

## **Ville cruelle de Mongo Beti** Négritude et responsabilité

Christian Monnin

Volume 41, numéro 6 (246), décembre 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/32632ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Monnin, C. (1999). *Ville cruelle de Mongo Beti : négritude et responsabilité*. *Liberté*, 41(6), 93–106.

# Lire en français

CHRISTIAN MONNIN

## VILLE CRUELLE DE MONGO BETI: NÉGRITUDE ET RESPONSABILITÉ

À l'exception d'une nouvelle parue dans *Présence africaine* en 1954<sup>1</sup>, *Ville cruelle*<sup>2</sup> est la première œuvre de fiction d'Eza Boto<sup>3</sup>. Il s'ensuit que ce roman n'est pas sans imperfections mais, comme le dit Gerald Moore, si « *Ville cruelle is a bad novel, [...] it is manifestly not the work of a bad writer*<sup>4</sup> ». Ce type de commentaires a toutefois justifié une relative mise à l'écart de *Ville cruelle* par la critique, au profit d'œuvres ultérieures jugées plus achevées.

Malgré ses faiblesses, ce roman est intéressant parce qu'il est la première mise en forme littéraire des réflexions de Mongo Beti sur la négritude. Le présent article tente d'effectuer une lecture de *Ville cruelle* à la lumière des critiques adressées par Mongo Beti à l'encontre de ce qu'il appelle l'« ethnologisme » de la négritude.

Cette dénonciation est tout d'abord à l'œuvre dans le roman par la reconnaissance et la représentation de deux types d'oppression qui affectent la société africaine, et

---

1. « Sans haine et sans amour », qui est à la fois une nouvelle et une réflexion sur la littérature négro-africaine.

2. Eza Boto, *Ville cruelle*, Paris, *Présence africaine*, 1954, 224 p.

3. Premier pseudonyme d'Alexandre Biyidi. Dorénavant, je le désignerai par le pseudonyme sous lequel il a publié tous ses autres écrits : Mongo Beti.

4. Gerald Moore, *Seven African Writers*, London, Oxford University Press, 1962, p. 74.

par le dévoilement de leur collusion. Alors que la négritude stigmatisait de manière univoque l'« oppression occidentale », qui prenait à l'époque le visage de la colonisation, Mongo Beti attire l'attention sur une autre forme d'oppression.

La négritude formulait sa critique du colonialisme au nom d'une société traditionnelle d'autant plus idéalisée qu'elle avait disparu, précisément suite à l'arrivée des Blancs. Ce faisant, elle reprenait les catégories du discours ethnologique européen<sup>5</sup> qui faisait des sociétés africaines l'envers exact des sociétés occidentales. Cette dialectique avait pour corollaire la valorisation indifférenciée de toutes les traditions, en tant que composantes essentielles et éternelles de l'identité africaine. À contre-courant de cet ethnologisme, Mongo Beti s'est employé à relativiser la valeur des traditions en les inscrivant dans une historicité (elles ne sont pas éternelles) et dans une hiérarchie (il y en a de bonnes et de mauvaises). Il a montré, en particulier, que certaines d'entre elles faisaient le jeu du pouvoir colonial ou perpétuaient l'autorité parfois tyrannique des anciens au sein des communautés, et exerçaient à ce titre une « oppression interne<sup>6</sup> ». Nous allons donc commencer par analyser successivement dans *Ville cruelle* la représentation de ces deux types d'oppression et les liens complexes qui les unissent.

La ville est, dans le roman de Mongo Beti, le lieu par excellence de l'oppression occidentale. Ainsi, la géographie de Tanga est caractéristique d'une ville coloniale : le « Tanga étranger » (p. 17) exerce un pouvoir tyrannique sur

5. En particulier les travaux de Griaule et Delafosse, mais aussi, dans un autre registre, les réflexions de Sartre dans « Orphée noir », p. XIX à XLIV, dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992 (1948).

6. « Identité et tradition », p. 9-26, dans Guy Michaud, *Négritude : traditions et développement*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1978, 184 p., p. 11-12.

le « Tanga indigène » (p. 20). Pouvoir économique d'abord, parce qu'il le vide chaque jour « de sa substance humaine » (p. 21), qui vient y gagner de quoi survivre. Cette domination s'étend jusqu'à la campagne, puisque de nombreux paysans viennent pour s'y installer ou, tel Banda, le héros de *Ville cruelle*, pour y écouler leurs récoltes. Ce pouvoir économique, aux mains des Grecs, est lui-même soumis au pouvoir politique blanc, comme le révèle la position des bâtiments administratifs, qui sont « au sommet de la colline » (p. 20). Cette hiérarchie se manifeste principalement dans l'institution du « Contrôle », qui ajoute un intermédiaire entre le producteur et l'acheteur et sert de prétexte à de nouvelles exactions, dont Banda est la victime exemplaire à cause de son ignorance. Ces différentes instances du pouvoir sont parfois en conflit : le Contrôle est l'exemple d'une ingérence du pouvoir politique dans l'économie. Toutefois, ce sont en réalité des alliés naturels qui se réconcilient dès que leurs intérêts sont moins menacés : le commissaire et le patron de Koumé (qui ne paie pas ses ouvriers) « sont aussi unis que l'ongle et le doigt » (p. 101); et le père Kolmann n'hésite pas à user de son influence pour inciter ses fidèles à la délation au profit des autorités politiques.

On pourrait multiplier à l'envi les exemples de fraudes et de violences qui prouvent que l'univers de Mongo Beti est hanté par la colonisation. Nous en signalerons seulement un cas. Dans *Ville cruelle*, les gardes régionaux de Tanga ne sont pas des Blancs, mais des indigènes du nord du pays. Lorsqu'il est conduit au commissariat pour avoir protesté contre la confiscation de son cacao, Banda s'en étonne :

*Pourquoi les recrutait-on toujours dans le Nord ?*  
 [...] *C'est peut-être uniquement parce qu'ici ce n'était pas leur pays. Si on prenait des gars d'ici pour être gardes régionaux là-bas, peut-être bien qu'ils seraient aussi insensibles.* (p. 50)

Il s'agit là d'un avatar typique du phénomène décrit par Fanon sous le nom de « répartition raciale de la culpabilité<sup>7</sup> » : les Blancs opposent des troupes noires à des insurgés noirs pour désamorcer leurs revendications. Cet exemple montre bien que les mécanismes de la colonisation sont plus retors qu'un simple face-à-face entre deux cultures symétriquement opposées.

Mongo Beti a d'ailleurs fait de la description des exactions coloniales un impératif littéraire, en rapport avec ses prises de position à l'égard de la négritude<sup>8</sup>. Il a ainsi violemment reproché à Camara Laye d'avoir évité le sujet dans *L'Enfant noir*, pour sombrer dans un « pittoresque de pacotille<sup>9</sup> ». Selon lui, l'écrivain africain a le devoir de rendre compte de la réalité coloniale, sous peine de produire une littérature issue en droite ligne de l'ethnologisme. Par ailleurs, pour éviter cet écueil, le roman doit simultanément démasquer les voies de l'oppression interne exercée notamment par les anciens au moyen de traditions parfois douteuses.

Dans *Ville cruelle*, on trouve ainsi un exemple emblématique du discours dont les vieillards se servent pour renforcer leur autorité lorsque Banda se dispute avec Tonga, son vieil oncle paternel abhorré. À partir d'une critique convaincante des Blancs, apte en l'occurrence à séduire Banda qui vient d'être spolié, Tonga essaie de le soumettre à son autorité. « Ce que nous vous disons, nous les vieilles gens, c'est seulement ceci : "Ne quittez pas la voie de vos pères pour suivre les Blancs ; ces gens-là ne cherchent qu'à vous tromper. Un Blanc ça n'a jamais souhaité que gagner beaucoup d'argent. [...] Que vous

7. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, 188 p., p. 83-84.

8. Dans trois articles publiés dans *Présence africaine* : « Problèmes de l'étudiant noir », 1953, p. 17-32 ; « L'Enfant noir », 1954, p. 419-422 et « Afrique noire, littérature rose », 1955, p. 133-145.

9. « Afrique noire, littérature rose », *art. cit.*, p.138.

apportent-ils ? Rien. Que vous laissent-ils ? Rien, pas même un peu d'argent. Rien que le mépris pour les vôtres, pour ceux qui vous ont donné le jour..." » (p. 124) Tout écart par rapport à la tradition est dès lors taxé de « mœurs de Blancs ».

Or, une tradition est justement l'enjeu du récit de *Ville cruelle* : celle qui veut que les jeunes filles ne soient accordées à leur prétendant qu'en échange de fortes sommes d'argent. C'est dans l'espoir de réunir une telle dot que Banda se rend à la ville pour vendre son cacao, et c'est l'objectif qu'il poursuit tout au long du roman. L'intérêt que les vieillards trouvent dans le maintien de cette coutume est évident. Mais Mongo Beti insiste sur leur malhonnêteté de s'y attacher comme à un héritage de leurs ancêtres, alors qu'elle résulte de la monétarisation des échanges introduite par la colonisation. Certaines communautés y ont d'ailleurs renoncé (c'est le cas du village natal d'Odilia, la future épouse de Banda) mais, à Bamila, « ils [les vieillards] ont dit au prêtre et à l'officier d'administration des Blancs [...] qu'ils ne renonceraient jamais à une coutume léguée par leurs ancêtres. Les Blancs ont répondu que c'est là qu'ils se trompaient : ce n'était pas du tout une coutume de leurs ancêtres, etc. » (p. 83)

On comprend ainsi quelles voies emprunte concrètement l'oppression interne. En faisant mine de rejeter tout ce qui vient des Blancs, elle tente de maintenir l'emprise de traditions à l'origine douteuse et fait donc le jeu du colonisateur en contribuant à l'immobilisme de la société colonisée. Les jeunes Africains se trouvent ainsi placés face à une alternative radicale, obligés de choisir entre une civilisation blanche vénale et la trompeuse ingénuité des traditions ancestrales dénaturées<sup>10</sup>. L'indépendance

10. Mongo Beti emploie la notion sartrienne de « double refus » pour décrire la situation existentielle de ses personnages, dans « Identité et tradition », *art. cit.*, p. 17.

et l'esprit critique leur sont déniés, qui seraient nécessaires à l'ouverture d'une éventuelle troisième voie (celle par exemple de l'appropriation de certaines techniques occidentales pour renforcer l'économie traditionnelle).

Il faut encore se pencher sur les liens qui unissent les deux types d'oppression et qui font parfois des vieillards les alliés objectifs du pouvoir blanc. Une tradition telle que la dot sert bien sûr les intérêts de l'économie coloniale puisqu'elle contraint les jeunes à entrer dans le système monétaire pour écouler leurs récoltes. Mais il y a plus grave à long terme, car les jeunes cultivateurs doivent pour cela se soumettre à la loi de l'offre et de la demande, qui incite à la monoculture et à l'abandon des cultures vivrières : Banda, en effet, a travaillé exclusivement dans sa cacaoyère tout au long de l'année. Enfin, cette modification de la production permet aux Blancs de s'introduire dans les campagnes pour réglementer les cultures en fonction de leurs standards de qualité.

Bref, d'une part la dépendance économique des communautés indigènes s'en trouve accrue, d'autre part cela donne du poids au discours anti-Blancs tenu par les vieillards, dans la mesure où chaque nouvelle exaction renforce leur autorité. C'est pourquoi, sous l'apparence du paradoxe, il est logique que les chefs traditionnels soient aux ordres du colonisateurs<sup>11</sup>, comme le dit l'oncle maternel de Banda. Cette communauté d'intérêts contre nature conduit Banda à assimiler les Blancs et les vieux : « Les vieux et les Blancs, c'est tous la même chose ? Ah non ! ça ce n'est pas vrai. [...] Un Blanc veut gagner de l'argent un point c'est tout. Mais un vieillard, c'est beaucoup plus difficile. » (p. 132-133) Car il faut le consulter à tout propos, l'écouter pendant des heures, cultiver ses

---

11. cf. Thomas Melone, *Mongo Beti : l'homme et le destin*, Paris, Présence africaine, 1971, 275 p., p. 132 : « Les chefs ne devront leur maintien contre les trublions [les jeunes] qu'à l'alliance avec les Blancs. »

champs sur demande, mais surtout parce que ses intérêts sont plus malaisés à saisir pour Banda, alors que le jeu des Blancs a l'avantage d'être clair. Et c'est ce qui fonde son désir d'aller s'établir à la ville. Nous voilà en plein cœur du dilemme de Banda : « qu'est-ce qui vaut mieux ? Un Blanc de Tanga ou un vieillard de Bamila ? » (p. 133). Significative, à cet égard, est la parenté onomastique qui unit le représentant de l'autorité traditionnelle des anciens (Tonga) et la ville où siègent les pouvoirs blancs (Tanga).

Ce dilemme résulte, en premier lieu, du fait que Banda, tout comme Mongo Beti, est un produit de la tentative d'assimilation coloniale : couvé par sa mère durant sa petite enfance, il a ensuite fréquenté l'école et la religion des Blancs. Comme nous l'avons vu, l'Église n'hésite pas à se liguer avec l'administration pour réduire toute tentative de rébellion, ainsi qu'en atteste le sermon du père Kolmann. Mais Mongo Beti insiste sur le caractère vénal de la religion et de ses représentants : « Même les missionnaires quand ils te causent de Dieu, c'est juste pour que tu paies le denier du culte » (p. 124) ; « Et cent francs si tu veux aller à confesse, et deux cents francs si tu veux faire baptiser ton gosse. Et mille francs si tu veux te marier devant un prêtre. » (p. 132) Par conséquent, le seul attrait de la religion des Blancs réside dans les situations matériellement privilégiées qu'elle offre à ceux qui embrassent la vocation : « la profession est bien rémunérée » (p. 154). Toutefois, par manque d'assiduité et d'intérêt, Banda n'a même pas réussi son examen de catéchisme en vue du baptême. Il n'est donc pas un vrai chrétien. De manière générale, comme le dit l'oncle maternel de Banda, les Noirs n'ont nullement besoin de la religion des Blancs, car « leurs ancêtres, avant l'arrivée des Blancs, est-ce qu'ils ne croyaient pas en Dieu eux ? » (p. 154). Ce qui les intéresse, c'est seulement la technique qui fonde la suprématie du Blanc.



L'école offre *a priori* plus d'intérêt pour un jeune Africain, justement parce qu'elle est supposée l'initier à ces techniques qui lui font défaut. Mais Banda n'y a même pas appris suffisamment de français pour comprendre ce que dit le commissaire. En réalité, il a été purement et simplement exploité : « Je trimais depuis huit ans dans leur école à planter, à arracher des pommes de terre, et jamais à faire ce qu'on fait habituellement dans une école, quand ils s'avisèrent que j'étais vraiment trop grand et me boutèrent à la porte, sans aucun diplôme naturellement. » (p. 12) Pas baptisé, non scolarisé, Banda est donc un exemple d'assimilation ratée. Tout au plus espère-t-il de quelques rudiments de mathématiques qu'ils lui éviteront de se faire flouer par le Grec auquel il compte vendre son cacao.

Cependant, bien sûr, ce contact prolongé avec la culture occidentale n'est pas sans conséquences : « Oh ! ça m'aura servi tout de même d'avoir été à l'école : j'y aurai appris, au moins, à ne pas me laisser tromper par des vieillards. » (p. 130) Banda n'a donc pas été assez acculturé pour s'intégrer au monde blanc (ou même pour participer à la modernisation de son pays), mais trop déjà pour retrouver sa place au sein de la communauté de Bamila. En effet, dès son retour de la ville, il s'est querellé avec tous les vieillards : « Résultat : tout le monde me déteste dans mon village, ce dont je suis heureux. » (p. 13) Rejeté des deux bords, « toujours en voie d'acculturation, mais jamais pleinement acculturé, il ne peut s'insérer dans aucune société<sup>12</sup> ».

Nous touchons ici à une caractéristique essentielle du héros de Mongo Beti : son isolement. La solitude est en effet au centre de la structure de *Ville cruelle*, puisque les

---

12. Éloïse Brière, « Résistance à l'acculturation dans l'œuvre de Mongo Beti », dans *Revue canadienne des études africaines*, vol. 15, n° 2, (1981), p. 185.

événements narrés prennent place entre deux formes d'intégration sociale du héros. Le premier chapitre montre Banda en train de rompre avec sa maîtresse, après quoi, « il se sent [...] horriblement seul soudain » (p. 39). Comme le note Melone, « le tableau liminaire est celui de la rupture avec sa maîtresse, consacrant l'isolement total de l'adolescent<sup>13</sup> ». Dans l'épilogue, il est au contraire « rapidement adopté par la famille d'Odilia » (p. 223), qu'il est sur le point d'épouser. Il est simultanément soulagé de sa solitude : « Pour la première fois, il se sentit moins seul dans ce monde » (p. 220). Le récit se présente alors comme le procès qui mène d'un repère social à un autre, entre lesquels le héros est seul. Il met en scène une quête d'intégration, c'est-à-dire la quête d'identité d'un personnage déchiré entre deux influences culturelles. Par ailleurs, l'isolement du héros est exprimé stylistiquement par l'utilisation abondante du monologue intérieur et surtout du monologue narrativisé<sup>14</sup>, notamment lors des longues marches entre Tanga et Bamila (chap. IX et XI) : Banda parle la plupart du temps tout seul.

Ces remarques nous introduisent au versant plus intime de la situation de Banda. Elle peut superficiellement être décrite dans les termes psychanalytiques du conflit œdipien. Fils unique ayant très tôt perdu son père, Banda a été couvé par l'amour démesuré et exclusif de sa mère, qui régit toute sa vie : enfant, par exemple, il a de la difficulté à s'intégrer parmi ses camarades d'école, car « [s]a mère, jalouse, ne [l']avai[t] pas habitué à fréquenter des enfants de [s]on âge » (p. 12). Par conséquent, il semble ne s'y être fait aucun ami.

13. *Op. cit.*, p. 271.

14. « Il s'agit de rendre la vie intérieure d'un personnage en respectant sa langue propre, tout en conservant la référence à la troisième personne ainsi que le temps de la narration. » Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure*, Paris, Seuil, 1981, p. 122.

Dans la diégèse proprement dite, le caractère possessif de la mère se manifeste avant tout par l'autorité sans appel qu'elle exerce sur le choix de l'épouse de Banda, qui est peut-être pour elle un moyen de survivre auprès de son fils, ainsi que le suggère Arlette Chemain<sup>15</sup>. Il semble donc logique qu'Odilia, sur qui elle arrête finalement sa décision, soit décrite, dès sa première apparition, comme riche d'« un amas de virtualités maternelles » (p. 28) qui la rend apte à remplacer la mère. Cependant, il faut noter que Banda est de lui-même incapable de percevoir en Odilia une épouse potentielle avant le diktat de sa mère : il la considère jusque-là comme une petite sœur. En ce sens, la dot qui complique la démarche de Banda symbolise peut-être un refus inconscient du mariage, un refus de quitter sa mère ou, à tout le moins, un manque d'autonomie et d'indépendance : il se soumet, sans discussion, à la volonté de sa mère et, à travers elle, nous l'avons vu, à une tradition douteuse.

Mais l'important est sans doute que, si la coutume de la dot contraint Banda à se rendre en ville pour vendre son cacao et réunir l'argent nécessaire, c'est à l'origine par amour pour sa mère malade qu'il souhaite à tout prix se marier dans les plus brefs délais. Ainsi, la pression de l'ordre social se double et se renforce d'une détermination personnelle, qu'il est certes possible d'interpréter psychanalytiquement. C'est ici, cependant, que je me dissocie de la démarche d'Arlette Chemain. Plutôt que d'analyser cette situation œdipienne en elle-même et pour elle-même, il me paraît plus intéressant de la mettre en relation avec la situation sociale du héros. Banda ne se trouve pas « au point de rencontre<sup>16</sup> » de deux déterminations, il porte leurs fardeaux ajoutés et parallèles. Autrement dit, sa situation personnelle *surdétermine* sa situation sociale.

15. Arlette Chemain, « Ville cruelle : situation œdipienne, mère castratrice », dans *Présence francophone*, n° 13 (automne 1976), p. 43.

16. *Ibid.*, p. 21.

Parce qu'il est orphelin de père, Banda a toujours baigné dans un univers féminin. Toutes les valeurs positives attribuées à son village natal sont logiquement associées à des femmes. Hormis sa mère, bien sûr, il faut signaler le groupe de femmes qui la soignent, qui aident Banda à porter son cacao à la ville et prennent sa défense lorsque les gardes régionaux s'emparent de lui. Conséquemment, Banda n'a jamais accepté l'autorité paternelle exercée par les vieillards et incarnée dans le roman par Tonga : son père étant mort, il la considère illégitime. Ainsi crie-t-il à son oncle paternel : « Non, Tonga, mon père, mon vrai père est dans l'autre monde hélas ! [...] Tu as beau être son frère, ça ne suffit quand même pas pour que tu sois mon père, j'aime mieux te le dire... » (p. 123) Banda rejette cette autorité fondée, nous l'avons vu, sur la compromission avec les Blancs et sur des traditions falsifiées, au profit d'une autorité paternelle à ses yeux d'autant plus authentique et idéale qu'elle n'existe plus. Car, contrairement à ce qu'Arlette Chemain suggère pour valider son approche strictement psychanalytique, le vrai père n'est jamais critiqué et il doit être distingué absolument de ses substituts : « *At no point in the novel does Banda specifically criticize his real father. [...] In a sense, by his early death, Banda's father has retained an untarnished and therefore positive image for his son*<sup>17</sup>. » Dire qu'il s'agit d'un phénomène de réhabilitation n'explique pas grand-chose. Par contre, conformément à ce que j'ai proposé plus haut, rapprocher cet élément de la situation sociale de Banda permet d'avancer que le père représente la société traditionnelle idéale d'avant le cataclysme de la colonisation. On voit ainsi de quelle façon la situation personnelle de Banda redouble sa situation sociale *en l'intériorisant*. Or

17. Clive Wake, « *Masculine and feminine: a reading of Mongo Beti's Ville cruelle* », dans RIESZ, Janos, et Alain RICARD, *Semper aliquid novi, littérature comparée et littératures d'Afrique*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1990, 388 p., p. 99.

l'intériorisation d'une infériorité, économique ou sociale, est, d'après Fanon, la source même du complexe d'infériorité du Noir<sup>18</sup>. Ainsi, à travers le personnage de Banda est en quelque sorte figurée la situation de l'Afrique colonisée. C'est pourquoi l'affirmation de Tonga selon laquelle il faut chercher *en soi-même* la source de ses malheurs (p. 120) est un argument absolument conservateur et intéressé.

Cette interprétation permet en outre de préciser la position de Mongo Beti par rapport à la négritude, dont il ne rejette pas tous les aspects. En effet, d'un côté, à travers la figure du père, il valorise la société traditionnelle d'avant la colonisation, dont on peut lire également la nostalgie dans certaines remarques sur la mentalité pervertie des gens de la ville : « Comme les gens de la forêt éloignée qui conservaient leur authenticité, les habitants de Tanga étaient veules, vains, trop gais, trop sensibles. Mais en plus, il y avait quelque chose d'original en eux maintenant : un certain penchant pour le calcul mesquin, pour la nervosité, pour l'alcoolisme et tout ce qui excite le mépris de la vie humaine. » (p. 21) C'est que l'aliénation coloniale « aboutit chez le nègre à la perte de sa pureté originelle<sup>19</sup> ». D'un autre côté, contrairement à Camara Laye, Mongo Beti refuse de s'aveugler et de faire croire que cette société idéalisée existe toujours ou qu'elle peut revivre : le choc de la culture blanche l'a condamnée irrémédiablement. Par conséquent, Banda ne rêve pas de ressusciter son père, mais de partir à Fort-Nègre, la capitale, sorte de ville idéale qui, dans ses rêves, allie modernité, luxe et fraternité.

Quelle issue est alors envisageable pour cette jeunesse coincée entre une société traditionnelle dégénérée, illégitime, et un colonialisme exploiteur ? Après la mort du père, la fraternité semble s'imposer comme moyen de résis-

18. Fanon, *op. cit.*, p. 8.

19. Melone, *op. cit.*, p. 200.

tance et de changement. Toutefois, la vision de Mongo Beti s'avère pessimiste face à l'avenir de cette Afrique d'avant les indépendances. Car, dans *Ville cruelle*, la révolte fraternelle, mise de l'avant par Koumé, est un échec navrant. Tout d'abord, à cause de la naïveté des émeutiers qui espèrent obtenir gain de cause devant le commissaire, leur action se résume à un vol et un meurtre (accidentel, certes). Ensuite, lorsque Banda offre son aide à Koumé, la méfiance et la vanité l'emportent, chez ce dernier, sur la sympathie. Cette attitude le conduit directement au trépas, lors de la périlleuse traversée d'un affluent du fleuve, quelques pages plus tard : Koumé repousse l'aide de Banda et finit par se noyer. Le citoyen qui ne sait pas nager ne peut rejoindre la communauté rurale traditionnelle<sup>20</sup>. Enfin, l'argent volé n'ira jamais à ceux qui le méritent, à savoir les émeutiers spoliés par leur patron. Tandis qu'il médite longuement sur ce qu'il doit faire de cet argent trouvé sur le corps de Koumé, Banda ne songe pas une fois à le leur restituer. Par contre, la voix de son éducation religieuse lui susurre de le rendre à la veuve du patron décédé. Ignorance, naïveté, méfiance, vanité, égoïsme, aliénation, le tableau est particulièrement sombre : « *Ville cruelle* c'est le roman de l'impossible solidarité<sup>21</sup>. » Mais cet échec de la fraternité, c'est d'abord et avant tout l'échec de l'individu incapable de s'assumer en dehors du cadre de la société traditionnelle, dont il a été violemment expulsé par l'assimilation coloniale : « Les héros de Mongo Beti finissent tous dans l'échec. Ils nourrissent d'ambitieux projets qu'ils ne parviennent jamais à conclure. Ils sont velléitaires et inefficaces. L'analyse des conditions de la société coloniale inciterait volontiers à donner à cette inefficacité une explication déterministe<sup>22</sup>. »

20. « Dans la symbolique de Mongo Beti, le fleuve représente la tradition », Brière, *art. cit.*, p. 193.

21. Melone, *op. cit.*, p. 172.

22. *Ibid.*, p. 89.

Dans *Ville cruelle*, ce double échec est consacré par la réintégration sociale du héros, à la fin du roman, par son mariage imminent avec Odilia. Réintégration dont, notons-le bien, il n'a ni l'initiative, ni le mérite : il épouse, sur injonction de sa mère seulement, une jeune fille dont il aurait très bien pu décider par lui-même de faire sa femme, compte tenu de son attirance pour elle, de ses qualités et même des avantages financiers de cette alliance, qui n'implique pas de dot à payer. En outre il ne doit qu'au hasard et à la chance d'être en possession d'une très forte somme d'argent. Enfin, dans les dernières pages du livre, on peut douter du sérieux de son intention de partir à Fort-Nègre réaliser son rêve de cité idéale : « chaque jour, il remettait l'échéance à plus tard » (p. 223-224). Comme le souligne Clive Wake, « *It is significant that he never in fact gets to Fort-Nègre except in his dreams. Going to the city would represent complete liberation from the tradition, from both father and mother, but he is incapable of taking the necessary action*<sup>23</sup>. » Ainsi, *Ville cruelle* est peut-être surtout le roman de l'incapacité de prendre son destin en main.

---

23. Wake, *art. cit.*, p. 100.