

La relation alimentation-sexualité dans la fiction africaine francophone

Augustine H. Asaah

Introduction

Entourée de notions sacrées à base souvent patriarcale, la sexualité de par le monde se trouve couramment réservée, par l'action humaine, au domaine de l'indicible et des tabous. Toutefois, les mêmes sujets humains responsables de ce cloisonnement ont inventé des mécanismes pour désacraliser le sexe en l'associant au dicible. Ces mécanismes de déterritorialisation passent souvent par des configurations symboliques parmi lesquelles on trouve les associations mentales, les rêves, les métaphores, les euphémismes, les images et les mythes. C'est ainsi que la copulation et la consommation, deux activités primordiales qui assurent la survie de l'humanité, se trouvent intimement liées dans l'imaginaire populaire, illustrant ainsi le rapprochement du sacré et du profane, de l'innommable et du nommable. L'association universelle de l'eau avec le sensuel découle de la même démarche. Dans les sociétés occidentales ou occidentalisées, des expressions comme « appétit sexuel », « consommation du mariage », « lune de miel », « honey » et « sweetie » illustrent le même phénomène. Les cultures africaines, comme d'ailleurs pratiquement toutes les cultures du monde, ont érigé des ponts entre accouplement et manducation. Dans certains milieux traditionnels en Afrique, en Asie et en Australie, on interdit à la femme qui a ses règles de donner à manger à son mari en raison de « la pollution temporaire de son sang ». Étant donné que cette sanction mensuelle coïncide avec une période où les conjoints ne peuvent pas avoir des rapports sexuels, on peut concevoir cet interdit culinaire comme un acte procédant de la vengeance maritale et phallique archétype. En outre, chez les Akans du Ghana et de Côte d'Ivoire, la règle d'or donnée aux nouvelles épouses de ne jamais affamer leurs maris renferme un sens dénoté tenant aux vivres et un sens connoté relevant du sexe. Ici comme ailleurs, la fusion de deux acceptions (propre et figurée) en dit long sur les représentations mentales du rôle de la femme et de l'écart ténu entre consommation et copulation.

Produit d'une culture métissée (africaine, occidentale, islamique) et de la mémoire collective universelle, le champ littéraire africain explore souvent ces liens entre sexualité et alimentation. Cet article propose une réflexion sur le rapprochement entre les rapports sexuels et la consommation dans le roman africain subsaharien de langue française.

Le bar comme espace du sexe et de la consommation

Lieu de rencontre par excellence, le bar, cette importation occidentale, fait figure, sous la plume des écrivains africains, d'espace qui favorise les doubles domaines de la consommation et du sexe sous toutes ses formes (prostitution, courtisanerie, viol, voyeurisme direct et indirect, amour véritable) et s'avère, par voie de conséquence, un trait d'union entre, d'un côté, l'univers privé et sacré du

sexe et, de l'autre, le monde ouvert et profane de l'alimentation. Ainsi, dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987) de Calixthe Beyala, le bistrot nommé « Sainte » se pose en vecteur de sexe et de dévoration où les hommes, tels des fauves, chassent et « consomment » les filles qu'ils considèrent comme des proies légitimes. C'est dans ce lieu d'échanges commerciaux aux contours phallocentriques que la jeune prostituée Irène pratique son métier et qu'Ateba s'attire les regards concupiscent de deux amants provisoires.

Il en va de même pour l'univers interlope de *Tu t'appelleras Tanga* (1988), le deuxième roman de Beyala. Abandonnée en Afrique par son mari, la blonde parisienne, la Camilla, échoue dans un café où elle se voit transformée en objet de consommation. Serveuse de bar et « chair à sexe » (BEYALA, 1988, p. 110), la Camilla « fait [aussi] boutique de son cul » (BEYALA, 1988, p. 124). À ce titre, toute sa personne illustre, aux yeux des hommes, l'écart embrouillé entre les domaines alimentaire et charnel. Le constat de la protagoniste-narratrice révèle que la Camilla, de ses jambes jusqu'aux seins, fait l'objet de dévoration dans la perspective des clients du « bar-bordel » : « Ses grandes jambes [...] vont de table en table distribuer sourires et baisers. Et, comme chaque soir, elles patrouillent, les grandes jambes de la Camilla [...] se divisent en des milliers de Camilla pour servir à chacun sa portion de seins. Ce n'est pas une bière qu'ils [les clients] vont boire dans ce café. Ils vont déguster les seins de la Camilla » (BEYALA, 1988, pp. 110-109). De plus, les frontières entre alimentation et copulation s'estompent dans *Les Arbres en parlent encore* (2002) de Beyala en raison de l'abondance de « cafés-bordels ». Fait remarquable encore chez Beyala, « le restaurant-sex-shop » de madame Kimoto dans le bidonville Couscous de Douala, dans *Les Honneurs perdus* (1996), propose aux habitués des plats aphrodisiaques de nature à faciliter les échanges commerciaux et les rapports sexuels entre divers clients.

Le rapprochement entre espaces alimentaire et sexuel est discernable aussi dans *La Chorale des mouches* (2003) de Mukala Kadima-Nzuji. Ici, le ministre des finances de la république de Kulâh (nom souahéli qui veut dire « consommer »), pour impressionner le public de sa puissance érotique, explore, sans le cacher, l'intimité d'une fille rasta dans un bar au nom sacré : « Le Paradis ». Afin de souligner encore davantage la prédation de ce consommateur de femmes, le narrateur le décrit comme un glouton pour qui la femme n'est qu'un bouillon de civet ou de saumon dont s'empiffre l'échiquier à longueur de journée.

On remarque également que c'est autour d'un bar, « Le Client est roi », que Patrice Nganang tisse sa chronique animale *Temps de chien* (2001). De nouveaux liens romantiques s'y nouent chaque jour au gré de la consommation des boissons. Le maître de la buvette se fait voler « son million » par une prostituée, tandis que les ragots portant sur la disparition et le rétrécissement des organes sexuels prennent une ampleur particulière dans la mesure où le bar associe les clients aux rêves et au potentiel des conquêtes féminines. Quant à Docta, maître coureur de jupons, il ne cesse d'exciter le désir libidineux des habitués en leur contant ses aventures érotiques qu'il nomme « coupements stratégiques ». Ces comptes rendus érotiques, aussi bien que les scènes sexuelles quotidiennes qui se font voir à l'estaminet, débouchent sur un voyeurisme indirect et direct.

Les mythes, les images sexuelles et la dévoration

Dans une certaine mesure, on est en droit de dire que ces divers tableaux représentant le bar comme lieu permettant de passer de la consommation alimentaire à la consommation sexuelle traduisent une volonté de dénonciation de la part d'écrivains. En d'autres termes, les romanciers se servent de cette représentation négative du bar pour contester les assises quasi sacrées du pouvoir féodal, colonial et néocolonial. À côté de cette criminalisation du bistrot, le lecteur ne manquera pas de voir Mboudjak, le chien-narrateur du *Temps de chien*, présenter également Docta comme quelqu'un qui dévore les femmes : « Il avait cette fois posé son appétit sexuel sur la virginale nièce de Mini Midor. [...] Les petites, les filles, les femmes du quartier, Docta les connaissait toutes : elles étaient son chemin de Damas. Il les consommait avec un appétit carnivore. Mais qui a trop faim ne se rassasie jamais » (NGANANG, 2001, p. 75).

Dans son ouvrage sur le mythe de la mère dévorante dans les traditions orales africaines, Denise Paulme, tout en affirmant que les normes patriarcales sont à l'origine de ce mythe et de l'association de laalebasse accapareuse à la glotonnerie supposée de la femme, soutient que dans la plupart des langues, les mots pour copulation et consommation peuvent s'entendre l'un pour l'autre (PAULME, 1976, p. 312)¹. On comprend ainsi l'assimilation fréquente entre rapports intimes et alimentation. En effet, dans *La Plantation* (2005) de Beyala, une femme déclare à Blues, l'héroïne du roman, que Franck, bourreau des cœurs, « ne mange pas deux fois le même repas » (BEYALA, 2005, p. 372). Par ce discours, la locutrice cherche à faire apprécier à la protagoniste, comme aux lecteurs, que Franck Enio ne couche qu'une seule fois avec une femme. Dans ce contexte polysémique, la narratrice du roman décrit aussi Erwin comme un « amant fast-food, consommable et jetable » (BEYALA, 2005, p. 101) tout en évoquant « la boulimie sexuelle » (BEYALA, 2005, p. 111) d'un autre personnage.

De même, dans *Une vie de boy* (1956) de Ferdinand Oyono, le commentaire de Toundi « Tout est consommé » (OYONO, 1956, p. 100), formulé après les premiers rapports sexuels entre Suzy Decazy et M Moreau, s'apprécie mieux à l'aulne du double sens du terme « consommer² ». Héroïne rebelle de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Ateba déteste le sperme qu'elle se représente comme du « gombo pilé, gluant, blanchâtre » (BEYALA, 1987, pp. 132–133). À l'opposé d'Ateba, Aïssatou dans *Comment cuisiner son mari à l'africaine* (BEYALA, 2000) reste convaincue que la voie royale pour avoir des rapports sexuels avec Souleymane Bobolobo, l'objet de son désir, est la préparation de repas alléchants³.

Dans un contexte plus tragiquement misogyne, la protagoniste de *Tu t'appelleras Tanga* constate que la femme est pour les hommes de la chair à consommer. Ainsi son père compare-t-il son épouse à du poisson à dévorer. Violents, exploités et infidèles, Hassan, Cul-de-jatte et d'autres amants de

¹ Voir aussi WYNCHANK (1988, pp. 121–130).

² Ce trait d'esprit devient encore plus ironique dans la mesure où Toundi fait allusion au discours et au supplice christiques précédant la Crucifixion.

³ Voir aussi FARAH (1998, pp. 198) où le narrateur insiste sur la primauté des victuailles dans la stratégie de séduction.

Tanga, s'ils ne la traitent pas de « morceau de viande », la considèrent comme une mangue à consommer. L'image de la chair féminine perçue comme objet comestible s'étend également au travail de la prostituée. Une propriétaire de bordel confie à Tanga que cette dernière a la chair fraîche susceptible d'attirer des clients. De même, Tanga ne tarde pas à faire remarquer que c'est son métier de prostitution et ultérieurement celui de sa sœur cadette qui nourrissent leurs parents et les membres de leur famille étendue. Quand ses parents ne lui ordonnent pas de « commercer la chair pour les nourrir » (BEYALA, 1988, p. 41), ils déclarent à qui veut les écouter que Tanga veut les tuer en cessant son métier de prostitution. « Nourris-nous de ton corps » (BEYALA, 1988, p. 41), se plaisent-ils à lui dire. Ainsi, lorsqu'elle abandonne finalement la prostitution, qui assure leurs besoins alimentaires, ils la maudissent, en jetant l'opprobre sur ses parties sexuelles en particulier. Toujours chez Beyala, le tableau du vampirisme sexuel (nécrophagie symbolique, acharnement à phagocyter l'objet de désir, succion du sang des partenaires sexuels assassinés) qui traverse ses œuvres, notamment *C'est le soleil qui m'a brûlée* et *Tu t'appelleras Tanga*, participe de la fusion perverse des mets et des rapports intimes.

Dans *Babyface* (2006) de Koffi Kwahulé, les personnages s'emploient également à construire des passerelles entre sexualité et alimentation. Recourant au concept de péché originel, Nolivé, la mineure sexuellement exploitée par Tobias Wachiira alias Streaker, le mari de sa sœur aînée, décrit son bourreau comme un serpent désireux de consommer son « fruit d'Éden » (KWAHULE, 2006, p. 131). L'emploi d'images bibliques ne surprend pas chez une fillette éprise souvent de ferveur religieuse. Si Wachiira se met dans son tort, au regard de la loi, en couchant au gré de ses caprices avec une fillette de douze ans (et pire encore en la mettant enceinte), il faut aussi noter que celle-ci se fait victime consentante pour venger Man'Jusu, l'ancien amant de sa sœur aînée. Nolivé recourt non seulement aux symboles bibliques (l'expulsion d'Éden, les notions chrétiennes de chair) mais aussi au rapprochement métaphorique universel entre relations sexuelles et consommation pour nous communiquer ses projets vindicatifs : « Wachiira a chassé Man'Jusu de la maison je chasserai Wachiira. Pour Man'Jusu. Uniquement pour lui que j'ai accepté de manger de la chair que je détestais » (KWAHULE, 2006, p. 132).

Si les personnages de *Babyface* associent sans cesse le serpent à la dévoration sexuelle, il faut vite ajouter que cette pratique ne tient pas uniquement à l'influence des traditions judéo-chrétiennes mais aussi notamment à une conceptualisation universelle de cet animal comme figure phallique. Sous cet angle, l'identification par une collégienne de son professeur violeur à un serpent et d'elle-même à une souris, objet comestible pour le reptile, ne relève pas d'une symbolisation judéo-chrétienne mais plutôt d'un schème de pensée plus global. Cependant, fait encore significatif, le même enseignant au nom satirique de Dieusibon consomme goulûment du pain qu'il vient de tremper dans le sang de premières règles de sa victime désorientée.

En dehors de cette équivalence singulière entre sexualité et nourriture, divers personnages évoquent les rapports sexuels bucco-génitaux. Ainsi, *Babyface* parle de la « bouche secrète » (KWAHULE, 2006, p. 103) de son amante dans la perspective de mettre en relief les fonctions polyvalentes de la bouche en matière de sexe comme de manducation. De même, Mozati s'étend justement sur

les fiévreuses quêtes buccales de la langue de Babyface pendant leurs rapports érotiques.

Toujours dans *Babyface*, l'enfantement du président Adama Katatjé est, d'après les mythes bien entretenus par celui-ci, le fruit des rapports sexuels entre Mami Wata, cette sirène fabuleuse noire à la tête de cobra, et un homme jadis déclaré stérile. Il convient de souligner à ce sujet que ces relations intimes extraordinaires entre Mami Wata et son amante comportaient des séances d'engloutissement. L'idée d'avalement et d'engouffrement ici évoque une série d'images érotiques intenses allant de l'amour-mort à l'amour-renaissance, de la succion acharnée à la goinfrerie voluptueuse. Un des nombreux narrateurs du récit, Jérôme, essaie d'universaliser la mystique de Mami Wata, génie créateur féminin, en la configurant comme épouse ou protectrice des héros légendaires, tant universels qu'hétéroclites tels Hercule, Samson, Elvis Presley, Onassis, le roi Pélé, Nelson Mandela, Bill Gates, Michael Jackson et Tiger Woods (KWAHULE, 2006, p. 16). Pour sa part, l'érudit Stipriaan (2003, pp. 323–332), quand il n'explique pas la genèse du mythe africain de la sirène par l'arrivée des vaisseaux européens aux figures de proue impressionnantes et mystifiables dans les eaux africaines, attribue la popularité de l'effet Mami Wata en Afrique et aux Antilles aux posters indiens, datant de l'époque coloniale et montrant des charmeurs de serpent, mais n'oublie pas non plus de mentionner l'apport du groupe ethnique Kru du Liberia, toujours à l'ère coloniale, à la propagation du mythe jusqu'à la création de l'appellation anglicisée « Mami Wata », utilisée dans les pays anglophones africains comme dans les zones francophones et lusophones⁴.

Aussi valable et probante que soit cette thèse, il faut également reconnaître que le mythe de la sirène avaleuse et amoureuse construit autour du serpent reflète également des cultes, des tabous et des systèmes totémiques plus anciens relatifs au serpent dans de nombreuses cultures africaines : ancienne égyptienne, zoulou, ibo, mandingue, peule entre autres. Amadou Hampaté Bâ note à ce propos :

On peut dire que le serpent est un symbole majeur dans presque toutes les traditions du monde, à commencer par la tradition africaine où il occupe une place très importante. Essentiellement énigmatique et ambivalent, son symbolisme peut être positif ou négatif, faste ou néfaste. Il peut symboliser un dieu ou le diable. Selon les légendes, on voit tour à tour l'homme et le serpent se présenter comme des amis étroitement complémentaires, presque des frères, ou comme des ennemis irréductibles. Dans les mythes, le serpent semble être au commencement du processus de la création, l'homme se situant à son aboutissement. Il est en rapport avec la vibration primordiale émanée du Dieu créateur suprême. Dans les dessins rupestres, il est souvent figuré par un trait ondulé replié sur lui-même, ou parfois brisé (BA, 1994, pp. 207–208).

Par sa figuration phallique enfouie dans l'inconscient collectif, le serpent contribue à l'élaboration d'images patriarcales ou virilocales puissantes, qui seront posées comme responsables de l'ensemencement des matrices archétypes

⁴ Voir aussi OBENG (2006, pp. 160–161).

des groupes ethniques. On note à ce sujet les expressions éclairantes employées par Bâ : « au commencement du processus de la création », « la vibration primordiale » et « créateur suprême ». Bâ (1994, p. 208) fait encore pertinemment observer : « D'une manière générale, dans les mythes africains, le serpent a souvent une 'charge' sacrée très positive, notamment lorsqu'il est associé à la notion de fécondité ». Également significative à cet égard est l'association du serpent au trou matriciel mythique, comme dans *Babyface*, ou à ses variantes vaginales ou utérines comme l'orifice, la cavité, la caverne, le puits, la crevasse, la grotte, le fleuve, le lac, la lagune, l'océan, images toutes liées aux mythes de la création, de la reproduction et de la production alimentaire.

Si, chez certaines ethnies (soninké, ibo et zoulou, par exemple), l'interdit patriarcal de goûter à la chair du serpent, cette figure phallique érigée en principe de civilisation ou en génie totémique, nous laisse entrevoir des rapports entre alimentation et sexualité, on peut également concevoir la langue du désir fougueux du serpent, dont *Babyface* fournit des exemples, comme un instrument d'avalement et de copulation. Toujours subtile chez Kwahulé, la proximité qui existe entre sexualité et alimentation se laisse voir dans l'exhibitionnisme sexuel de Wachiira au restaurant et à l'église où le *streaker* s'engage dans son acte en évoquant des symboles chrétiens liés certes au salut mais aussi à l'alimentation spirituelle : l'eucharistie, l'Agneau de Dieu et le corps du Christ. Outre l'association fine du *streaking* au ravitaillement, on constate également l'alliance de débauches et de victuailles lors de fêtes appelées « soirées des Dépendances » organisées au palais présidentiel :

La soirée des Dépendances est une fête privée, en principe secrète. [...] Les Dépendances offrent aux plus grandes personnalités de Little-Manhattan [surnom d'Abidjan], et même de province, l'occasion de s'afficher avec leur maîtresse du moment. Il s'agit d'une espèce de marché où durant toute la nuit [...] les maîtresses, les dépendances comme on dit dans ces milieux-là, après des subtiles négociations, s'échangent ou tout simplement changent de « propriétaire » (KWAHULE, 2006, p. 156).

Autant de pratiques patriarcales, autant de mythes phalliques destinés à entériner la symbolisation de la femme comme objet de dévoration sexuelle. Cette symbolisation est, en effet, localisable aussi dans *La Voie de ma rue* (2002) de Sylvain Kean Zoh dans la mesure où Bona, enfant de la rue, tient à y établir des liens convaincants entre le proxénétisme, le ravitaillement et la chasse aux prostituées.

Rapports sexuels et nourriture dans *Femme nue, femme noire*

Si, comme nous venons de le voir, les associations entre sexualité et alimentation sont perceptibles dans le roman africain contemporain, force est de signaler que c'est dans *Femme nue, femme noire* (2003) de Calixthe Beyala qu'elles sont le plus brutalement visibles. La construction de nombreuses passerelles entre rapports sexuels et ravitaillement dans *Femme nue, femme noire*, œuvre érotique, passe par cinq voies : la figuration de l'organe sexuel comme chose comestible ; la représentation des organes génitaux comme sujets avides ; l'association de la copulation à la boucherie ; la complémentarité entre activités sexuelles et activités nourricières ; la présence d'euphémismes et de métaphores.

Comme illustration de la première voie, on peut citer la protagoniste Irène Fofu qui, par la fellation et le cunnilinctus, présente les organes génitaux et érogènes comme des objets appétissants et mangeables. Presque tous les rapports sexuels, dont les relations intimes entre la protagoniste et divers sujets, les copulations auxquelles assiste Irène Fofu et les compte-rendus voyeuristes facilités par celle-ci dans le roman, entraînent des échanges bucco-génitaux. Irène Fofu dépeint de plus des lesbiennes qui, arrivées chez elle, « s'offrent pour goûter à la viande, au poisson, au chat, à la souris, parce que, disent-elles, leurs souffrances ont besoin d'actes libérateurs, de cannibalisme » (BEYALA, 2003, p. 143). Dans ces conditions, les « femmes rebelles » se posent en « mangeuses de sexe » (BEYALA, 2003, p. 34). D'autre part, la protagoniste demande à ses hôtes de lui apporter un repas des plus fantaisistes : « Des beignets parsemés de poils de pubis épluchés dans le pourpre du vent ; des carrés de seins cuits dans une gerbe de paupières nictitantes et un gâteau des sens, nappé de sperme perturbé par l'ensemencement » (BEYALA, 2003, p. 45).

Ensuite, dans un mouvement inverse, c'est plutôt les parties génitales qui se font goulues, comme quand la narratrice évoque la « grotte vorace » (BEYALA 2003, p. 68), « le sexe vorace » (BEYALA, 2003, p. 133) et le « sexe glouton » (BEYALA, 2003, p. 165) des personnages. Dans la même veine, lorsqu'elle signale la « quête carnassière » (BEYALA, 2003, p. 15) et « la véracité animalière » (BEYALA 2003, p. 23) des personnages, elle a à l'esprit les rapports bucco-génitaux et la transformation des organes génitaux en sujets avides.

Le troisième exemple de rapprochement entre sexualité et alimentation est illustré dans la scène de copulation, à la boucherie, entre Madame Djingué, la femme insatisfaite d'un homme politique riche, et le beau marchand de viande dont le nom Saturnin évoque tour à tour la licence, les réjouissances sexuelles et alimentaires et le renversement carnavalesque de l'ordre établi. Les propos à double sens émis par la bourgeoise comblée soulignent qu'elle a beau être au sommet de la jouissance sexuelle, elle est bien consciente de l'étroite relation entre ravitaillement et accouplement : « C'est vraiment un morceau spécial... Je suis impressionnée... par sa grosseur... par sa puissance... par sa douceur... par son moelleux... C'est vraiment bon... très bon » (BEYALA, 2003, p. 206). Si Madame Djingué cherche, par ce jeu de mots, à faire comprendre aux autres clients de Saturnin que « le morceau spécial » se réfère à un produit alimentaire, Irène Fofu, voyeuriste, et le lecteur complice comprennent qu'il s'agit plutôt du membre viril ardent du jeune boucher.

En quatrième lieu, il nous faut aussi mentionner les scènes pléthoriques où le ravitaillement précède ou suit l'accouplement, comme par exemple dans le cas de la première orgie entre Irène Fofu, Ousmane et Fatou où l'abondance de la nourriture « transfigure » l'espace. Fatou justifie l'alliance de mets et de sexe de la manière suivante : « On n'apporte dans l'au-delà que le souvenir de la bonne chair et des magnifiques nuits d'amour » (BEYALA, 2003, p. 51). Ce principe hédoniste posé, la nourriture vient toujours compléter et prolonger les activités sexuelles. On note d'ailleurs que Diego et ses collègues participent, chez Madeleine, leur patronne, aux nuits de consommation frénétique et d'échanges érotiques. Dans ces conditions, l'avidité alimentaire équivaut à l'avidité sexuelle. La fusion du profane et du sacré (« transfigure », « au-delà ») n'est pas fortuite puisqu'elle permet non seulement de mieux véhiculer la covalence mets/reلاقات

intimes mais aussi de conférer un sceau divin au décloisonnement et aux relations sexuelles.

Notons en cinquième lieu les exemples multiples d'euphémismes et de métaphores servant à rapprocher le sexe de l'alimentation. Ainsi, pour décrire le sexe masculin, Irène Fofu recourt à des termes parlants tels le plantain, l'igname, la saucisse et la réglisse. Pour ce qui est de l'appareil génital féminin, la protagoniste-narratrice propose des euphémismes comme le panier, le fruit, la pomme, l'aubergine, la calice et la feuille qui s'associent tous à la consommation. De la même manière, les seins deviennent les melons. L'emploi de vocables métaphoriques « pilon » et « panier » par la protagoniste pour représenter respectivement le membre mâle et le sexe féminin rappelle l'affirmation de Tamale (2005, p. 9) selon laquelle ce symbolisme (du pilon pour l'organe sexuel masculin et du panier pour l'appareil sexuel féminin) relève d'une tradition universelle.

Il importe de souligner que ces cinq modalités de mise en relation des rapports sexuels et des activités alimentaires se recoupent souvent. Des expressions comme « quête carnassière » (BEYALA, 2003, p. 15) pour dire « plaisirs charnels », « l'amour que [...] consomment les pères » (BEYALA, 2003, p. 28), « On ne mange pas la beauté » (BEYALA, 2003, p. 19), « Il la mange avec voracité » (BEYALA, 2003, p. 41), « du fond de ces rêves le crapaud avale la vipère » (BEYALA 2003, p. 67) font partie de cet enchevêtrement.

Alors que la même Beyala et d'autres romanciers africains comme Nganang, Kadima-Nzuji et Kwahulé, attribuent souvent l'association entre rapports sexuels et mets à une symbolisation de motivation androcentrique, et critiquent subtilement cet état d'affaires, Beyala essaie toutefois, dans *Femme nue, femme noire*, de libérer la sexualité de l'emprise patriarcale dans le but de déculpabiliser le corps désiré et le corps désirant. De la sorte, si Beyala criminalise l'association patriarcale de la femme/des rapports sexuels à la prédation/l'alimentation dans ses premières œuvres comme *C'est le soleil qui m'a brûlée* et *Tu t'appelleras Tanga*, elle se fait cependant aussi championne de l'alliance entre copulation et nourriture dans son avant-dernier roman. Elle semble marquer ici son passage du radicalisme au libertinage. Pourtant, comme les exemples cités l'ont montré, loin de toujours faire étalage de sexualité débridée, la protagoniste de *Femme nue, femme noire*, par son occultation euphémique des rapports sexuels conforte le même système patriarcal qu'elle s'est engagée à décrédibiliser.

Conclusion

Nous avons essayé dans cet article de démontrer les liens entre aliments et rapports sexuels tels qu'ils ont été mis en évidence par des romanciers africains sub-sahariens d'expression française comme Oyono, Beyala, Nganang, Kean Zoh, Kadima-Nzuji et Kwahulé. Le bar, le corps de la femme et la symbolisation sont autant d'éléments qui entrent dans cette mise en relation. La proximité entre les domaines sexuel et alimentaire débouche aussi sur la contiguïté entre pouvoir politique et exploitation sexuelle des femmes, la goinfrerie en matière de sexe conçue vraisemblablement par les gouvernants et les puissants comme

l'expression phallique de leur emprise sur la gent féminine et sur la cité⁵. D'une manière générale, la fiction africaine se donne la vocation de contester cette assimilation qui paraît remonter à la nuit des temps. Si Beyala, dans un premier temps, soutient la position des écrivains africains qui consiste à saper l'adéquation « mets=femme/rapports sexuels » de son fondement idéologique, elle semble, en revanche, s'en distancier par sa célébration de l'accouplement libérateur dans *Femme nue, femme noire*.

D'autre part, les représentations des ponts entre les espaces alimentaire et sexuel, dans le roman africain francophone, quoique contestataires, montrent paradoxalement que la démolition des stéréotypes (idéologiques, sexuels, culturels, entre autres) est un projet de longue haleine. Au cours de cette démonstration, on a vu justement que les rapports délicats entre dévoration et sexualité sont souvent les reflets de mythes populaires, séculaires, universels ou métissés soulignant ainsi que les relations, sous toutes leurs formes, s'enracinent la plupart du temps dans l'échange entre le passé et le présent, entre le social et le privé. Dans ce contexte, les mêmes normes patriarcales qui semblent être à l'origine du domaine cloisonné et sacré du sexe paraissent régir également les tentatives de décroisement conçues autour de l'assimilation entre rapports sexuels et aliments. On voit ainsi la difficulté, chez Beyala comme chez d'autres romanciers africains, de déconstruire totalement le soubassement des stéréotypes et des mythes de légitimation. Ce fait appelle un constat connexe: l'association presque universelle de la consommation à la femme/au sexe semble dater de l'essor de l'ère cynégétique où les premiers chasseurs avaient tendance à assimiler la proie capturée ou à capturer à l'objet de leur désir, la femme, autrement dit, à assimiler la chair animale comestible, objet d'échange, à la chair féminine désirée⁶. Derrière donc l'identification atavique de l'espace alimentaire à l'espace charnel transparaissent des enjeux cruciaux de la politique, du genre et de la marchandisation, enjeux qui tendent à conflictualiser, non pas dans une perspective salutaire mais plutôt d'une manière pernicieuse, la relation même/autre.

Bibliographie

BA (Amadou Hampaté), *Njeddo Dewal : Mère de la calamité*, Abidjan /Vanves, Nouvelles Éditions Ivoiriennes/ EDICEF, [1985].1994.

BEYALA (Calixthe), *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, J'ai lu, 1987.

———. *Tu t'appelleras Tanga*, Paris, J'ai lu, 1988.

———. *Les Honneurs perdus*, Paris, J'ai lu, 1996.

———. *Comment cuisiner son mari à l'africaine*, Paris, J'ai lu, 2000.

———. *Les Arbres en parlent encore*, Paris, Albin Michel, 2002.

———. *Femme nue, femme noire*, Paris, Albin Michel, 2003.

———. *La Plantation*, Paris, Albin Michel, 2005.

⁵ Voir aussi CHEVRIER (2003, pp. 88–93).

⁶ Voir à ce propos les mots de Cissé (Kedzierska et Duval 2006 : 88) sur l'identification que l'homme fait toujours « entre certaines femelles animales et la femme ».

CHEVRIER (Jacques), « Pouvoir, sexualité et subversion dans les littératures du Sud », *Notre Librairie* n° 151 (Sexualité et écriture), pp. 88–93, 2003.

FARAH (Nuruddin), *Secrets*, New York/Londres, Penguin, 1998.

KADIMA–NZUJI (Mukala), *La Chorale des mouches*, Paris, Présence Africaine, 2003.

KEAN ZOH (Sylvain), *La Voie de ma rue*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes, 2002.

KEDZIERSKA (Agnès) et DUVAL (Guillaume), « Chasseurs, les ‘pères nourriciers’ : Entretien avec Youssouf Tata Cissé », *Notre Librairie* n° 163 (Indispensables animaux), pp. 83–88, 2006.

OBENG (Pashington), « Religious Interactions in Pre-Twentieth-Century West Africa. » dans ACHEAMPONG (Emmanuel Kwaku) (dir.), *Themes in West Africa's History*, Athens, É-U./Oxford/Accra, Ohio University Press/ James Currey/Woeli, pp. 141–162, 2006.

OYONO (Ferdinand), *Une vie de boy*, Paris, René Julliard, 1956.

NGANANG (Patrice), *Temps de chien*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2001.

PAULME (Denise), *La Mère dévorante : Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, Coll. Tel., 1976.

STIPRIAAN (Alex van), « Watramama/Mami Wata: Three Centuries of Creolization of a Water Spirit in West Africa, Suriname and Europe », *Matatu* n° 27/28 (A Pepper-Pot of Cultures), pp. 323–332, 2003.

TAMALE (Sylvia), « Eroticism, Sensuality and Women's Secrets among the Baganda: A Critical Analysis », <http://www.feministafrica.org/05-2005/feature-sylvia.htm>, pp. 1–20, 2005. Site visité le 3 mai 2006.

WYNCHANK (Anny), « ‘The Sons Who Sell Their Mothers’ and ‘The Devouring Calabash’: Two Recurring Gender Myths in Western and Southern African Tales. » dans MODUPE KOLAWOLE (Mary E.) (dir.), *Gender Perceptions and Development in Africa: A Socio-Cultural Perspective Approach*, Lagos, Arrabon, pp. 121–130, 1988.