit d’une relation sexuelle. Pour autant que sa théorie puisse être acceptable comme rationalisant le mythe, il n’en demeure pas moins qu’Eruka ne réussit pas à expliquer, d’un point de vue purement scientifique, le phénomène de la cicatrice identique chez l’enfant qui « renaît » (voir Eruka 105).

5. La différence minimale, concernant le nom *Onwumbiko*, consistant en la présence de la nasale bilabiale dans le texte d’Achebe—Asakitikpi l’écrit *Onwubiko*— s’expliquerait peut-être par une erreur de transcription. Quoiqu’il en soit, on peut retenir qu’on leur attribue la même signification dans les deux textes : ‘*Death, I implore you!*’.

6. Nous plaçons l’expression mise à mort ici entre guillemets car il faut noter qu’elle n’est pas vraiment effective dans la pratique ; les jumeaux ne sont pas à proprement parler, cruellement mis à mort dans le roman, ils sont jetés dans la forêt.

Travaux cités

Achebe, Chinua. *Things Fall Apart* (1958). Heinemann, 1971.

Asakitikpi, Alex E. “Born to Die: The *Ogbanje* Phenomenon and Its Implication on Childhood Mortality in Southern Nigeria.” *Anthropologists*, vol. 10, no. 1, 2008, pp. 59-63.

Awolalu, J. Omosade. “Sin and its Removal in African Traditional Religion.” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 44, no. 2, 1976, pp. 275-287.

Barthes, Roland. *S/Z*. Seuil, 1970.

Chukwudera, Michael Chiedoziem. “Legend of the *Ogbanje*: Superhuman Abilities, Wanderlust between Life and Death.” *Afrocritik*. <afrocritik.com> 11 – 12 Nov., 2021.

Diop, Cheikh Anta. *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Présence Africaine, 1981.

Duruoha, Iheanyichukwu. “The Igbo Novel and the Literary Communication of the Igbo Culture.” *African Study Monographs*, vol. 12, no. 4, 1991, pp. 185-200.

Emesi, Akwaeke. “Gender, Transition and *Ogbanje*.” *The Cut*. <www.thecut.com>, 2018.

Eruka, C. Raphael. “Investigating the *Ogbanje* Phenomenon in Igbo Cosmology: A Rational Perspective.” *Aku: An African Journal of Contemporary Research*, vol. 4, no. 2, 2023, pp. 93-106.

Eze, Chinelo. “Abiku/*Ogbanje*: A Regenerative Spirit or Traditional Brouhaha.” *The Guardian Nigeria News*. <guardian.ng_life_abiku-ogbanje>. 21 June, 2020.

Gikandi, Simon. “Chinua Achebe and the Invention of African Culture.” *Research in African Literatures*, vol. 32, no. 3, 2001, pp. 3-8.

- Lange, P.A.M. Van, *et. al.* “Willingness to Sacrifice in Close Relationships.” *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 72, no. 6, 1997, pp. 1373-1395.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. Plon, 1958.
- MacKenzie, Clayton G. “The Metamorphosis of Piety in Chinua Achebe’s *Things Fall Apart*.” *Research in African Literatures*, vol. 27, no. 2, 1996, pp. 128-138.
- Ndiaye, Issaga. “La crise du père dans *Things Fall Apart* de Chinua Achebe.” *ESCA Research Papers*. Special Issue, Nov. (2014), pp. 251-259.
- Okpala, Jude C. “Igbo Metaphysics in Chinua Achebe’s *Things Fall Apart*.” *Callaloo*, vol. 25, no. 2, 2002, pp. 559-566.
- Osei-Nyame, Kwadwo. “Chinua Achebe Writing Culture: Representations of Gender and Tradition in *Things Fall Apart*”. *Research in African Literatures*. 30. 2 (1999): 148-164.
- Ray, Benjamin C. *African Religions: Symbols, Rituals and Community*. 2nd edition. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.
- Rhoads, Diana. “Culture in Chinua Achebe’s *Things Fall Apart*”. *African Studies Review*. 36. 2 (1993): 61-72.
- Schipper, Mineke. « Réalisme et roman africain ». *Proceedings of the IXth Congress of the International Comparative Literature Association*. Ed. Z. Konstantinovic. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft : Innsbruck, 1982. 201-205.
- Turner, Victor. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Trad. Gérard Guillet. PUF, 1990.
- Ugochukwu, Françoise. « Autour de la mort prématurée dans l’oralité igbo ». *Journal des Africanistes*. 81.1 (2011) : 119-135.

How to cite this article/Comment citer cet article:

MLA: Ndiaye, Issaga. “Tradition, mythe et culture dans *Things Fall Apart* (1958) de Chinua Achebe.” *Uirtus*, vol. 5, no. 1, April 2025, pp. 305-320, <https://doi.org/10.59384/uirtus.2025.2628>.