

Le féminisme africain redéfini à travers la folie et l'identité culturelle dans *Le baobab fou*,
Riwan ou le chemin de sable et *La folie et la mort* de Ken Bugul, *C'est le soleil qui m'a*
brulée de Calixthe Beyala et *Crépuscule du tourment* de Léonora Miano

By

MADELEINE TONLEU

Submitted in Fulfilment of the requirements for the Degree

Doctor of Philosophy: French

In the Faculty of Humanities

at the

UNIVERSITY OF PRETORIA

December 2021

Supervisor: Doctor AM de Beer

Co-supervisor: Professor AE Snyman

DECLARATION OF ORIGINALITY

Declaration

1. I understand what plagiarism is and am aware of the University's policy in this regard.
2. I declare that this thesis is my own original work. Where other people's work has been used (either from a printed source, Internet or any other source), this has been properly acknowledged and referenced in accordance with departmental requirements.

Madeleine Tonleu

December 2021

ABSTRACT

Through a textual analysis, this thesis aims to analyse how madness and cultural identity can redefine African feminism as perceived in the works of the corpus chosen for this research. It takes as its point of departure the fact that Africa remains a continent where in the 21st century many women are still torn between Western values and African cultural values. It draws on a range of definitions provided by scholars for the concepts of feminism, cultural identity and madness. This thesis demonstrates that the crises and behavioural conflicts experienced in Africa after independence can be linked to an identity crisis, a direct consequence of a poorly assimilated Western civilization. Furthermore, it shows that the consequences of this identity crisis are comparable to certain forms of madness. Finally, it establishes the fact that this madness is not only an evil that plagues various African countries, but that it can also be a solution, a type of revolt that takes place through African feminist writings. This thesis explores a range of such literary texts by three contemporary francophone authors and the varied contributions they make to our understanding of African feminism by focusing on the key concepts of madness and cultural identity in their work.

Key words: African feminism, Cultural identity, Madness, Identity crisis, Alienation, Womanism

RÉSUMÉ

À travers une analyse textuelle, cette thèse a pour objectif d'analyser comment la folie et l'identité culturelle peuvent permettre de redéfinir le féminisme africain tel que perçu dans les ouvrages du corpus choisis pour cette recherche. Elle part du fait selon lequel l'Afrique reste un continent où au 21^e siècle, nombreuses sont encore les femmes qui se trouvent tiraillées entre les valeurs occidentales et les valeurs culturelles africaines. Elle s'appuie sur les définitions fournies par des chercheurs pour les concepts du féminisme, de l'identité culturelle et de la folie. Cette thèse démontre que les crises et conflits comportementaux vécus en Afrique après les indépendances sont liés à une crise identitaire, conséquence directe d'une civilisation occidentale mal assimilée. Deuxièmement, elle montre que les conséquences de cette crise identitaire sont comparables à la folie. Enfin, elle établit le fait que cette folie n'est pas seulement un mal, mais qu'elle peut aussi être une solution, une révolte qui se déroule à travers les écrits des féministes africains. Cette thèse explore une gamme de ces textes littéraires notamment de trois auteures francophones contemporaines et les contributions variées qu'ils apportent à notre compréhension du féminisme africain en se concentrant sur les concepts clés de folie et d'identité culturelle dans leur travail.

Mots clés : Féminisme africain, Identité culturelle, Folie, Crise identitaire, Aliénation, Womanisme

DEDICATION / DÉDICACE

À mon défunt père Dongmo Gaston

À ma mère Dongmo Hélène

ACKNOWLEDGEMENTS / REMERCIEMENTS

Dans le cadre de ce travail, j'adresse ma profonde gratitude à mes directrices de recherche Professeur Elisabeth Snyman et Docteur Anna-Marie de Beer. Votre rigueur, vos critiques et conseils et la patience dont vous avez témoigné durant ces années ont rendu cette recherche possible et m'ont particulièrement aidée à améliorer mon esprit critique.

Je tiens à remercier une fois de plus le professeur Véronique Tadjó qui a aiguisé mon intérêt pour les recherches dans le domaine du genre. À monsieur Ekah Faustin, je dis merci pour le temps consacré à la relecture de ce travail et ses suggestions.

Mes remerciements vont également à mes petits soleils Steve, Naomi et Michael, qui m'accompagnent dans la vie et dont la gaieté et la joie de vivre me permettent d'avancer chaque jour. À mes sœurs Delphine et Colette et à mon frère Jules pour le soutien moral et l'esprit de solidarité qui m'ont toujours été d'un grand réconfort.

Un remerciement particulier à mes piliers Karen Hilary et mon frère cadet Frédéric. Vous n'avez jamais cessé de croire en moi et vos encouragements et attitude positive m'ont permis de m'accrocher jusqu'au bout. Un chaleureux merci à ma mère pour son amour inconditionnel et les sacrifices consentis.

Ma pensée va également à tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont soutenue de différentes manières.

Par-dessus tout, je dis merci à Dieu qui opère chaque jour des miracles dans ma vie.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	11
I - Choix des auteurs et de leurs œuvres.....	16
I. 1 - Ken Bugul.....	16
I. 2 - Calixthe Beyala.....	18
I. 3 - Léonora Miano.....	19
II - État de la question.....	20
2.1- <i>Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable et La folie et la mort</i>	21
2.2 - <i>C'est le soleil qui m'a brûlée</i>	23
2.3 - <i>Crépuscule du tourment</i>	25
III - Considérations méthodologiques.....	27
IV - Étapes et délimitations du travail.....	28
CHAPITRE I. Approche théorique de la folie, de l'identité culturelle et du féminisme.....	30
I - Analyse théorique de la folie.....	30
I.1 - La folie comme une pathologie.....	31
I.2 - La folie comme sagesse.....	35
I.3 - La folie comme une démarche littéraire, comme une métaphore.....	40
II - Analyse théorique de l'identité culturelle.....	45
II.1 - Aperçu de l'identité culturelle.....	46
II.2 - Identité culturelle : quand parle-t-on de crise d'identité culturelle ?.....	49
III - Analyse théorique du féminisme.....	50
III.1 - Naissance du féminisme.....	50
III.2 - Le féminisme africain.....	55
IV - Conclusion partielle.....	66
PARTIE I : La folie et l'identité culturelle.....	68
CHAPITRE II - La folie et la crise identitaire dans <i>Le baobab fou</i>.....	69
I - Le fou dans la société du <i>Baobab fou</i>	70

I.1- La folie comme médium entre deux mondes.....	70
I.2- Le baobab : son rôle culturel, mystique et psychologique	75
II - La folie et l'acculturation.....	78
III - L'éducation coloniale – un agent aliénant ?.....	84
IV - Traditions africaines : contrainte interne ou racine du féminisme africain ?.....	91
V - Conclusion partielle.....	99

CHAPITRE III - Folie et société dans *Riwan ou le chemin de sable* et *La folie et la mort*.....101

I - <i>Riwan ou le chemin de sable</i>	102
I.1- Bonheur et identité retrouvés.....	103
I.2 - Aperçu sur la polygamie dans <i>Riwan ou le chemin de sable</i>	112
I.2.1- La polygamie : agent désaliénant pour la narratrice.....	114
I.2.2- Critique et résistance contre la polygamie dans <i>Riwan ou le chemin de sable</i>	121
I.3- Vers une synthèse de cultures ?.....	124
I.3.1- Le personnage de Rama.....	126
I.3.2- La narratrice.....	127
I.3.3 - Le personnage du Serigne.....	130
I.4 - Conclusion partielle.....	132
II - Analyse de <i>La folie et la mort</i>	133
II.1 - La folie des grandeurs.....	134
II.2- Résignation, aliénation et folie dans la société de <i>La folie et la mort</i>	142
II.3 - Les frustrations féminines et la folie comme une attitude de révolte.....	153
II.3.1 - Les frustrations féminines.....	153
II.3.2 - La folie et l'écriture : une attitude de révolte.....	157
II. 4 - Conclusion partielle.....	160

PARTIE II : Redéfinition du féminisme africain.....163

CHAPITRE IV- La féminité de Calixthe Beyala dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*.....164

I - Les principales sources du chaos et de l'aliénation de la femme	165
---	-----

I.1- Prostitution : désacralisation de la femme ou cri contre son aliénation.....	166
I.2- Pouvoir, violence et folie de l’homme.....	175
II - Une lutte qui renverse tout tabou.....	187
II.1 - « Retrouver la femme »	187
II.2- « Retrouver la femme et anéantir le chaos »	191
III - La féminité : un féminisme qui renverse les rôles sociaux.....	196
IV - Conclusion partielle.....	202

CHAPITRE V : Le womanisme de Léonora Miano dans *Crépuscule du tourment*.....203

I - Le poids de la société dans la question du genre.....	204
I.1- Des cœurs qui suffoquent.....	205
I.1.1- Madame Mususedi.....	205
I.1.2 - Ixora, la marginalisée.....	209
I.1.2.1 - L’enfant illégitime.....	209
I.1.2.2 - La femme racialisée.....	211
I.1.2.3 - La belle-fille désapprouvée.....	212
I.2 - Prise de conscience et révolte dans <i>Crépuscule du tourment</i>	215
I.3- Le lesbianisme dans <i>Crépuscule du tourment</i>	220
II - La crise identitaire.....	224
II.1 - La crise de l’identité culturelle.....	224
II.2 - La reconstruction d’une identité historico-religieuse.....	227
II.2.1 - Survivance des patronymes Kémites.....	227
II.2.2 - La mission afro-centrique d’Amandla.....	229
II.2.3 - Les cultes ancestraux.....	234
II.3 - Re/construction de l’identité sexuelle.....	238
III - Le womanisme de Miano.....	243
III.1 - L’engagement politique de l’auteure.....	243
III.2 - Autodétermination des personnages de Miano.....	246
IV – Conclusion partielle.....	249

CONCLUSION GÉNÉRALE.....251

BIBLIOGRAPHIE.....260

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le féminisme, bien qu'il soit devenu pertinent aux États-Unis d'Amérique vers le XIXe siècle et plus précisément en juillet 1848 pendant la Convention de Seneca Falls ; ne serait arrivé en Afrique que vers la seconde moitié du XXe siècle.¹ Il est toujours au cœur des débats et suscite en permanence de vives controverses. Face aux mouvements nationalistes qui se répandent sur le continent africain vers les années 1960, ce féminisme n'était pas à cette époque une préoccupation majeure du monde africain. L'analphabétisme, l'absence d'une élite féminine et surtout l'idéologie surutilisée par certains romanciers africains affirmant que « la femme africaine a déjà été libérée » ont ralenti ce mouvement sur ce continent et étouffé les quelques voix de femmes qui s'élevaient à ce moment-là.

En effet, la représentation de la femme noire faite par le père fondateur de la négritude, Léopold Sédar Senghor, a donné l'impression que celle-là était libre et reine en Afrique. Selon Senghor, la femme est une créature idéale, une idole, une mère infallible. Dans son poème *Femme noire, femme nue* il nous montre sa vision de la femme africaine. Pour lui cette mère à l'ombre de laquelle il a grandi est par analogie la terre d'Afrique, la terre promise. Cela peut se comprendre car c'est hors de ce continent qu'il la redécouvre. Cette vision dès lors ne peut être qu'une vision nostalgique. Dans son analyse de la femme senghorienne, Konan Roger Langui affirme qu'avec la représentation de la femme noire faite par Senghor, « le poète passe de l'objectivité à la vénération, c'est-à-dire de la femme ordinaire à la femme mythifiée ».² L'image de la femme présentée par ces écrivains devient donc celle d'une « image-analogie »,³ car la femme est utilisée pour représenter une autre réalité, différente de celle qu'elle vit. Lilyan Kesteloot nomme cette image « la surréalité »⁴, car ces poètes ne chantaient pas la femme africaine en tant que telle mais comme la représentation de l'Afrique. Un fait paraît certain : la représentation de la femme par certains écrivains noirs était biaisée. Pire encore, elle ne prenait pas en compte les difficultés auxquelles la femme était confrontée.

¹ Comme nous le verrons plus loin dans cette recherche, cette idée n'est pas acceptée par toutes les féministes africaines.

² Langui, K.R : « La femme senghorienne entre symbolisme et représentation de l'idéal nègre », *Éthiopiennes n° 91, Littérature, philosophie et art* ; vol. 2, n°91, 2013, pp. 27-41.

³ Défini par Senghor comme un phénomène/un procédé littéraire où « l'objet ne signifie pas ce qu'il représente, mais ce qu'il suggère, ce qu'il crée. L'éléphant est la force, l'araignée la prudence ; les cornes sont la lune et la lune la fécondité. Toute représentation est image, et l'image est non pas signe, mais sens, c'est-à-dire symbole, idéogramme » Senghor, L. S. : « Langage et poésie négro-africaine », *Deuxième biennale de poésie*, Knokke, 1954 : 7-8.

⁴ Kesteloot, L. : *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris : Karthala, 2004 : 99.

La seconde cause de l'arrivée tardive du féminisme en Afrique s'explique par le manque d'éducation des filles. En effet, dans son article *The education of girls and women: Beyond access. The contribution of UNESCO to the fifth African regional conference on women*, Winsome Gordon nous fournit une explication. En ces termes, il affirme :

Une journée de dur labeur et de routine qui commence à l'aube et se termine longtemps après le coucher du soleil ne laisse guère de temps pour l'éducation qui vise à développer et à exploiter les talents des femmes pour l'épanouissement personnel et le développement de la société.⁵

En effet, la femme a le plus souvent été victime d'une discrimination généralisée dans le domaine de l'instruction scolaire sur le continent africain. Dans un premier temps, l'accès à l'éducation moderne était sinon interdit ou rendu très difficile aux filles. Pour des raisons culturelles et parfois économiques, dans certaines sociétés en Afrique, les filles étaient considérées comme un « fardeau » pour leur famille. Leur éducation n'avait donc aucune importance car leur destin était d'être mariées, le plus souvent précocement ou forcément et de s'occuper des tâches ménagères. Les parents étant eux-mêmes des analphabètes contestaient rarement les discriminations socio-culturelles qui empêchaient la scolarisation de ces dernières. La déscolarisation de ces jeunes filles avait généralement pour but de les maintenir dans un statut inférieur à celui de l'homme où elles devaient subvenir aux besoins de ce dernier ou se plier à ses exigences. Ainsi marginalisées, les filles ne pouvaient s'exprimer, ou prendre des décisions qui concernaient leur corps et leurs vies ; elles ne pouvaient participer activement aux prises de décisions de la société ou avoir un rôle en tant que citoyennes libres. Cette dégradation de la position de la femme couplée à une faible scolarisation de cette dernière constitue des facteurs non négligeables de l'implémentation tardive du féminisme en Afrique.

Ce n'est qu'en 1938 que la première école normale d'institutrices a été ouverte au Sénégal. Elle avait un double objectif : « celui de former les premières enseignantes africaines et celui d'éduquer les futures épouses des auxiliaires masculins diplômés des écoles supérieures existantes ». ⁶ Selon Pascale Barthélémy, les raisons qui déterminent la fondation de cet établissement relèvent moins d'un souci de favoriser l'épanouissement des jeunes femmes concernées que de leur inculquer des valeurs et des comportements susceptibles d'ancrer

⁵ UNESCO: *The education of girls and women: Beyond access. The contribution of UNESCO to the fifth African regional conference on women*, coordinated by Winsome Gordon, Dakar, Senegal, 16 -23 November, 1994.

⁶ Barthélémy, P. : « La formation des Africaines à l'école normale d'institutrices de l'AOF de 1938 à 1958 : Instruction ou éducation », *Cahiers d'études Africaines, Ecole des hautes études en sciences sociales*, vol. 43, n° 1-2, 2003, pp. 371-388.

davantage la présence française dans les colonies et de graver, dans l'esprit de la femme, le complexe de son infériorité par rapport à l'homme.⁷ En d'autres termes, le but de la création de cette institution était de créer des ménagères accomplies et de bonnes mères de famille plutôt que mettre l'accent sur l'éducation formelle des femmes. Ayant eu droit à l'accès à l'éducation plus facilement, l'élite masculine africaine s'est émancipée intellectuellement mais pas de sa misogynie. Elle a maintenu la femme au dernier rang sur le plan social, économique, politique et intellectuel. Elle ne lui a pas accordé la possibilité de se libérer du carcan où elle a été enfermée par la société et par la mauvaise interprétation des traditions.

Ainsi, face à un monde absolument masculin, briser le silence devenait pour la femme un impératif et une nécessité. La femme devait écrire pour exiger sa place dans la société. L'acte d'écrire dans un tel contexte délétère était une quête de reconnaissance et une quête identitaire. Au début, quelques écrivaines ont réussi à y forcer leur présence. Parmi les premières Africaines à se placer volontairement en marge de la société grâce à leurs écrits, nous avons entre autres la Camerounaise Marie-Claire Matip qui publie en 1958 *Ngonda* (premier roman africain écrit par une Africaine). Onze ans plus tard, Marie-Claire Matip est suivie par une autre Camerounaise, Thérèse Kuoh Mokoury, qui publie en 1969 son roman intitulé *Rencontres essentielles*. Bessie Amelia Emery Head, écrivaine sud-africaine et auteure de *When rain clouds gather* (1968), *Maru* (1971) et *A question of power* (1973) et l'écrivaine nigériane Flora Nwapa font également partie de ces premières écrivaines. Rangira Gallimore explique la démarche de la femme en ces termes :

L'accès de la femme au domaine littéraire n'est pas cependant une entreprise facile. Quand la femme écrit, elle force son entrée dans un locatif qui lui était préalablement interdit, elle s'élève à un rang supérieur et se place en dehors de la structure sociale qui lui était réservée. Par ce mouvement subversif elle enfreint les règles préétablies par la tradition et la coutume et se marginalise inéluctablement. Pour la femme africaine, écrire c'est se placer volontairement en marge de la société. L'écriture féminine est donc par essence une écriture marginale qui s'effectue en dehors de l'univers muet et silencieux où les normes veulent la maintenir.⁸

Que cette poignée de femmes soit parvenue à prendre la parole et à écrire a été en soi un fait extraordinaire. Mais malheureusement, à l'invisibilité publique s'est succédée, pour celles qui voulaient faire de la littérature leur métier, une invisibilité médiatique, tant cette production artistique était peu mise en avant. En plus, l'absence de la femme ne s'est pas seulement fait

⁷ *Ibid.*

⁸ Gallimore R.B. : *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala, le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone*, Collection critiques littéraires, 1997 : 14-15.

ressentir dans les romans, elle l'était aussi dans les critiques littéraires. Florence Stratton soutient ce point de vue et affirme que « les écrivaines africaines et leurs œuvres ont été rendues invisibles dans la critique littéraire ».⁹ Citant nommément Abdul R. Jan Mohamed ou encore Eustache Palmer, elle déclare que ces auteurs n'ont rien fait pour donner à la femme africaine une place de choix dans leurs critiques. Parlant en particulier du critique Eustache Palmer, elle note que dans son premier ouvrage *An introduction to the African novel*, ce dernier qualifie Flora Nwapa de « romancière mineure ».¹⁰ Dans son deuxième ouvrage *The growth of the African novel*, Eustache Palmer s'abstient tout simplement de parler des femmes. Plus grave encore, ces écrivaines africaines étaient loin d'être en meilleure posture dans les journaux de critique littéraire, affirme Florence Stratton. Même les livres comme *African literature: A critical view* et *twelve African writers* qui ont osé parler des femmes ont attendu leur septième volume avant de publier un article entier sur une écrivaine.

Ces femmes sorties de l'ombre et leurs écrits publiés de plus en plus, l'année 1975¹¹ est choisie comme date de la naissance de la littérature féminine africaine et marque dès lors un événement majeur dans l'évolution de la condition des femmes africaines. C'est par cet acte d'écriture que la femme décide de changer le cours de l'histoire littéraire africaine. C'est par cet acte que l'écrivaine africaine change sa propre condition et celle de ses consœurs. La prise de conscience commence en 1978 par un appel que lance Awa Thiam, écrivaine malienne. Dans son ouvrage *La parole aux négresses*, elle déclare :

Prise, réappropriation ou restitution de la parole ? Longtemps les négresses se sont tues... n'est-il pas temps que les négresses se donnent l'impérieuse tâche de prendre la parole et d'agir?... prendre la parole pour faire date. Prendre la parole pour dire son refus, sa révolte. Rendre la parole agissante. Parole-action. Parole subversive. Agir-agir-agir, en liant la pratique théorique à la pratique pratique....¹²

L'écriture féminine devient ainsi une arme de contestation et de libération. Yvonne Vera déclare à ce sujet que : « Si parler est encore difficile à négocier, alors l'acte d'écrire a créé un espace libre pour la plupart des femmes, beaucoup plus libre que la parole. Il y a moins

⁹ Stratton, F. : *Contemporary African literature and the politics of gender*, London: Routledge, 1994 : 7-8.

¹⁰ Palmer, E. : *An introduction to the African novel*, New York: Africana Pub Corp, 1972: 61.

¹¹ En 1975 la première Conférence mondiale sur les femmes a eu lieu au Mexique du 19 juin au 2 juillet. Cette année a ensuite été désignée par l'Organisation des Nations Unies comme « l'année internationale de la femme ». Plus tard en 1977, les Nations Unies ont officialisé cette journée et depuis lors, la journée internationale de la femme est célébrée tous les 8 mars. Cette célébration annuelle est une occasion de faire le bilan sur les luttes et les réalisations passées et, surtout, de préparer l'avenir et les opportunités des futures générations de femmes.

¹² Thiam, A. : *La parole aux négresses*, Paris : NEA, 1979 : 17.

d'interruption, moins de réaction immédiate et de choc ». ¹³ Ces femmes utilisent désormais leurs romans comme une arme dans la lutte pour leur libération. Et se faisant, elles deviennent des porte-paroles de leurs sœurs qui ne sont pas capables de s'exprimer par écrit, des éveilleurs de conscience, des catalyseurs du changement. C'est à partir de la triple perceptive en tant que femmes, en tant que citoyennes d'un État du Tiers-Monde et en tant qu'écrivaines que ces femmes africaines s'engagent dans une voie littéraire. ¹⁴

Ceci dit, elles cherchent à rendre possible le changement là même où les hommes ont tout essayé en vain. Elles se positionnent pour des changements positifs et leurs œuvres aident à transformer la réalité dans laquelle elles vivent. De la femme passive et silencieuse, la femme africaine devient une active participante tant sur le plan social que politique et économique. Par le biais de leurs ouvrages, les écrivaines africaines, parmi lesquelles Ken Bugul, Léonora Miano et Calixthe Beyala, se proposent d'élaborer une nouvelle vision de la femme et de la société africaine en général. Mais comment implémenter cette nouvelle vision de la femme dans un contexte où le simple fait de mentionner le mot « féminisme » signifie défier l'hégémonie masculine et est synonyme de l'anti-culture et l'anti-tradition ? Comment la femme africaine peut-elle s'épanouir sans remettre en question les traditions et cultures mêmes qui entravent sa liberté ? Comment peut-elle s'émanciper sans être qualifiée de « folle » ? Comment redéfinir le féminisme à travers la folie et la crise identitaire ? Cette thèse se fixe comme objectif de répondre à ces questions par une analyse des représentations littéraires de ces problématiques par les trois auteures choisis. Les ouvrages de Ken Bugul (*Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable, La folie et la mort*), celui de Calixthe Bayala (*C'est le soleil qui m'a brûlée*) et de Léonora Miano (*Crépuscule du tourment I*) ont été choisis à cet effet. Il sera question d'étudier le mécanisme par lequel ces auteures présentent les concepts de l'identité, de la folie et du féminisme dans leurs œuvres et ce que signifient folie et crise identitaire pour elles.

¹³ "If speaking is still difficult to negotiate, then writing has created free space for most women, much freer than speech. There is less interruption, less immediate and shocked reaction" (Vera, Y. 1999: 3, ma traduction).

¹⁴ Herzberger-Fofana P. : *Littérature féminine francophone d'Afrique Noire – suivi d'un dictionnaire des romancières*, Paris : L'Harmattan 2000 : 24.

1- Choix des auteures et de leurs œuvres

La raison du choix de ces différents romans et auteures réside entre autres dans la variété des perspectives qu'ils offrent en ce qui concerne le féminisme en Afrique. À cet effet, nous donnons raison à Aminata Sow Fall qui affirme qu'« il peut être hasardeux de développer un discours généralisateur sur la femme africaine ».¹⁵ Autrement dit, on peut argumenter qu'une seule écrivaine n'est pas représentative de la majorité. Les romans écrits par une seule auteure ne peuvent entièrement refléter les réalités de l'Afrique et les réalités vécues par toutes les femmes du continent. C'est dans cette perspective que nous avons choisi les œuvres de Ken Bugul, de Calixthe Beyala et de Léonora Miano tout en sachant que même la production littéraire de ces trois auteures ne représente qu'une perspective incomplète sur la réalité plurielle vécue par les femmes africaines.

1.1 - Ken Bugul

Notre intérêt pour Ken Bugul réside dans la relation étroite entre sa réalité vécue et ses écrits. Née en 1947 dans le Ndoucoumane au Sénégal, Mariétou Mbaye Bileoma opte pour le pseudonyme de Ken Bugul qui signifie en wolof « personne n'en veut ». Lorsqu'elle est âgée de 5 ans, sa mère l'abandonne. Elle se retrouve seule avec son père polygame, aveugle et âgé de 85 ans. Cet abandon crée une division profonde en elle et provoque des troubles qu'elle rapporte comme étant à l'origine de son besoin d'écrire. Elle fait allusion à ce profond déchirement dans plusieurs de ses romans. Après quelques années à l'école primaire dans son village, Mariétou Mbaye entreprend ses études secondaires au lycée Malick Sy de Thiès et réussit brillamment son entrée à l'Université de Dakar où elle passe une année et obtient une bourse d'études pour la Belgique en 1971. La découverte de l'école occidentale par Bugul dès son bas âge est une autre expérience : une ouverture sur le monde occidental qui provoque une nouvelle division en elle, car elle prend conscience du décalage qui existe entre elle et les membres de sa famille qui n'ont pas eu accès à l'éducation comme elle.

Lorsqu'elle écrit son tout premier ouvrage en 1984, elle y déplore cette déstabilisation. Elle y explore les conséquences du fait d'apprendre l'histoire stéréotypée de « ses ancêtres les Gaulois », cette histoire qui lui a donné un goût prononcé pour l'Europe et le rêve illusoire de

¹⁵ Sow Fall, A. : « Femme africaine : Quand la lumière jaillit de l'ombre », *Lingua romana. A Journal of French, Italian and Romanian culture*, vol. 4, n° 1, 2005.

l'Occident. Plus tard, la découverte réelle de cet Occident est une découverte de nouvelles idéologies, des réflexions sur les libertés, des espaces culturels et de l'art moderne mais également de la drogue et de l'alcool, du racisme, de l'exclusion, et de la prostitution. Elle retrace cette période de troubles et de chaos intérieurs dans *Le baobab fou*.

À la suite de son aliénation en Occident, Ken Bugul ressent le besoin de retrouver ses origines. Elle retourne donc au Sénégal. Cependant, c'est une autre expérience douloureuse et déchirante qui l'y attend. Son voyage en Occident est perçu comme un échec dans son village, car elle en revient financièrement démunie, célibataire et en mauvais état sur le plan psychologique. C'est en devenant la 28^{ème} épouse d'un Serigne¹⁶ érudit, en prenant part à la polygamie traditionnelle qu'elle renoue avec ses origines, qu'elle retrouve une place dans la société et se réapproprie un statut de femme respectée. Cette expérience positive de la polygamie, elle la raconte dans son roman intitulé *Riwan ou le chemin de sable* publié en 1999. C'est un roman qui a remporté le Grand Prix Littéraire d'Afrique Noire et a fait l'objet de débats, car il a bousculé les idées reçues de l'Occident sur la polygamie, les idées faites sur les conditions des coépouses et sur la possibilité d'une alliance sereine entre traditions africaines et modernité.

De 1986 à 1993, Ken Bugul est fonctionnaire internationale. Successivement basée à Nairobi, Brazzaville et Lomé comme chargée de programmes dans la région Afrique d'une organisation non gouvernementale internationale, elle s'occupe de programmes et projets de planification familiale. Depuis 1994, elle se consacre principalement à ses activités d'écrivain parallèlement à son rôle d'animatrice d'ateliers d'écriture. Elle travaille également à la promotion d'œuvres culturelles, d'objets d'art et d'artisanat. Outre les ouvrages cités plus haut, nous retrouvons parmi les publications de Ken Bugul *Cendres et braises* (1994), *La folie et la mort* (2000), *De l'autre côté du regard* (2003), *Rue Félix-Faure* (2005), *La pièce d'or* (2006), *Mes hommes à moi* (2008), *Aller et retour* (2014) et *Cacophonie* (2014).

Les douloureuses expériences de Bugul et son travail d'écriture régulièrement loué l'ont menée sur la voie de l'acceptation et de l'apaisement. En ces termes, elle déclare : « La vie, c'est une bonne dose de folie et beaucoup d'humilité... La folie n'est pas négative. Elle permet de se

¹⁶ Le titre de Serigne en Wolof est équivalent au Cheikh arabe, c'est à dire Guide Spirituel et / ou maître coranique. Le Serigne est un sage considéré dans la confrérie Mouride comme un guérisseur, un prophète, un saint, bref un homme qui bénéficie d'une haute estime à cause du caractère sacré que les gens accordent à leurs relations avec lui.

libérer. L'humilité est essentielle. Être humble, c'est être attentif au monde, à ce qui nous entoure. Et garder tous ses sens en éveil ». ¹⁷

Ken Bugul va des revendications personnelles à l'engagement social. Elle commence toujours par identifier ses propres maux et sa propre folie avant de mettre en lumière ceux des sociétés africaines. Elle a vécu ce qu'elle écrit. Elle ne cache pas sa folie et son aliénation. Elle les raconte. Basée sur ses propres expériences, elle décrit l'existence de la nouvelle génération d'Africains. Ken Bugul a une approche particulière de la folie. Elle relie la folie à la crise identitaire de l'Afrique postcoloniale et à la multiplicité des identités africaines. Elle pense que les conflits et les crises comportementales sont les conséquences de la difficulté à concilier la multiplicité des identités des Africains. De plus, le choix des titres de ses romans indique l'obsession de cette auteure avec la folie. *Le baobab fou* est comme une séance de traitement psychanalytique qui permet à l'auteure de retrouver son identité culturelle après son aliénation. Dans cet ouvrage, elle raconte son aliénation, sa crise d'identité et son retour au pays. Ayant fait cette cure psychanalytique, l'écrivain invite sa société au même traitement psychanalytique. Avec *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul fait l'apologie de la culture africaine et invite les femmes à s'émanciper à travers leurs traditions. Avec *La folie et la mort*, elle dénonce l'état de dégénérescence de son peuple et propose une solution. Ken Bugul a conçu ces trois œuvres comme une quête d'elle-même et une volonté de sortir les Africains de leur aliénation. C'est en fait un plaidoyer pour un retour aux sources. Qu'il s'agisse d'une écriture personnelle que Ken Bugul qualifie elle-même de « thérapeutique », et dont il est question dans sa trilogie (*Le baobab fou*, *Cendres et braises* et *Riwan ou le chemin de sable*) ou de récit fictif avec *La folie et la mort*, les trois œuvres choisies ici sont des romans d'introspection à la recherche de soi et d'une quête d'appartenance. En plus, elles traduisent les grandes tendances du trajet littéraire de Ken Bugul.

1.2 – Calixthe Beyala

Notre choix pour Calixthe Beyala repose sur le fait que son ouvrage fait part d'un féminisme militant. Née le 26 octobre 1961 à Douala au Cameroun, Beyala est élevée par sa grand-mère maternelle qui l'éduquera à la manière traditionnelle. Lorsqu'elle émigre en France à l'âge de

¹⁷ Bugul citée dans Cans, C. : « Ken Bugul : l'écriture et la vie – Jeune Afrique.com », *JeuneAfrique.com*, 2005. <https://www.jeuneafrique.com/74155/archives-thematique/ken-bugul-l-criture-et-la-vie/> (accédé le 17/11/2019).

17 ans, elle obtient un baccalauréat et continue ses études en gestion et en lettres modernes françaises à l'Université Paris 13 Nord.

En 1987, elle publie son premier roman, *C'est le soleil qui m'a brûlée* ; roman dans lequel elle milite pour une écriture féministe qui brise les tabous. En effet, Beyala présente une société patriarcale caractérisée par une domination masculine dans laquelle les femmes sont considérées comme des objets plutôt que comme des êtres humains. Cela se manifeste dans les relations entre les personnages du roman où les femmes vivent dans une peur permanente due à une menace perpétuelle des hommes. De même, nous assistons à une objectivation du corps de la femme à travers la prostitution. Cette auteure pousse la solidarité entre les femmes à sa limite séparatiste avec un bouleversement total des relations entre les hommes et les femmes. *C'est le soleil qui m'a brûlée*, qui marque le début de la carrière littéraire de Calixthe Beyala, définit déjà le choix et la position féministe de l'auteure. C'est une position qui se fera remarquer tout au long de ses productions littéraires. En effet, la femme reste au centre de son intérêt et se débat contre tout système patriarcal, d'où notre intérêt pour cette auteure.

1.3 – Léonora Miano

Entre Ken Bugul et Calixthe Beyala, nous avons Léonora Miano qui, dans son roman *Crépuscule du tourment I* publié en 2016, dénonce une perte d'archétypes africains au profit de la culture occidentale ; un Occident où l'intégration des Africains est constamment rendue difficile. Elle plaide pour une « Afrique africaine » directement liée à ses racines originelles et aux premières personnes qui ont porté les valeurs, les mythes, les coutumes et les croyances qui auraient dû être à la base de la véritable civilisation africaine. Ce roman est aussi une accusation violente contre des hommes qui ont toujours utilisé les femmes pour leur plaisir et leurs besoins.

Par ailleurs, signalons que Léonora Miano est née en 1973 à Douala au Cameroun. Elle y passe son enfance et son adolescence avant de s'installer en 1991 en France pour étudier la littérature américaine. Dès l'âge de 8 ans, elle se consacre à la poésie. À l'adolescence, elle s'essaie aux romans. À travers son premier chef-d'œuvre *L'intérieur de la nuit* sorti en 2005, elle dénonce les conséquences des guerres civiles en Afrique. Elle parle des tabous d'une société désaxée et de la souffrance des femmes de son pays. Elle nous fait également découvrir les contradictions de l'identité africaine. Ce roman a reçu un très bon accueil par la critique francophone. À lui

seul, il a reçu six prix. Avec la publication de *Habiter la frontière* en 2012, Miano approfondit sa recherche sur les identités frontalières. Elle ne se contente plus d'en faire un thème, mais elle l'incarne dans son écriture faisant d'elle une écriture à la frontière. Dans les deux tomes de son livre *Crépuscule du tourment 1, Melancholy et 2, Héritage*, publié en 2017, Miano déplace la question des frontières vers celle du genre, reprenant sans doute là les thématiques bien connues au nord du continent américain, mais en les transportant dans un espace africain d'où notre intérêt pour cet ouvrage.

Il importe de signaler à ce niveau les raisons pour lesquelles nous avons trois ouvrages pour Ken Bugul et un seul ouvrage respectivement pour Calixthe Beyala et Léonora Miano. Chacun des ouvrages de Bugul sélectionné pour cette recherche présente une forme différente de la folie (*Le baobab fou* par exemple présente la folie comme sagesse et la folie comme acculturation ; *La folie et la mort* nous présente la folie comme une révolte). Donc ces trois ouvrages nous permettent de mieux nous engager avec le concept de la folie sous plusieurs formes dans la littérature africaine. Avec *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Beyala, il s'agit de la féminité de l'auteure ; qui se retrouve par ailleurs dans le reste de sa production littéraire. Quant au *Crépuscule du tourment*, ce roman est très riche et à lui seul comporte tous sous-thèmes que nous voulions aborder dans cette recherche : culturel, historique, religieux et sexuel.

En outre, le choix de ces ouvrages avait également pour objectif de montrer l'évolution du féminisme africain depuis les années 1980, une période des désillusions politiques jusqu'aux années 2016 où le féminisme africain inclut désormais la diaspora.

2 - État de la question

De nombreuses études ont été consacrées aux œuvres des auteurs de notre corpus, ceux de Ken Bugul et de Calixthe Beyala en particulier. Aux articles de journaux ou de revues académiques, s'ajoutent des travaux académiques tels que des mémoires de master et des thèses de doctorat. Il existe également des ouvrages collectifs sur leurs œuvres romanesques. Nous retrouvons par exemple des études d'ordre thématique, psychanalytique, sociologique, stylistique, linguistique et même interdisciplinaire. Nous avons choisi de revenir d'une façon particulière sur quelques-unes de ces études sur lesquelles notre recherche pourra se baser.

2.1- *Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable et La folie et la mort*

Avec sa thèse de doctorat¹⁸, Michel Man s'appuie sur la théorie postcoloniale pour analyser les liens entre les conflits dans l'Afrique postcoloniale et la folie, et entre la crise identitaire des peuples de l'Afrique postcoloniale et la folie. En effet, cette thèse apporte quelque éclairage sur le thème de la folie dans les romans de Ken Bugul, notamment lorsqu'elle décrypte les attributs du fou, et montre clairement sa place dans le contexte des romans. Cette recherche sera d'un grand atout dans notre analyse des deux romans *Le baobab fou* et *La folie et la mort* dans la mesure où elle nous aidera dans l'exploitation des différentes sortes de la figure de la folie.

Immaculada Diaz¹⁹ étudie la configuration du champ littéraire africain et examine la position qu'y occupe Ken Bugul en tant qu'écrivaine. Comme beaucoup de critiques qui établissent une similitude entre les romans de Ken Bugul et le vécu de cette auteure, elle interroge les trois premiers romans de Bugul en relation avec le parcours de l'auteure. Selon elle, les premiers ouvrages de Bugul doivent être étudiés dans leur contexte de production. Ainsi faisant, elle oriente la lecture des romans de Bugul dans une perspective sociologique. Les recherches d'Immaculada Diaz nous permettront de réévaluer le discours critique des œuvres de Bugul, car, selon elle, la position tolérante de Ken Bugul vis-à-vis de la polygamie est en contradiction avec l'assimilation de l'auteure au féminisme occidental.

Avec sa thèse de doctorat,²⁰ Kaiju Harinen s'intéresse quant à lui aux écrits semi-autobiographiques de Calixthe Beyala et à ceux de Ken Bugul. Selon lui, les romans de Beyala et Bugul montrent à quel point l'image de la femme noire et l'image de l'auteur africain reposent souvent sur des stéréotypes érotisés et sur des oppositions patriarcales binaires. Bien que notre recherche ne porte pas sur la stylistique de ces auteurs, nous nous en servons pour démontrer comment ces auteures se servent de l'écriture pour se révolter contre les systèmes préétablis. Nous analyserons en outre comment la folie vécue par ces femmes peut devenir une forme de révolte et les aider à redéfinir leur position dans la société sans s'attaquer aux hommes. Nous

¹⁸ « La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans *Le baobab fou* et *La folie et la mort* de Ken Bugul », University of Missouri-Columbia, 2007.

¹⁹ Díaz I. N. : « Une lecture à rebrousse-temps de l'oeuvre de Ken Bugul : critique féministe, critique africaniste », *Journal Études françaises*, vol. 37, no. 2, 2001, pp. 115-131, DOI <https://doi.org/10.7202/009011ar>CopiedAn error

²⁰ « <Défaire> la femme africaine : intersectionnalité performative dans les œuvres semi-autobiographiques de Calixthe Beyala et de Ken Bugul », Finlande, Université de Turku, 2018.

baserons cependant cet aspect de notre étude sur les recherches de Nathalie Etoke²¹ pour montrer comment le corps devient un instrument qui permet à la femme d'exprimer sa liberté dans l'œuvre de Calixthe Beyala.

Odile Cazenave insiste sur la dimension féministe et politique du *Baobab fou* et déclare que « Ken Bugul est la première à poser directement des questions sur la vie d'une femme, une femme noire comme elle se désigne de façon récurrente. Avec elle, commence une prise de conscience de l'identité de la femme africaine selon sa race mais aussi de son sexe ». ²² Cazenave analyse la prostitution dans *Le baobab fou* comme un nouveau style de vie. Nous fonderons nos recherches sur ses analyses et examinerons la prostitution à la fois comme une perte d'identité et comme une réappropriation du corps de la femme.

Madeleine Borgomano²³ s'intéresse au caractère symbolique du titre et au choix de l'arbre comme figure centrale du roman. Elle constate que le terme baobab est monosémique et a une connotation spécifique. Elle nous propose ensuite une interprétation symbolique du baobab dans laquelle elle établit une comparaison entre l'héroïne et l'arbre, entre l'acharnement du baobab à s'enraciner dans le sol aride et la volonté de Ken de s'accrocher à un Occident qui la rejette. Rangira Béatrice Gallimore qui analyse également le côté mythique du *Baobab fou*, affirme que

Par sa forme, sa nature et ses différentes parties, cet arbre est un symbole de vie et de mort, du réel et de l'irréel, du monde visible et invisible. De par sa verticalité, l'arbre oscille entre la terre et le ciel, et du fait de ses racines, il appartient à un autre temps, à un passé lointain : celui des origines.²⁴

Bien que notre recherche ne porte pas uniquement sur l'étude du baobab, c'est surtout son côté mythique qui nous intéresse puisque nous nous y référerons pour montrer pourquoi Bugul prône un féminisme africain basé sur les traditions africaines. Ce faisant, les conséquences d'une culture occidentale et d'une modernité mal assimilées seront également analysées.

²¹ Etoke, N. : « Mariama Barry, Ken Bugul, Calixthe Beyala, and the Politics of Female Homoeroticism in Sub-Saharan Francophone African Literature », *Research in African Literatures*, vol. 40, no. 2 (Summer, 2009), pp. 173-189. <https://www.jstor.org/stable/40468122> (accédé 08/08/202019).

²² Cazenave, O. : *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996 : 305.

²³ Avec son ouvrage *Voix et visages des femmes dans les livres écrits par les femmes en Afrique Francophone*, Abidjan : Ceda, 1989.

²⁴ Gallimore, R.B. : *Ibid*, 243.

Shirin Edwin²⁵ explore la dimension islamique du *Baobab fou* pour démontrer que la crise identitaire vécue par la narratrice n'est pas seulement celle d'une Africaine mais celle d'une Africaine musulmane en particulier. Elle se demande si Ken Bugul en tant que musulmane africaine peut créer un espace véritablement multiculturel où ses différences culturelles et spirituelles ne sont pas ignorées voire interdites mais autorisées à coexister à travers la négociation et le dialogue. Non seulement notre recherche apportera des réponses à sa question, car nous démontrerons que Ken n'est pas capable de créer un espace multiculturel où deux identités différentes peuvent coexister, mais nous irons plus loin pour prouver que l'expérience de Ken de l'Occident dans *Le baobab fou* représente celle d'une Africaine qui a d'abord été aliénée par de fausses idéologies apprises à l'école coloniale française et plus tard par des systèmes tels que le modernisme et le capitalisme.

Dans ses travaux de recherche²⁶, Eimma Chebinou présente une étude comparative sur *Le baobab fou* et deux autres romans et cherche à savoir comment les relations interraciales construisent/déconstruisent le concept d'identité entrelacée. Thierno Boubacar Barry se propose également d'étudier la notion d'altérité dans les romans d'André Brink et Ken Bugul dans *L'individuation, une propédeutique de l'altérité dans l'écriture romanesque d'André Brink et de Ken Bugul*. Il estime que, dans les œuvres de ces deux écrivains, les personnages évoluent dans des atmosphères où les idéologies définissent les affiliations et régissent les relations malgré le fait que leurs protagonistes s'imprègnent de l'esprit d'ouverture et de dialogue.

2.2 – *C'est le soleil qui m'a brûlée*

Vanamo Kuosmanen vise à présenter les moyens littéraires (contenu, style et vocabulaire) par lesquels Beyala illustre la liberté des femmes. Dans son article « Le mythe du Minotaure et son appropriation dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe Beyala », il explore comment la liberté de la femme se manifeste dans les livres de l'auteure et comment elle traite le thème de la liberté. D'après ses découvertes, il estime que d'une part, la sexualité, la maternité et l'obéissance peuvent être des obstacles à la liberté des femmes en raison des limitations que

²⁵ Dans « African muslim communities in Diaspora: The quest for a muslim space in Ken Bugul's *Le baobab fou* », *Research in African literatures*; Bloomington, vol. 35, no. 4, 2004, pp. 75-90.

²⁶ « Identité féminine et amour interculturel dans Shérazade : 17 ans, Brune, Frisée, Les yeux verts de Leila Sebbar, Mon Examen de Blanc de Jacqueline Manicom et *Le baobab fou* de Ken Bugul », *University of South Florida*, 2015.

leur famille et la société leur imposent. D'un autre côté, ces mêmes facteurs peuvent libérer les femmes parce qu'elles ont la possibilité de les utiliser comme des instruments de pouvoir sur l'homme. Il suggère également qu'il existe de nombreuses contradictions et différents personnages des stéréotypes présents dans le roman et soutient en fin de compte que l'objectif de Beyala est d'amener le lecteur à penser différemment et à remettre en question les normes et les habitudes des sociétés africaines.

Emmanuel Tchhoffogeu²⁷ se propose de découvrir comment et pourquoi un auteur peut s'inspirer de mythes étrangers à la société africaine pour changer les normes socioculturelles établies depuis des siècles. Selon ses constatations, dans l'effervescence de la lutte féministe des années 1970 en Europe et aux États-Unis en particulier, les écrivaines africaines ont cherché des supports symboliques qui légitiment/justifient et qui donneraient à leurs discours un sens à la hauteur des grandes luttes contemporaines. Il déclare : « Dans cette noble entreprise, visant à rétablir des valeurs occultées par les égoïsmes masculins, les mythes assument une fonction de recadrage pugnace, notamment la fonction cathartique liée à la moralité de la légende ».²⁸

À propos des critiques sur Calixthe Beyala, avec « *Une approche sociocritique : C'est le soleil qui m'a brûlée* » Carly Whitmore propose de révéler les liens qui existent entre les structures sociales dans l'œuvre littéraire de Calixthe Beyala *C'est le soleil qui m'a brûlée* et le contexte historique dans lequel cette littérature s'enracine. Ses conclusions sont que ce roman reflète les valeurs, les idéologies et les normes de la société culturelle et sociale de l'auteure. Jean Soumahoro Zoh²⁹ quant à lui affirme que les romans de cette auteure se caractérisent par la présence de la spécificité du langage féminin et d'une certaine liberté d'écriture. Selon lui, cela représente la recherche d'une nouvelle image littéraire de la femme et d'un langage du corps.

Dans son article « *Les ruses et les jeux de l'énonciation dans la fiction de Calixthe Beyala* », Clémentine Mansiartims Nzimbu, à travers une interprétation sémantique, tente d'élucider les non-dits dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* et de prouver que le « je-narrateur » pourrait être une allégorie d'une conscience collective. Selon elle, les thèmes développés dans les romans de Beyala visent à dépasser le cadre limité d'une seule personne pour parler de la condition

²⁷ Avec « Le mythe du Minotaure et son appropriation dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe Beyala », *Inter francophonies*, Université de Buéa, Cameroun, no. 5, 2012.

²⁸ *Ibid*, 19.

²⁹ Zoh, S. : « L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala et la problématique d'une écriture africaine au féminin », Côte d'Ivoire : Université de Bouaké, 2009.

humaine. En d'autres termes, Beyala se regarde elle-même et une société particulière dans le miroir de ses romans.

Caitan Shirley Moutien examine deux thèmes, ceux de la tradition et de la modernité dans les romans de Calixthe Beyala. En fait, avec son mémoire intitulé *Tradition et modernité dans C'est le soleil qui m'a brûlée (1987), Assèze, l'Africaine (1994) et Femme nue, femme noire (2003) de Calixthe Beyala*, elle se propose de répondre à ces questions : qu'est-ce que la tradition et la modernité selon Beyala ? Comment Beyala examine-t-elle ces deux thèmes dans les romans choisis ? Quelles solutions propose-t-elle aux femmes, d'une part, pour se libérer du joug de la tradition et de la domination masculine, et d'autre part, pour reconquérir leur liberté ? Selon ses conclusions, les traditions africaines, qui sont l'héritage culturel légué par les ancêtres aux jeunes, sont des obstacles pour le développement des femmes. La modernité, quant à elle, est comprise comme innovation, révolution, changement, apports de la civilisation occidentale qui aident la femme africaine à s'affranchir non seulement de ces coutumes négatives, archaïques et régressives, mais aussi de la domination masculine et ouvre la voie à leur développement, la reconquête de leur moi intérieur et de leur liberté.

Bien que cette thèse ne se concentre pas sur la sémantique, ni sur le pourquoi et le comment Calixthe Beyala utilise le mythe comme c'est le cas avec Clémentine Mansiartims Nzimbu, Vanamo Kuosmanen et Emmanuel Tchhoffogueu, nous utiliserons néanmoins certains résultats de Caitan Shirley pour analyser le féminisme de Calixthe Beyala. Nous irons au-delà de ses conclusions pour démontrer que le féminisme que propose Beyala a des limites. En fait, l'originalité de notre démarche réside dans un déplacement par rapport à la vision classique, car une société équilibrée et développée ne peut exister s'il y a un renversement total des rôles entre les hommes et les femmes ou vice-versa. Nous avancerons l'argument selon lequel les personnages féminins de Beyala ne peuvent s'émanciper pleinement et leur société se développer et être équilibrée que s'il y a complémentarité entre elles et les personnages masculins.

2.3 – *Crépuscule du tourment : Melancholy*

Les ouvrages de Léonora Miano sont relativement peu étudiés dans le monde universitaire. Parmi les thèmes privilégiés figurent notamment la traite transatlantique, la frontière et sa symbolique, les conflits armés ainsi que la mémoire et le malaise identitaire.

Dans « Le malaise identitaire dans les romans de Ken Bugul, Léonora Miano et Abla Farhoud », Élodie Tang saisit les textes de ces écrivaines dans leurs contextes d'émergence et montre comment leurs dispositions, leurs positions et leurs prises de position tracent une trajectoire ancrée dans le malaise identitaire de leurs héroïnes. Nous n'étudions aucun des romans de Miano qu'analyse Tang dans ses recherches. Par ailleurs, elle aborde une analyse esthétique et stylistique plutôt qu'une étude des personnages, comme nous nous proposons de faire. Certains aspects comme la crise sexuelle identitaire et la condition de la femme sont abordés, mais Tang ne fait ni une étude féministe ni une étude womaniste.

Sylvie Laurent étudie l'héritage du continent africain aux Noirs ayant migré vers l'Occident dans « *Le tiers-espace de Léonora Miano romancière afropéenne* ». Elle révèle par ailleurs que les romans de Léonora Miano sont, avec une acuité particulière, des exemples du thème d'une esthétique noire partagée entre les continents africain, américain et européen. Basant ses recherches sur les romans suivants : *Ces âmes chagrines*, *Tels des astres éteints* et *Blues pour Elise*, elle affirme également que cette romancière est plus influencée par la littérature de l'Amérique noire que par celle de l'Afrique et qu'elle semble en effet comprendre le désir d'un retour en Afrique noire en quête d'identité.

Nous avons trouvé peu de littérature existante sur le roman *Crépuscule du tourment I*. En fait, ce roman n'a fait l'objet d'études académiques que dans la recherche de Vanessa Aurelie Ndi Etondi. Dans sa thèse de doctorat : « *Représentations de la femme africana dans le cycle de l'ombre et la lumière de Léonora Miano* », Ndi Etondi s'intéresse à l'image des femmes noires dans les romans au cadre spatiotemporel africain de Léonora Miano. Se basant sur les théories de l'africana womanisme et le beauvoirisme, elle analyse les différents aspects qui pourraient permettre de qualifier les héroïnes de Miano de womanistes existentialistes en Afrique francophone. Parmi les cinq ouvrages qu'étudie Aurelie Ndi Etondi, nous ne nous intéressons qu'à un seul, *Crépuscule du tourment I*. Notre analyse de cet ouvrage s'intéresse aux différentes crises que traversent les héroïnes de Miano, notamment la crise d'identité culturelle, historico-spirituelle et sexuelle. Sans pour autant qualifier la quête pour l'émancipation de ces personnages d'africana de womanisme, ce travail constituera un dépassement des recherches de Ndi Etondi dans ce sens où nous classerons leur quête dans le womanisme et démontrerons qu'étant donné que le continent africain tel que présenté dans la littérature féminine africaine, est au carrefour de plusieurs cultures, il conviendrait non seulement à la femme africaine, mais à toutes les femmes noires en général de s'émanciper tout en restant profondément enracinées dans leurs valeurs, leurs mythes et leurs coutumes. Ceci dit, l'amélioration de la condition des

personnages féminins ne se focalise pas seulement sur l’Afrique francophone mais peut s’entendre sur toute l’Afrique et bien au-delà du continent. Par conséquent, notre recherche dans ce domaine constitue une nouvelle contribution qui mettra en lumière, à travers une étude des représentations littéraires des problématiques posées plus haut, les raisons pour lesquelles la coexistence entre les personnages sans distinction de couleur ou de sexe doit se faire de manière pacifique. Nous verrons par exemple comment les héroïnes de Miano gagneraient à s’approprier chaque aspect de toutes les cultures dont elles sont des héritières, afin de se recréer une nouvelle identité et de former une nouvelle génération où la tolérance prévaudra.

Sommairement, retenons que bien que les romans de Ken Bugul et Calixthe Beyala aient fait l’objet d’une attention considérable dans le domaine de la littérature francophone et des études sur le tiers monde lors de leur première publication, et aient continué, à travers leurs écrits, à maintenir une présence importante dans ce domaine, peu de recherches ont été consacrées à l’ouvrage de Miano sous la dimension des concepts du féminisme africain, de la crise identitaire et de la folie.

3 - Considérations méthodologiques

Les recherches pour cette thèse se sont faites selon deux axes. Le premier est une analyse textuelle de matériaux sélectionnés concernant les romans de Ken Bugul, Calixthe Beyala et Léonora Miano ; c’est-à-dire les cinq romans qui ont été choisis pour cette thèse. Le deuxième concerne les lectures critiques et les publications les plus pertinentes qui ont été produites concernant les écrits de ces auteures, y compris les entretiens avec elles.

Analyse textuelle

Alan McKee soutient que « lorsque nous effectuons une analyse textuelle sur un texte, nous faisons une supposition éclairée sur certaines des interprétations les plus probables qui pourraient être faites d’un texte ». ³⁰ En fait, les textes sont susceptibles d’avoir diverses interprétations : celle(s) que l’écrivain attend des lecteurs et celle(s) réellement construite(s) par le(s) lecteur(s).

³⁰ McKee, A. : *Textual Analysis : a Beginner's Guide*. London: Sage Publications, 2003.

L'analyse textuelle a été identifiée comme la méthodologie principale de cette recherche, car elle est susceptible de donner une interprétation plus productive du matériel et d'obtenir une connaissance approfondie de nos questions de recherche. Elle sera utilisée pour regarder de près des aspects des romans tels que le lexique, la linguistique, la thématique, le langage, les formes de narration, la caractérisation stylistique, afin d'analyser les différentes manières dont les questions féministes ou les questions relatives aux femmes sont représentées. Ainsi, grâce à une analyse textuelle menée sur les romans de notre étude, trois thèmes différents ont été identifiés, à savoir le thème de la folie, celui de l'identité culturelle et celui du féminisme et c'est dans cette optique que ce travail sera divisé en cinq principaux chapitres.

4 - Étapes et délimitations du travail

Le premier chapitre porte sur l'approche théorique du féminisme, de la crise identitaire et de la folie. Ici, nous analysons brièvement les circonstances dans lesquelles le féminisme est devenu pertinent en Europe, les raisons pour lesquelles la plupart des écrivaines africaines rejettent le féminisme occidental et recherchent des concepts qui correspondent mieux au contexte africain. Nous montrons en quoi ce féminisme africain diffère du féminisme occidental. En ce qui concerne les notions de l'identité culturelle et de la folie, nous analysons leurs pertinences dans les récits des écrivaines africaines, ainsi que pour quelles raisons ces dernières font recours à ces concepts pour chercher à se libérer de l'oppression masculine et pour mieux s'émanciper.

Le deuxième chapitre de notre recherche est une analyse du roman *Le baobab fou*. Nous démontrons ici qu'il existe deux catégories de folie. La première est considérée comme une forme de sagesse. Dans ce cas, le fou est considéré par la population comme un prophète et un divin. La deuxième est l'aliénation ; la personne considérée comme une folle dans ce cadre a perdu son identité culturelle. Nous soutenons ici que la perte de cette identité est la conséquence d'une culture occidentale mal assimilée. L'Europe, qualifiée de « terre promise » dans ce roman, n'offre qu'un choc, une confusion et un désenchantement chez la narratrice lorsqu'elle s'y rend pour poursuivre ses études. Ses mille et une expériences lui montrent que les connaissances reçues sur les pays occidentaux dès sa tendre enfance n'étaient que des illusions. En conséquence, elle se retrouve dans la prostitution, la drogue et une perte de soi. Ce n'est que le retour à ses traditions qui lui permet de se désaliéner et de se redéfinir en tant que femme.

De plus, nous analysons ici comment l'éducation reçue dans les écoles africaines pousse les jeunes Africains à accepter l'Occident comme point de référence et de repère.

Le troisième chapitre quant à lui porte sur *Riwan ou le chemin de sable* et *La folie et la mort*. Ces deux romans sont une suite du *Baobab fou*. Avec *Riwan ou le chemin du sable*, nous analyserons les raisons présentées par l'auteure pour soutenir les institutions traditionnelles telles que la polygamie et les mariages des mineurs. Par le billet de son mariage dans un foyer polygamique, Ken, qui était aliénée dans *Le baobab fou*, est apaisée et trouve le moyen de se réconcilier avec elle-même et de reconstruire son identité. Nous verrons également à quel point, armée d'une écriture chaleureuse et directe, Ken Bugul s'oppose et critique le féminisme occidental.

Avec *La folie et la mort*, nous analysons la folie au sein de la société africaine en général. Nous expliquons par quel mécanisme cette société est saisie par la folie. Ici, nous analysons la folie selon les aspects suivants : la folie en tant que crise sociale et en tant que crise politique. Nous essayons de comprendre le message que l'auteure transmet à l'Afrique en général à travers la notion de folie et les moyens de sortir de ce mal.

Dans le quatrième chapitre qui porte sur l'analyse de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, nous montrons comment Beyala expose les milieux où l'autonomie et la liberté féminines sont effacées et entravées par les normes socioculturelles et comment les femmes se battent pour leur liberté. Pour ce faire, nous analysons l'objectivation des personnages dans cet ouvrage, leur révolte contre le mépris des hommes ; le rejet du patriarcat par ces femmes, la réappropriation d'elles-mêmes et de leur corps et en dernier lieu la limitation du féminisme de Calixthe Beyala.

Le dernier chapitre de cette thèse porte sur l'analyse de *Crépuscule du tourment I*. Tout comme le titre de ce roman constitue un élément indicateur quant aux tourments et au statut de la femme dans son milieu, nous montrons dans ce chapitre comment l'auteure parvient à transformer ses héroïnes si opprimées en femmes fortes. Nous montrons également que son womanisme consiste à souligner les aliénations subies non seulement par les femmes africaines, mais par les femmes noires en général. C'est ainsi que nous analysons l'écho de vies tourmentées de ces femmes, leurs crises qui se lisent tant sur le plan sexuel que religieux et culturel, ainsi que les différentes techniques d'écriture dont se sert Miano pour les exprimer. Nous insistons également sur le fait que sa narratrice dénonce une perte d'archétypes africains au profit de l'Occident et préconise un retour aux sources traditionnelles.

CHAPITRE I. Approche théorique de la folie, de l'identité culturelle et du féminisme

Les théories centrales qui alimentent cette recherche sont celles de Valérie Orlando avec l'ouvrage : *Of suffocated hearts and tortured souls. Seeking subjecthood through madness in francophone women's writing of Africa and the Caribbean*, celles de Stuart Hall et Jonathan Friedman avec *Modernity and its futures: Understanding modern societies* et *Cultural identity and global process* dont l'une complète l'autre. S'ajoutent enfin celles de Goredema Ruvimbo avec son article *African feminism: African women's struggle for identity*. Pourtant, avant d'arriver à la théorie de Valérie Orlando en ce qui concerne le féminisme, il est nécessaire de donner un bref survol de l'évolution de la conception de la folie, puis de celle de l'identité culturelle.

I- Analyse théorique de la folie

Qu'elle soit qualifiée de maladie, de sacré ou de raison, les procédés pour définir la folie se heurtent à l'abstrait et à la multitude de ses formes. Néanmoins, malgré ces difficultés, certains auteurs ont tenté de la cerner, de la décrire et de la classer. La psychiatrie par exemple la considère comme une pathologie. D'autres, dont parmi lesquels l'antipsychiatrie, rejette cette vision médicalisée, tandis que certains l'utilisent comme une balise, comme une métaphore, comme un moyen d'extérioriser les maux socio-culturels. Faisant un commentaire à propos de l'ouvrage *La folie* de Roland Jaccard, Henri-Charles Tauxe exprime bien la difficulté à saisir celle-ci :

Sujet aujourd'hui fort à la mode, la folie est aussi à l'origine d'un nombre incroyable d'ambiguïtés et de confusions. Réalité maudite, refoulée, maladie à soigner pour les uns, elle apparaît aux autres comme un mystère redoutable et fascinant, un gouffre au fond duquel tourbillonne ce qui serait la vérité nocturne de l'homme.³¹

³¹ Tauxe, H.C. : « Un ouvrage sur la folie », *24 Heures*, 1979 : 25.

I.1 - La folie comme une pathologie

Le philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel qualifie la folie de maladie du corps et de l'esprit bien qu'il ne précise pas les origines et causes de cette dernière chez un individu. Il la présente comme un état de retrait social d'un environnement aliénant, qui fait partie intégrante de sa description globale de la trajectoire de la pensée humaine.³² Il affirme dans ces circonstances que la folie est à bien des égards le miroir inversé de la conscience développée, incorporant les structures de la rationalité dans une construction différente de la relation entre le moi et son monde.³³ Autrement dit, il s'agit de la folie caractérisée par une perte de contact avec la réalité. Andrew Scull dans la même lignée pense que la folie est une maladie du cerveau ; ses origines résident dans des perturbations des éléments chimiques où baignent nos cellules cérébrales, dans des défauts de notre dotation héréditaire ou dans un mystérieux mélange des deux.³⁴ Jean-Marie Fritz rejoint ces deux auteurs et définit la folie comme un « excès d'humeurs peccantes dans le cerveau ».³⁵

À partir de ces définitions, nous pouvons déduire que le fou est donc une personne qui se comporte d'une manière différente, et peut être déraisonnable ; une personne qui a perdu toute raison et qui agit contrairement aux règles de la société. Plus loin dans *Le Micro Robert* nous lisons encore que le fou est « une personne atteinte de trouble mental, un dérangé, un anormal, un déséquilibré, un aliéné... »³⁶. La remarque qui peut être faite à ce niveau est celle de noter qu'il existe divers termes pour nommer la folie : elle est désignée par les termes de maladie mentale ou psychique, de trouble mental, de désordre psychique, d'aliénation mentale, de dérèglement mental ou encore de problème psychiatrique. En général, le fou peut être aperçu comme anormal, un individu en dehors de la norme que fonde la raison sociale.³⁷ Ces différentes définitions de la folie, ainsi que du comportement réservé aux individus considérés comme fous, font appel à plusieurs observations et à plusieurs questions, à savoir : sur quelles bases un individu est-il qualifié de fou ou atteint de trouble mental ? Qui sont ceux qui établissent ces bases ? Quels sont les symptômes de cette folie ?

³² Hegel, G.W.F. : *Hegel's philosophy of mind*, (Tr W. Wallace) Oxford: Oxford University Press, 1978 : 408.

³³ *Ibid*, 36-37.

³⁴ Scull, A. : *Madness in civilization: a cultural history of insanity from the Bible to Freud, and from the madhouse to modern medicine*. London (UK): Thames and Hudson; and Princeton (NJ): Princeton University Press, 2015.

³⁵ Fritz, J.M. : « Moyen Age : démoniaques, malades ou amoureux ? », *L'histoire, les collections*, vol. 24, no : 51, 2011, pp. 475-488.

³⁶ *Le dictionnaire Robert : Ibid*.

³⁷ Man, M. : *Ibid*.

La première observation à noter est celle que presque toutes les définitions fournies à propos de la folie comportent des concepts de perte de liberté, d'aliénation et de désordre. Les caractéristiques les plus accentuées de la folie sont celles de la raison perdue et de la liberté, soit empêchée, soit perdue. Derrière l'idée de la « perte », c'est avant tout celle de la raison, puis de la liberté, notamment la liberté de choisir et de décider, qui est cruciale. La perte de la raison est nettement présente dans ce processus, eu égard à l'importance qui est accordée à l'opposition liberté / enfermement sur soi. Dans un sens plus large, la perte de la liberté entraînée par une perte de la raison est une notion de rupture et de coupure avec le reste de la société. Ces deux notions sont mises en exergue par les psychiatres pour qui la folie, ou le trouble psychique, procède justement d'une « cassure » entre le moi social et le moi profond. La folie devient à ce niveau une rupture entre celui qui en souffre et les autres, la société et tout ce qui l'entoure. Elle est également une rupture avec soi-même, car l'individu atteint n'arrive plus à être le « soi » qu'il était. La folie devient une rupture à deux niveaux : d'abord avec soi-même et ensuite avec la société. Cette perte de liberté est explicite lorsque Lacan écrit que : « Ne devient pas fou qui veut [...] Et l'être de l'homme, non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté ».³⁸

Curieusement, Lacan précise, lors d'une conférence au Cercle d'Études, que « Le fou c'est l'homme libre ».³⁹ Toutefois, il explique bien évidemment que cette liberté n'est pas celle de la désaliénation absolue au terme du processus hégélien. La folie selon lui devient une forme d'émancipation, de liberté qui repose, non pas sur l'autre, mais sur soi. Autrement dit, cette forme de folie est une quête à la liberté, une liberté liée à une désobéissance aux règles sociétales et poussant à l'exception.

Expliquant la rupture entre le moi profond et le moi social, Niels Rebetez nous apprend que cette coupure n'est pas due à la folie elle-même, « mais à la perception négative faite de crainte qu'elle suscite dans la société qui, en réaction, tend à l'exclure ».⁴⁰ On pourrait déduire à ce niveau que la folie n'est pas une entité purement individuelle, mais qu'elle comporte une dimension collective importante, car un individu est décrété fou non pas par lui-même, mais par la société dans laquelle il vit, une société qui est régie par des normes. En d'autres termes,

³⁸ Lacan, J. : « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966 : 151.

³⁹ Lacan, J. : « Petit discours aux psychiatres, Conférence au cercle d'études », dirigé par H. Ey, 1969, inédit.

⁴⁰ Rebetez, N. : « Pour une psychiatrie déterritorialisée. Antipsychiatrie dans l'arc lémanique » (1967-1985), Mémoire de master en histoire des sociétés contemporaines présenté à la faculté des lettres de l'Université de Fribourg, 2014 : 43.

un individu est décrété fou par la société s'il s'est écarté des normes qui régissent celle-ci. La folie devient donc sociale avant d'être individuelle. La philosophe française Renée Bouveresse s'attèle à faire une comparaison sur la façon d'interpréter la folie en Occident et en Orient et arrive à la conclusion qu'en Occident la folie est élucidée à travers une culture fondée entièrement sur la raison, alors qu'en Orient, au sein des sociétés unies absolument par la religion, « la folie est interprétée en termes de possession par les esprits ». ⁴¹ Selon ses conclusions, l'Orient réintègre celui qui est devenu le : « Terrain où s'exprime symboliquement un conflit collectif, alors que l'Occident introduit une distance entre son fou, qu'il enferme, et le groupe. L'Occident qui extériorise son fou dit qu'il l'interne tandis que l'Orient qui l'intériorise dit qu'il l'exorcise – comme le vocabulaire est trompeur ». ⁴² C'est dans le cadre de cette vision occidentalisée de la folie que Niels Rebetz dans son mémoire définit la folie comme une « perte de liberté, d'autonomie, de raison, de l'unité de soi. [C'est] une aliénation intérieure qui suspend l'identité subjective ». ⁴³

La deuxième dimension de la folie névrotique est celle liée à la souffrance qu'elle engendre. Cette souffrance est infailliblement évoquée dans les différentes contributions qui s'appliquent à répondre à la question de savoir ce qu'est la folie. Christian Müller aborde ce sujet lorsqu'un journaliste lui demande si les folles et les fous ne seraient pas celles et ceux qui osent aller « jusqu'au bout d'une certaine pensée, qui peut être pénible, angoissante, douloureuse, mais qui peut être aussi une vérité, une vérité humaine ». ⁴⁴ En ces termes, il lui répond :

Je crois que c'est un discours un peu difficile, j'y vois un certain danger. Je connais bien sûr la littérature antipsychiatrique, les livres de Szasz, de Laing et d'autres qui considèrent que l'expérience psychotique est une expérience positive, c'est-à-dire qu'elle est un voyage bénéfique à l'individu. Malheureusement, je dois dire que je n'y crois pas, parce que j'ai trop souvent vu et assisté personnellement ou accompagné ces personnes à travers leurs crises ; et c'était toujours une souffrance épouvantable, indescriptible. Je ne crois pas qu'il existe une autre expérience humaine qui soit aussi terrifiante, aussi empreinte de souffrance profonde que la crise psychotique. Je ne crois donc pas du tout à l'hypothèse de ces auteurs qui disent que c'est un passage nécessaire à l'évolution. ⁴⁵

Par ailleurs, un traitement spécifique est réservé aux individus qualifiés de fous par la société. Les motivations pour un tel traitement sont d'ordre multiple : protéger la société et son ordre et

⁴¹ Bouveresse R. : « Christian Delacampagne, Anti-psychiatrie ou les voies du sacré », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 38, no 24, 1980, pp. 321-324.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Rebetz, N. : *Ibid.*, 40.

⁴⁴ Meyrat, G. : « Psychothérapie : se remettre en question, remettre en question les auteurs, n'est-ce pas l'un des hobbies de l'époque ? Encore faut-il poser de bonnes questions », *Journal de Genève*, 1974.

⁴⁵ Meyrat, G. : *Ibid.*, 55-56.

protéger l'individu contre lui-même. C'est pour cette raison que l'Hôpital Général de Paris a vu le jour grâce au décret de 1656 de Louis XIV ; et c'est à partir de cette période que la vie quotidienne des personnes décrétées folles a pris une nouvelle tournure. Toutefois, Foucault nous rapporte que : « Dans son fonctionnement, ou dans son propos, l'Hôpital Général ne s'apparente à aucune idée médicale. Il est une instance de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise ». ⁴⁶

Le but de la création de cette institution était d'y enfermer tous les pauvres et fous de Paris. Foucault éclaircit ceci en ces termes :

L'internement est une création institutionnelle propre au XVII^e siècle. Comme mesure économique et précaution sociale, il a valeur d'invention. Mais dans l'histoire de la déraison, il désigne un événement décisif : le moment où la folie est perçue sur l'horizon social de la pauvreté, de l'incapacité au travail, de l'impossibilité de s'intégrer au groupe ; le moment où elle commence à former texte avec les problèmes de la cité. Les nouvelles significations que l'on prête à la pauvreté, l'importance donnée à l'obligation du travail, et toutes les valeurs éthiques qui lui sont liées, déterminent de loin l'expérience qu'on fait de la folie et en infléchissent le sens. ⁴⁷

En d'autres termes, pendant toute la période de l'internement, la folie était une affaire qui touchait à l'ordre public. Elle mettait en cause une sorte de statut moral universel ; toute la société était intéressée à la rigueur de la structure familiale. Quiconque lui portait atteinte entraînait dans le monde de la déraison. Nous voyons donc qu'il ne s'agit pas dès le départ de soigner le fou, mais de l'éloigner de gens dits « normaux » et d'une société bourgeoise. C'est là le début de ce que Michel Foucault appelle « le grand renfermement ». ⁴⁸ Il faudra attendre les XVIII^e et XIX^e siècles pour que la folie soit considérée comme une pathologie comme mentionné plus haut. Et, durant cette époque, il importe de noter que la société non seulement ne protégeait pas le fou ; elle ne cherchait pas non plus à entrer en contact avec lui ou à le connaître, à le découvrir ; elle le rendait plutôt coupable des transgressions des normes sociétales dont il n'a souvent pas conscience. Le fou était donc envoyé dans des centres d'internement ; ce qui ajoutait certes une aliénation supplémentaire à l'aliénation mentale que ce dernier vivait déjà.

Plus tard au XIX^e, Freud développe avec Breuer la théorie de l'hystérie qui englobe un mélange des idées subconscientes fixes avec le concept de secret pathologique dans *Studies on*

⁴⁶ Foucault, M. : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972 : 61.

⁴⁷ *Ibid*, 90.

⁴⁸ *Ibid*, 95.

Hysteria.⁴⁹ Bien que les recherches de Freud ne soient pas un processus scientifique d'expériences vérifiées car il faisait asseoir ses patients (qui étaient généralement des femmes), et les écoutait attentivement mettant ainsi l'accent sur les aspects de ses « thérapies » avec les patients, après dix ans de cette pratique, il en vint à croire que derrière chaque symptôme hystérique, comme les convulsions, la paralysie, la cécité, l'épilepsie, l'amnésie ou la douleur, se cachait un traumatisme ou une série de traumatismes cachés. Ainsi, Freud propose que le souvenir d'un traumatisme auquel le patient ne parvient pas à faire face, parce qu'il lui causerait trop d'angoisse mentale, peut être « converti » en symptômes physiques. Ainsi, l'hystérie est considérée avec Freud comme une maladie exclusivement féminine, ce que les écrivaines de l'époque victorienne s'attelleront à représenter dans leurs romans.

Dans leur analyse de certains écrits féministes du XIXe, Gilbert et Gubar estiment que ces romans sont des textes à double voix c'est à dire des textes avec un sous-texte féministe caché dans un récit plus conventionnel. Elles argumentent dans leur ouvrage⁵⁰ que, si ces femmes écrivaines de l'époque victorienne représentent des personnages féminins qui incarnent soit « l'ange » soit le « monstre », c'est parce qu'elles étaient inhibées dans leur écriture. Gilbert et Gubar expliquent que cette représentation découlait des tendances des écrivains masculins à catégoriser les personnages féminins soit comme des femmes angéliques pures, soit comme des folles rebelles et négligées. Toutefois, ces deux auteures estiment qu'aucune de ces figures ne représente avec précision les femmes ou les femmes écrivains et par conséquent, exhortent les écrivaines à lutter pour une définition de soi autonome au-delà de cette dichotomie, qu'elles considèrent comme imposée par une vision patriarcale réductionniste des rôles des femmes.

I.2 - La folie comme sagesse

D'après l'analyse précédente, force est de noter que les lignes de démarcation entre folie et non folie ou la raison dépendent de la société, des règles et normes la gouvernant. Au cours des années 1960, de nouvelles voix lancent un défi aux prétentions de la psychiatrie en tant que science et au système de santé mentale en tant qu'entreprise humanitaire réussie. Ces voix comprennent : Ernest Becker, Erving Goffman, R.D Laing, Aaron Esterson, Thomas Scheff et Thomas Szasz. Leurs écrits, ainsi que d'autres articles comme ceux de la revue *The Radical*

⁴⁹ Freud, S. & Breuer, J.: *Studies on hysteria*, New York: Basic Books, 1957.

⁵⁰ Gilbert, S. et Gubar, S. : *The Madwoman in the Attic : the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Therapist, reçoivent l'étiquette d'« antipsychiatrie ». Cette littérature critique, en collaboration avec un mouvement activiste, critique l'hégémonie de la médecine psychiatrique, ses sources d'autorité fallacieuses, sa mystification des problèmes humains et les pratiques plus oppressives du système de santé mentale telles que l'hospitalisation involontaire et l'électrochoc. En fait, ce mouvement antipsychiatrique conteste les revendications et les pratiques fondamentales de la psychiatrie traditionnelle. Selon ses précurseurs, le traitement psychiatrique commet plus souvent du dommage au lieu du bien pour les patients. Ces derniers considèrent la folie comme une réponse compréhensible à des situations invivables. Ronald David Laing par exemple écrit qu'un extrême état mental est un voyage à la découverte de soi. Il ajoute plus tard, dans l'introduction, de son livre que : « L'aliénation, en tant que notre destin actuel, n'est le résultat que d'une violence scandaleuse perpétrée par des êtres humains sur des êtres humains ».⁵¹

Michel Foucault prête une attention particulière aux procédés par lesquels une personne dite « folle » est passée d'un individu occupant une place ratifiée et reconnue par la société, à un être expulsé, enfermé et confiné entre quatre murs. Il se demande alors comment expliquer une action fort sage commise par un « fou » et une action plus insensée commise par un homme ordinaire, sage et mesuré.⁵² La raison et la folie seraient-elles dès lors fort voisines ? N'y aurait-il qu'un demi-tour de l'une à l'autre ?

Lorsque Christian Delacampagne rédige son fameux livre *Anti-psychiatrie ou les voies du sacré* en 1974, il remet en question les idées et les conclusions faites par la psychiatrie sur la folie en général. Avec ce théoricien, la folie devient le sacré et le fou celui qui renverse l'ordre des valeurs pour marquer sa différence. Delacampagne s'intéresse en particulier au rapport entre la folie et la société. Par ailleurs, il dit que le fou est « un homme comme les autres mais qui, à la différence des autres, a pris conscience du fait que la normalité – sa normalité – fonctionne autrement ».⁵³ Il rejoint avec ces propos Foucault qui indique qu'en Europe au Moyen Âge, la folie n'était pas considérée comme une maladie. Il prend à témoin l'humaniste Erasme avec son livre *Eloge de la folie* et Montaigne qui lui aussi lie la folie à la raison. Le fou n'est plus un fou au sens clinique du terme, il n'est plus un malade mental. Delacampagne ajoute qu'un individu est qualifié de fou et mis en marge de la société parce qu'il a osé dénoncer

⁵¹ "Alienation as our present destiny is achieved only by outrageous violence perpetrated by human beings on human beings". (Laing, R.D. 1967, ma traduction)

⁵² Foucault, M. : *Ibid.*

⁵³ De Lacampagne, C. : *Antipsychiatrie ou les voies du sacré*, Paris : Grasset, 1974 : 167.

et réclamer la guérison de la société. Il a choisi d'être différent du groupe, il a refusé de se plier aux normes et règles du groupe car ayant compris que ces normes maintiennent les individus dans une sorte de conformisme.⁵⁴ Foucault explique ceci en ces termes : « Le fou, c'est l'autre par rapport aux autres : l'autre - au sens de l'exception - parmi les autres - au sens de l'universel ». ⁵⁵ En refusant de se plier aux normes de cette société, le fou s'acquiert une identité à lui-même, différente de celle du reste de la société. Et à cause de cette identité qui est tout à fait différente, la société le qualifie de « fou » et le marginalise. C'est une marginalisation qui se fait d'abord sur le plan théorique puis sur le plan clinique, selon Delacampagne.⁵⁶ Analysés sous cet angle, les asiles construits depuis les années 1656 pour interner les individus qualifiés de « fou » ne seraient qu'une sorte de punition pour ces derniers jusqu'à ce qu'ils apprennent à agir normalement et selon les normes régies et acceptées par la société. André Breton serait de cet ordre d'idées car selon Brée et Morot-Sir, « Pour Breton l'homme moderne est emprisonné par les conventions de la raison, de l'utilitarisme et de petits calculs dont vit une société sans horizon, qui nage dans une médiocrité que le langage convenu lui impose ». ⁵⁷

C'est dans cette même direction que R.D. Laing indique que la folie n'est pas tout à fait négative. Elle peut être aussi une solution. Elle peut être une potentielle libération et un renouvellement ainsi qu'un esclavage et une mort existentielle ; il décrit la folie comme « un ajustement rationnel parfait dans un monde fou ». ⁵⁸

La contribution la plus originale de l'*Anti-psychiatrie ou les voies du sacré* et qui mérite d'être mentionnée ici est sans doute celle qui montre que l'antipsychiatrie est loin d'être juste une réaction contre les conclusions faites par la psychiatrie ou contre celles de la psychanalyse en ce qui concerne la folie. L'antipsychiatrie est aussi une autre vision du monde car elle associe le sacré à chaque geste de la vie quotidienne - d'où son titre de « *les voies du sacré* ». Grâce à l'antipsychiatrie, on découvre qu'avec la folie, « Le moi se sent divisé, et le moi profond ne sachant ni qui est qui, ni quoi est quoi, ne participe pas au jeu de la persona, du masque ou du moi social ». ⁵⁹

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Foucault, M. : *Ibid*, 199.

⁵⁶ De Lacampagne, C. : *Ibid*, 173.

⁵⁷ Bree, G. et Sir, E. M. : *Littérature française : Du surréalisme à l'empire de la critique*, Paris : éd. Artaud, 1984.

⁵⁸ "Insanity - a perfectly rational adjustment to an insane world" (Laing, R. D. 1967, ma traduction)

⁵⁹ Bouveresse R. : *Ibid*, 323.

Dans ces circonstances où le moi social est séparé du moi profond, la folie devient une sorte de révolte contre les règles et normes établies par la société. Elle devient selon Foucault « fascinante parce qu'elle est savoir. Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique ». ⁶⁰

Selon Renée Bouveresse, les notions de sacré⁶¹, de surnaturel et de religion ont été « évacuées » de la société occidentale, d'où leur incapacité à reconnaître que c'est la société dite normale qui est malade, et non le « fou ». Cette société dite normale est dérangée dans son organisation par des troubles qui opposent les individus entre eux ou à leur environnement ; troubles qui viennent de la rupture de communication causée par la formation des moi.⁶² La folie devient à ce moment un dur passage, mais essentiel dans le labeur de la raison ; à travers elle, la raison se manifeste et triomphe. La folie devient ainsi une force vive et secrète.⁶³ Veit-Wild semble rejoindre ce point de vue lorsqu'elle définit la folie sous l'angle culturel. Selon cette auteure, ce qui pourrait être compris en Occident comme une folie est souvent compris comme la conscience altérée de l'esprit en Afrique.⁶⁴ Dès lors, Renée Bouveresse atteste que cette incapacité à comprendre que le fou est une personne normale et que c'est bel et bien la société dite normale qui est malade a été bien comprise en Orient. Elle s'explique en ces termes :

Si la folie est une maladie du groupe, non de l'individu, sa guérison ne peut être qu'une guérison de groupe non une adaptation de l'individu... Une société sans dieu est incapable de reconnaître dans ses fous les émissaires de celui qu'elle a tué, incapable de leur reconnaître une fonction qui s'adresse à la communauté toute entière.⁶⁵

Nous voyons que la philosophie de l'antipsychiatrie a une portée mystique car elle associe le sacré à chaque geste de la vie quotidienne.

Cette logique de reconnaître le sacré dans chaque acte de la vie quotidienne se retrouve en Afrique. En effet, la pensée africaine considère que l'être humain et la nature vivent en parfaite harmonie ; c'est-à-dire que l'homme fait partie de la nature et n'en est pas différent et qu'en plus, l'existence même des êtres humains dépend en grande partie de la nature, car c'est cette dernière qui les protège et les nourrit. Ainsi, dans certains cas en Afrique, la folie dans la

⁶⁰ Foucault, M. : *Ibid*, 31.

⁶¹ Définit par le dictionnaire Larousse comme tout ce qui appartient au domaine séparé, intangible et inviolable du religieux et qui doit inspirer crainte et respect.

⁶² Bouveresse R. : *Ibid*, 324.

⁶³ Foucault, M. : *Ibid*, 46.

⁶⁴ Veit-Wild, F. : *Writing madness: The borderlines of the body in African literary*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁶⁵ Bouveresse R. : *Ibid*, 324.

mentalité mythique est considérée comme un état normal et « la maladie mentale est souvent considérée comme une forme de possession et constitue ainsi une phase d'initiation dans la vie de la personne élue par les esprits ancestraux pour devenir guérisseur »⁶⁶, écrit Veit-Wild. Dans son article : *L'esthétique de la folie au sens surréaliste*, Kahina Bouanane explique cette façon de penser en ces termes : « La raison n'est pas la norme directrice de la pensée mythique et symbolique de l'Afrique. Le sacré est vécu dans sa totalité en ce sens que l'homme et les divinités ne font qu'une entité ».⁶⁷

Dans *Le mythe de la maladie mentale*, Thomas Szasz démontre que les instances sociales inventent le mythe de la maladie mentale pour voiler ou étouffer les contradictions qui les menacent.⁶⁸ Ceci pourrait être plausible dans la mesure où l'on se rend compte que dans certaines circonstances, ce sont les personnes dites « folles » paradoxalement écartées de la société qui discernent avec acuité et clairvoyance les délires et les errements sereins dans lesquels se prélassent la majorité de la société. Le malheur suprême du fou viendrait justement de la sévérité des critiques qu'il formule contre cette société et ses institutions. Franco Basaglia affirme à ce sujet que : « Le problème de la maladie et de la folie est le problème du rapport avec la vérité en tant que sens, mode d'apparaître, du lieu du langage, de la vérité, à qui il faut donner la parole et dont la parole doit être déchiffrée ».⁶⁹

Cette façon de voir en la folie une forme de raison en Afrique correspond aux conceptions de ces deux notions de la Renaissance européenne (13^e au 15^e siècle) ; période pendant laquelle ces deux notions formaient l'avant et le revers d'une seule pièce et se complétaient. À propos de cette période de l'histoire, Foucault affirme que :

La folie devient une forme relative à la raison, ou plutôt folie et raison entrent dans une relation perpétuellement réversible qui fait que toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison a sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire. Chacune est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se refusent toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre.⁷⁰

Ainsi, la folie devient l'une des formes de la raison, elle s'intègre à elle. Comme déjà indiqué, l'humaniste Erasme de Rotterdam est allé même jusqu'à écrire l'*Eloge de la folie* en 1509.

⁶⁶ "Mental illness is sometimes regarded as a form of possession and is often a phase of initiation in the life of a person who is elected by the ancestral spirits to become a healer" (Veit-Wild, F. 2006 : 23-25, ma traduction).

⁶⁷ Kahina Bouanane : « L'esthétique de la folie au sens « sur-réaliste » et sa dynamique dans l'espace de l'écriture ». *Tropicane*, vol. 2, n° 119, 2012, pp. 53-69.

⁶⁸ Szasz, T. : *Le mythe de la maladie mentale*. Paris : Payot, 1986.

⁶⁹ Basaglia, Franco. *La majorité déviante : L'idéologie du contrôle social total*, Paris : Union générale d'éditions, 1976.

⁷⁰ Foucault, M. : *Ibid*, 41.

Autrement dit, durant la Renaissance, la raison ne détient sens et valeur que dans le champ même de la folie. Par rapport à la sagesse, la raison de l'homme n'est que folie et Foucault d'ajouter que : « mesuré à la grande échelle, tout n'est que folie ; mesuré à la petite échelle, le tout est lui-même folie. C'est-à-dire qu'il n'y a jamais folie qu'en référence à une raison ». ⁷¹ Le roi de France Louis XI parle ainsi de sa fille Anne de France : « la moins folle femme du monde, car, de sagesse, il n'y en a point ». ⁷²

C'est avec l'avènement du Classicisme (15^e au 18^e siècle) qu'une rupture s'installe entre les deux concepts et ainsi commencent les conflits. Dépouillée de sa gloire, la folie tout comme la pauvreté, la misère et l'oisiveté, apparaît désormais tout sèchement comme une maladie et mérite l'internement car l'épistémologie de la pensée occidentale moderne est désormais basée sur la raison.

I.3 - La folie comme une démarche littéraire, comme une métaphore

Loin d'être accommodant comme analysé dans le domaine spirituel, le fou rompt avec toutes les structures en place dans la littérature africaine. Dans les écrits produits après la période des indépendances en Afrique, le thème de la folie devient prépondérant et ceci dans le but de dénoncer les travers de la colonisation, les indépendances échouées ou même le néocolonialisme sur le continent. Avec l'ouvrage *Moha le fou, Moha le sage* de Tahar Ben Jelloum, deux points essentiels dirigent les écrits : l'image du fou et le concept du sacré, deux concepts récurrents dans les cultures africaines. ⁷³ *Moha le fou, Moha le sage* est une satire sévère qui permet de reconsidérer le discours sur les concepts de raison et de folie. Dans cette fiction, nous notons que les détenteurs du pouvoir pensent posséder la raison, la vérité est par contre rendue par les marginaux à l'instar du fou. Le fou que nous présente Ben Jelloum est plutôt visionnaire, il nous apprend que quelque chose fonctionne mal dans la logique dominante, que derrière la façade de la société dite saine, une autre réalité s'y cache. Il conteste explicitement les certitudes des personnes dites normales et avance des propos inopportuns et scandaleux que les détenteurs du pouvoir n'aimeraient pas écouter. Moha « le fou » est aussi « inquiet de la catastrophe vers laquelle se dirige paisiblement une société rongée par le pouvoir

⁷¹ Foucault, M. : *Ibid*, 43-44.

⁷² « 30 août 1483 Charles VIII roi, Anne de Beaujeu régente » <https://www.herodote.net/almanach-ID-2683.php>, (accédé le 28/11/2018).

⁷³ Bouanane, K. : « Folie et sacré : deux manifestations du surréalisme dans les textes africains », *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, vol. 29, no 30, 2005, pp. 101-114.

et l'argent ». ⁷⁴ Il dit lui-même qu'il n'est qu'un « messenger », un « médiateur » en ce qu'il lie le monde invisible au monde visible. Cela démontre que sa « folie » a une dimension sacrée et peut-être spirituelle. La raison collective et sociale est dans ce cas un leurre et une illusion. Il le dit d'ailleurs : « Je suis fou. Comme je suis seul à être fou, c'est que je dois avoir raison. L'unanimité m'inquiète ». ⁷⁵

Se référant particulièrement au système colonial en Afrique, Achille Mbembe prend appui sur la définition fournie par le philosophe allemand Emmanuel Kant selon laquelle la folie est causée par la raison pure qui délire et déraisonne à force de pureté. ⁷⁶ Ainsi, Mbembe affirme que la science coloniale a représenté le nègre comme un animal infâme privé de raison afin de mieux l'assujettir et l'exploiter. Il affirme par ailleurs que le « Nègre » est une figure de la folie, elle (la folie) « libère des dynamiques passionnelles et provoque une exubérance irrationnelle qui, toujours, met à l'épreuve le système même de la raison ». ⁷⁷ Mbembe s'attaque ainsi à l'un des soubassements du monde occidental. Selon lui, la pensée de l'altérité et de la différence en termes de race a été utilisée pour mieux justifier les rapports de domination et d'exploitation qui ont culminé avec la traite négrière, la colonisation et l'apartheid. Fanon quant à lui souligne que l'aliénation observée dans le contexte européen ne peut pas être comparée à l'aliénation racialisée et déshumanisante inhérente à la colonisation européenne en Afrique. Prenant le cas de l'Algérie, il affirme que l'aliénation des Algériens passe par l'occupation et la domination de l'espace social par la France colonisatrice ; mais aussi, la domination qui s'y produit se fait au niveau de la conscience de soi dans le processus de reconnaissance de l'autre. Il écrit : « non seulement l'homme noir doit être noir, mais il doit être noir par rapport à l'homme blanc ». ⁷⁸ En réaction à l'héritage culturel laissé par la colonisation, Edward Saïd développe le concept du post-colonialisme. ⁷⁹ Dans les chapitres 2 et 3 de *Peau noire, masques blancs*, Fanon démontre comment le colonisé est déshumanisé dans une seconde étape par les bourgeois nationaux qui, à travers une très profonde intériorisation des préjugés du colonisateur, regardent leurs proches colonisés avec dégoût, colère et pitié, et il conclut que la culture des colonisateurs et celle des colonisés justifient la différence d'identité mise en place par le

⁷⁴ Rolland, J. : *La folie*, Paris : PUF, 1984.

⁷⁵ Tajar, B. J. : *Moha le fou, Moha le sage*. Paris : Seuil, Coll. Points, 1978 : 44.

⁷⁶ Mbembe, A. : *Critique de la raison nègre*, Paris : Éditions La Découverte, 2013 : 10-11.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Fanon, F. : *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, 1952 : 110.

⁷⁹ Théorie littéraire permettant d'analyser les écrits produits par les auteurs issus d'anciennes colonies et qui portent un regard critique sur le colonialisme. Ses principaux fondements se trouvent dans les ouvrages suivants : *Peau noire, masques blancs* (1952), *Les damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon, le *Portrait du colonisé* (1957) d'Albert Memmi et *L'Orientalisme* (1978) d'Edward Saïd.

système colonial. Veit-Wild résume bien cette théorie de Fanon lorsqu'elle écrit que : « la folie postcoloniale est une continuation de la répression politique et mentale amorcée avec le colonialisme ». ⁸⁰

Aussi, le besoin de réappropriation des cultures et traditions africaines par rapport aux cultures occidentales amène les écrivains africains à faire usage du concept de la folie dans le but de mettre l'accent sur les conséquences des changements socioculturels et de donner de nouvelles projections et visions de ce continent. C'est ainsi que dans de nombreux ouvrages ayant la folie comme base centrale, la figure du fou invite les lecteurs à redécouvrir leur patrimoine culturel et à refuser de se soumettre aux cultures importées. En étudiant de près les ouvrages des écrivaines africaines également, on note que leurs héroïnes fuient les codes de conduite prescrits pour elles par la société dans laquelle elles vivent. Elles se proposent de nouvelles voies pour refaire leur identité ; à travers la folie notamment.

Dans son livre *Of suffocated hearts and tortured souls : Seeking subjecthood through madness in francophone women's writing of Africa and the Caribbean*, Valérie Orlando se propose de nous donner la fonction littéraire de la figure d'une folle dans la fiction des écrivaines africaines et d'élucider comment la femme africaine peut se refaire une identité à travers la folie. La base de sa théorie consiste notamment à savoir pourquoi tant de cœurs étouffés et d'âmes torturées figurent dans la littérature africaine écrite par les femmes.

La première justification que Valérie Orlando nous présente est celle selon laquelle les auteures francophones de la période postcoloniale utilisent la folie de leurs héroïnes comme point de repère symbolique pour étudier et analyser les conditions socioculturelles de leurs milieux contemporains. En effet, ces romancières s'inquiètent des réalités sociales transitoires et de la construction en perpétuelle mutation de l'identité de la femme africaine, construction qui répond aux pressions du politique, de l'économie, du social et du juridique. ⁸¹ Dans ce contexte, la folie devient non pas un état clinique ou sacré, mais un état thématique permettant d'exprimer les contraintes socioculturelles et historiques des postindépendances que les femmes subissent. En exposant ces injustices inhérentes à certains domaines des cultures postcoloniales en Afrique en ce qui concerne la place de la femme dans les sociétés africaines, les romancières sont à la recherche de moyens constructifs et de nouvelles stratégies pour contrer les structures

⁸⁰ "Insanity in the post-colonial was a continuation of the political and mental repression that had begun with colonialism" (Veit-Wild, F. 2006 : 93, ma traduction).

⁸¹ Cazenave. O. : *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996 : 65.

phallogocentriques préjudiciables à leur développement socio-économique en Afrique. Ainsi, la folie devient-elle une nouvelle forme permettant aux femmes de dire l'indescriptible et de déloger les femmes de leurs positions anormales, détraquées et dérégées. L'écriture de la folie devient un pouvoir politique et culturel pour les femmes dans un environnement oppressif. Veit-Wild épouse ce point de vue et insiste que la folie n'est pas simplement une figuration de l'esprit, car elle crée un état mental où les frontières entre le corps et l'esprit se brouillent et la folie devient à cet égard un élément de résistance, une rébellion qui doit toujours être mise en avant jusqu'à ce que la question de genre soit résolue.⁸²

Le deuxième point que nous présente Orlando est celui d'une folie échappatoire. Selon elle, la folie de ces héroïnes résulterait de l'incapacité de faire face aux mœurs et/ou aux événements de l'époque qui limitent le développement personnel de la femme en tant qu'individu pouvant bénéficier de la liberté de choix. En ces termes, elle définit la folie comme : « Un refuge pour échapper aux réalités de leur environnement quotidien [...] La démence offre une libération, un faux moi, une coquille dans laquelle on peut se sentir normal, bien que temporairement ».⁸³

Comme nous le verrons avec l'analyse de *Le baobab fou*, en raison de sa différence, l'héroïne n'arrive pas à faire partie de cette communauté occidentale, elle manque d'une auto-validation, d'une auto-intégrité et d'une identité personnelle qui sont souvent considérées comme des acquis et, incapable de s'intégrer à cette culture, elle adopte un faux moi. La folie dans ce contexte devient une métaphore de l'anxiété suscitée par les rôles sociaux au sein de la société, rôles que les femmes sont tenues de jouer, mais qui portent souvent préjudice à leur propre identité et à leur épanouissement.

Pour les écrivaines africaines, la folie devient un catalyseur pour explorer non seulement la psyché de leurs héroïnes, mais également les paramètres socioculturels, politiques et historiques qui influencent les protagonistes. La folie devient ainsi une figure de médiation et de protestation dans les domaines sociaux et culturels car elle catalyse à travers la littérature le discours critique des romancières. Cette folie symbolise la résistance et la révolte afin de sortir d'une impasse structurale.

Pour reprendre le cheminement de la théorie de Frantz Fanon au sujet de la décolonisation : pour être libéré, le colonisé doit avant tout re/devenir un être humain, ce qui nécessite une prise

⁸² Veit-Wild, F. : *Ibid.*

⁸³ "Madness is a refuge to escape the daunting realities in their daily environment. Dementia offers release, a false self, a shell in which one can feel normal, albeit temporarily" (Orlando, V. 2003 : 66, ma traduction).

de conscience des structures dépendantes et un effort conscient de rupture car le corps du non-humain est un site qui est objectivé par le colonisateur et qui en dépend pour sa caractérisation. Dans de telles relations de dépendance, le colonisateur se définit comme le « centre » et place le colonisé et ses attributs le long de la « périphérie ». Tel est le cheminement que doivent suivre les femmes pour se libérer du joug patriarcal et c'est dans cette même lignée que les romancières africaines entendent bien révéler à leur lectorat que leurs fictions concernent la condition universelle des femmes. Qu'elles soient noires, blanches, jaunes ou européennes, américaines ou du tiers monde, cette condition est vécue par toutes les femmes, dans différents degrés de gravité car la pression de la politique, des normes socioculturelles traditionnelles, des événements historiques (guerres coloniales, occupation, révolution de l'indépendance, famine et pauvreté), le fondamentalisme religieux, ainsi que les conceptions contemporaines de l'Europe occidentale et de l'Afrique influencent tous la façon dont les femmes vivent dans leurs sociétés.

La liberté ayant toujours été, et restera probablement, un prix à gagner durement, sous la plume des auteures africaines, la folie devient une stratégie pour véhiculer leurs discours, pour attirer l'attention sur l'ordre social à rétablir, bref pour contester les normes socioculturelles qui entravent la liberté de la femme. Veit-Wild à ce propos explique qu'après les indépendances, les Africains ont dénoncé le pouvoir politique en place et l'ont qualifié de phallique ; tout en projetant leurs insécurités œdipiennes sur la femme⁸⁴. Toujours selon elle, la double soumission du corps et de l'esprit féminin au patriarcat souvent observée s'est donc aggravée par la notion selon laquelle la femme est naturelle, de la nature et qu'elle a à peine une psyché.⁸⁵ Comme conséquence, le corps féminin est devenu le champ de bataille pour les hommes et la femme devait déformer, tourmenter, voire prostituer son propre corps afin de le libérer des contraintes extérieures pour en faire son propre corps.⁸⁶ Il est donc clair que le processus de décolonisation est avant tout un processus de décolonisation mentale et que les femmes notamment y réagissent avec des symptômes nerveux et psychosomatiques.

Notons sommairement que la folie est une notion hautement ambiguë. Selon les contextes et les époques, elle peut désigner des comportements jugés et qualifiés d'anormaux. Elle peut être une perte de la raison ou le contraire de la sagesse, elle peut être la violation des normes sociales, une posture déviante, marginale ou contestataire. La folie peut aussi être sacrée, une

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid*, 102.

sagesse ancestrale ; ou une figure de médiation et de protestation dans les domaines socio-culturels, ainsi que dans les institutions politiques et littéraires où elle catalyse le discours critique des romanciers. Sous la plume des romancières africaines en particulier, nous assistons à une nouvelle définition des contraintes socioculturelles imposées aux femmes vivant en Afrique après les indépendances. La folie est utilisée pour peindre leur victimisation et leur aliénation mais aussi pour broser un tableau de la condition féminine en général, pour faire apparaître les limites quotidiennes auxquelles elles sont soumises dans les sociétés postcoloniales. Ces contraintes socioculturelles peuvent mener à la déstabilisation mentale et finalement à la folie des héroïnes qui subissent à la fois l'oppression patriarcale et l'oppression postcoloniale. La femme - malade mentale - parle désormais à travers le corps et transforme ainsi le corps en texte. Tout de même, ces romancières africaines combattent les images et les idées préconçues et stéréotypées construites pour elles par leurs propres sociétés et plus tard par le système colonial. Ainsi, Orlando de conclure la postface de son ouvrage en ces termes : « Ce n'est que lorsque la femme sera comprise non pas comme un objet anhistorique, mais comme un sujet dont le vécu est mêlé à des structures politiques, culturelles et économiques que la folie finira par céder la place à la clarté de l'être ».⁸⁷

II- Analyse théorique de l'identité culturelle

Parmi les problèmes les plus cruciaux auxquels sont confrontés les peuples africains depuis des années et qui se seraient accrus après les indépendances, nous dénombrons la question de l'identité et de l'affirmation de soi. Suite à la négation de leurs cultures et de leur identité d'êtres humains à part entière au cours de la période de la traite négrière puis celle de la colonisation, cette annihilation identitaire, qui a consisté à rendre les hommes de ce continent pauvres et dépourvus de toute culture identitaire, a également créé un conflit identitaire en eux. Selon le spécialiste des sciences de la communication Alex Mucchielli,

L'identité est un ensemble de critères de définition d'un sujet et un sentiment interne. Ce sentiment d'identité est composé de différents sentiments : d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance, sentiments organisés autour d'une volonté d'existence⁸⁸.

⁸⁷ "Only when woman is understood not as an ahistorical object but as a subject whose living body is entwined with political, cultural, and economical structures, will insanity finally give way to clarity of being" (Orlando, V. 2003, ma traduction).

⁸⁸ Mucchielli, A. : *L'identité*, Paris : Puf, 2011.

Le sociologue français Jean-Claude Kaufman quant à lui affirme que :

L'identité est immatérielle et elle ne peut être quantifiée. Elle se modèle indéfiniment en fonction des expériences que l'on vit et des rencontres que l'on fait. L'identité est un processus, un travail qui permet de donner un sens à sa vie et d'avancer dans la vie.⁸⁹

Ces deux définitions nous font comprendre que le concept de l'identité permet de différencier, sans confusion possible, une personne à une autre et varie d'une personne à une autre, d'une société à une autre, souvent en fonction de leurs appartenances et de leurs choix individuels et collectifs. Autrement dit, l'identité est déterminée par les caractéristiques les plus visibles, les plus marquantes, dominantes et différenciatrices. Les dimensions de cette identité sont extrêmement mêlées : elle peut être individuelle, collective ou culturelle.

II.1 - Aperçu de l'identité culturelle

Anne-Marie Drouin-Hans définit une identité culturelle comme un ensemble de représentations et de pratiques considéré comme caractéristique d'un groupe particulier.⁹⁰ Selon Sélim Abou l'identité culturelle est « l'identification à un ou plusieurs groupes culturels déterminés qui plonge ses racines dans l'identité ethnique ». ⁹¹ Une identité culturelle renvoie donc à un ensemble d'éléments de culture par lequel un être humain se détermine, exprime son authenticité et se distingue des autres êtres humains.

L'identité culturelle d'un individu est un groupe de plusieurs identifications particulières car elle comprend et réunit plusieurs identités culturelles parmi lesquelles celles des aïeux, des parents et aussi celles rencontrées et assimilées au cours de la vie. Jonathan Friedman dans ce contexte estime qu'il existe principalement, en un individu, deux types d'identités culturelles différentes : d'un côté les identités marquées ou portées par le corps. Il les définit comme « internes » à la personne. Ce type d'identité culturelle n'est pas pratiqué mais inhérent, non réalisé mais attribué car l'individu le porte dans le sang. De l'autre côté, il existe des identités culturelles extérieures aux personnes qui sont marquées sous forme de pratiques sociales ou de

⁸⁹ Kaufman, J.C. : « Qu'est-ce que l'identité ? » 2005.
http://edimage.ca/index.cfm?Voir=sections&Id=7154&M=2355&Repertoire_No=-786718320 (accédé le 15/02/2019).

⁹⁰ Drouin-Hans, A.M. : « Identité ». *Le télémaque*, vol. 2006, n° 29, 2006, pp. 17-26.

⁹¹ Abou, S. : *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Ed. Anthropos, 1986: 30-31.

symboles employés par une population.⁹² Ce type d'identité culturelle est générique et fait référence à l'attribution d'un ensemble de qualités à une population donnée. Ceci est exprimé dans le concept de race ou d'ascendance biologique et se reflète comme patrimoine ou en tant que descendance culturelle, appris par chaque individu. Friedman conclut à cet effet que l'identité culturelle plurielle de chaque personne est en constante mouvance, et peut s'enrichir, ou pas, au fur et à mesure que cet individu grandit, mûrit, lit, voyage, dialogue, côtoie, socialise ou se heurte avec d'autres cultures.⁹³ Ceci sera mieux appréhendé lorsque nous analyserons *Le baobab fou* dans lequel il sera démontré comment la narratrice, au contact avec une culture autre que la sienne, acquiert une nouvelle identité qui aboutit à une crise d'identité.

Mondher Kilani, l'anthropologue tunisien, ajoute un détail très important à la notion de l'identité culturelle lorsqu'il écrit que « l'attribution d'une identité culturelle à l'autre sert à identifier et à séparer le Nous du Eux ». ⁹⁴ L'identité culturelle pourrait donc devenir une clôture sur soi et nie toute essence globale qui transcende les individus. Citant l'africaniste Jean-Loup Amselle, Jean-François Dortier critique cette vision figée des réalités culturelles et prenant l'exemple de l'Afrique, il rappelle qu'

En Afrique, les ethnies forment des réalités composites qui résultent toujours d'un mélange de plusieurs traditions culturelles en perpétuelle recomposition. Toute culture est métissée, partage avec les cultures voisines des caractéristiques communes (la langue, la religion, des modes de vie, une partie de son histoire).⁹⁵

Autrement dit, l'identité culturelle s'édifie sur différentes valeurs acquises qui, toutes réunies, forment une originalité que partagent les membres de la société.⁹⁶ Ainsi, le concept d'identité culturelle devient-t-il dans ce cadre le rapport qu'un individu entretient avec son environnement culturel et la contribution de cet environnement à la définition de soi.⁹⁷ Stuart Hall explique clairement cet aspect en trois différents types de conceptions de l'identité culturelle :

⁹² Friedman, J. : *Cultural identity and global process*. London : SAGE publication, 1994 : 29.

⁹³ *Ibid* : 29.

⁹⁴ Mondher, K. : « L'inhumanité de l'autre ? Notes introductives sur quelques concepts clés », *L'imbroglie ethnique*, Lausanne, Ed. Payot, 2000 : 25.

⁹⁵ Dortier, J. F. : « Vers les identités sociales multiples ? » www.scienceshumaines.com (accédé le 15/02/2019).

⁹⁶ http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2009.jumageldinov_a&part=165822 (accédé le 15/02/2019).

⁹⁷ *Ibid*.

Tout d'abord, il nous présente une identité culturelle basée sur la conception de la personne humaine en tant qu'individu centré, unifié, doté des capacités de la raison qu'il nomme le « Enlightenment subject ».⁹⁸

En second lieu se trouve une identité qui se forme dans l'interaction entre soi et la société qu'il nomme le « sujet sociologique ». Ce sujet a toujours un noyau ou une essence qui est « le vrai moi », mais qui est formé et modifié dans un dialogue continu avec les mondes culturels extérieurs et les identités qu'ils offrent.⁹⁹ L'identité, dans cette conception sociologique, fait le pont entre le « dedans » et le « dehors », entre ce qui est individuel et ce qui est public.

Enfin Stuart Hall nous présente celui du sujet postmoderne. Avec cette conception d'identité, Hall déclare que l'identité devient une « fête mobile »,¹⁰⁰ formée et transformée en permanence en relation avec les manières dont elle est représentée ou abordée dans les systèmes culturels qui l'entourent. Ce sujet postmoderne assume différentes identités à différents moments, identités non unifiées autour d'un moi cohérent. En ces termes, il déclare :

En nous, se trouvent des identités contradictoires, allant dans différentes directions, de sorte que nos identifications changent continuellement. Si nous pensons avoir une identité unifiée de la naissance à la mort, c'est uniquement parce que nous construisons une histoire ou un récit réconfortant à propos de nous-mêmes. L'identité pleinement unifiée, complète et cohérente est un fantasme.¹⁰¹

Ceci dit, les identités culturelles chez un individu sont en perpétuel conflit car produites par l'histoire, les rencontres, la multiplicité des liens que ce dernier tisse avec son entourage. Ces identités deviennent alors des synonymes des noms assignés aux différentes manières du positionnement de l'homme et de le situer dans les récits du passé.¹⁰² En d'autres termes, l'identité culturelle n'est pas une essence, mais un positionnement qui subit des transformations constantes tout au long de l'histoire.

⁹⁸ Hall, S. ; Held, D. et McGrew, A. : « The question of cultural identity », *Modernity and its futures*, Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992 : 597.

⁹⁹ Hall, S. : *Ibid*, 276.

¹⁰⁰ "Moveable feast" (Hall, S. : *Ibid*, 277 ma traduction)

¹⁰¹ "Within us are contradictory identities pulling in different directions so that our identifications are continuously being shifted about. If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or narrative of the self about ourselves. The fully unified, completed, secure, and coherent identity is a fantasy." (Hall, S. 1992 : 598, ma traduction)

¹⁰² Hall, S. : *Ibid*, 598.

II.2 - Identité culturelle : Quand parle-t-on de crise d'identité culturelle ?

Kobena Mercer observe que l'« identité devient seulement un problème en période de crise, lorsque quelque chose supposé être fixe, cohérent et stable est supplanté par l'expérience du doute et de l'incertitude ». ¹⁰³

Stuart Hall affirme qu'« [u]ne perte de sens stable du soi est parfois décrite comme une dislocation ou décentrement du sujet. Ce déplacement double-déconcentrant des individus à la fois de leur place dans le monde social et culturel et d'eux-mêmes – représente une crise d'identité pour l'individu ». ¹⁰⁴

En d'autres termes, on parle d'une crise d'identité lorsque l'identité d'un individu précédemment unifiée et stable devient fragmentée ; composée non pas d'une seule mais de plusieurs identités parfois contradictoires, non résolues et non unifiées autour d'un moi cohérent. L'ancienne identité qui était stable décline et donne lieu à de nouvelles identités fragmentées, créant dans ce processus des identités culturelles variables et problématiques. Hall ajoute que, lorsqu'une crise identitaire se manifeste, les normes de comportement sont sujettes à de profondes remises en question et à des attaques destinées à les modifier radicalement ; ¹⁰⁵ comme nous l'expliquerons à propos des ouvrages de Ken Bugul et de Léonora Miano.

Tout compte fait, une identité culturelle n'est pas une essence fixe enracinée dans le passé, elle se modifie en fonction de l'histoire de chaque groupe ou de l'individu. Le développement de l'identité personnelle et collective peut avoir différents impacts. Elle peut permettre le développement d'un sentiment d'unité et de cohérence envers soi-même et envers les autres ; permettre une prise de conscience de sa différence en tant qu'individu ou en tant que groupe d'individus ; elle peut avoir un impact positif sur la valorisation personnelle ainsi que sur l'estime de soi et favoriser dans ce processus le développement d'un sentiment d'appartenance à travers le sentiment de solidarité que peut susciter l'identité collective. Toutefois, elle peut subir une crise dite identitaire lorsqu'elle devient instable et est supplantée par le doute et l'incertitude. Les sociétés africaines, diversifiées dans leurs cultures, démontrent de potentielles tensions entre ces différentes cultures identitaires en ce qui concerne le période

¹⁰³"Identity only becomes an issue when it is in crisis, when something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and uncertainty." (Mercer, K. 1990 : 43, ma traduction)

¹⁰⁴"A loss of a stable sense of self is sometimes called the dislocation or de-centering of the subject. This set of double displacements - de-centering individuals both from their place in the social and cultural world, and from themselves - constitutes a crisis of identity for the individual." (Stuart, S. 1992 : 597 ma traduction)

¹⁰⁵ Hall, S. : *Ibid.*

coloniale et postcoloniale ; car les crises de comportement et les conflits vécus en Afrique de nos jours peuvent être liés à une crise d'identité, conséquence directe d'une éducation ou d'une civilisation occidentale mal assimilée ou justement trop bien assimilée.

III - Analyse théorique du féminisme

De nombreuses définitions du mot féminisme ont été fournies comme celle du dictionnaire Larousse qui explique que le féminisme est un mouvement militant pour l'extension et l'amélioration du rôle des droits de la femme dans la société. Le centre national de ressources textuelles et lexicales nous présente une autre définition plus détaillée et avancée du mot féminisme selon laquelle le féminisme est un : « Mouvement social qui a pour objet l'émancipation de la femme, l'extension de ses droits en vue d'égaliser son statut avec celui de l'homme, en particulier dans le domaine juridique, politique, économique ». ¹⁰⁶

Simone de Beauvoir quant à elle définit une féministe comme une femme, voire un homme, qui lutte pour changer la condition des femmes et ceci en association avec la lutte des classes. Selon elle, le socialisme serait incomplet si les femmes se voyaient interdites de participer et de profiter pleinement et librement du développement de la société. ¹⁰⁷ Après avoir pris en compte certaines autres définitions du féminisme, il est essentiel d'étudier la nature du féminisme avant de nous concentrer sur le féminisme en Afrique.

III.1 - Naissance du féminisme

Le terme féminisme vient de la contraction du mot latin « femina » qui veut dire femme. Il aurait apparu pour la première fois en France en 1872 dans un texte écrit par Alexandre Dumas fils dans lequel il affirme : « les féministes, passez-moi ce néologisme, disent : Tout le mal vient de ce qu'on ne veut pas reconnaître que la femme est l'égal de l'homme, qu'il faut lui donner la même éducation et les mêmes droits qu'à l'homme ». ¹⁰⁸ Aussi, ce mouvement fait-il son apparition en Grande-Bretagne dans les années 1890 et aux Etats-Unis en 1910. ¹⁰⁹

¹⁰⁶ <http://www.cnrtl.fr/definition/f%C3%A9minisme> (accédé le 23/ 08/ 2019).

¹⁰⁷ de Beauvoir, S. : *Le deuxième sexe*, Paris : Éd. Gallimard, coll. « folio/essais », 1949.

¹⁰⁸ <http://feministesplurielles.fr/2017/03/07/chronologie-feminisme/> (accédé le 21/ 08 / 2019).

¹⁰⁹ Cott, N. F. : *The grounding of modern feminism*, New Haven: Yale University Press, 1987.

Le terme féminisme est principalement un concept occidental. Dans l'histoire de l'humanité, en Afrique comme en Occident, l'existence des femmes était observée du point de vue des hommes de sorte que les femmes étaient toujours considérées comme secondaires, elles étaient rarement traitées comme sujets de recherche, leurs vies et leurs conditions étaient négligées par les historiens. Basé sur le système patriarcal, elles étaient qualifiées d'émotionnelles, de faibles, nourricières, soumises et inférieures aux hommes tandis que ces derniers étaient considérés comme rationnels, forts, protecteurs et décisifs.¹¹⁰ Le féminisme naît donc de la lutte pour les droits de la femme contre cette injustice réalisée dans la société. C'est une lutte pour anéantir ces privilèges des hommes et établir une société réellement plus équitable entre les femmes et les hommes dans la sphère privée et publique. Selon bell hooks,

Le féminisme est une lutte pour mettre fin à l'oppression sexiste. Par conséquent, c'est nécessairement une lutte pour éliminer l'idéologie de domination qui imprègne la culture occidentale à divers niveaux, ainsi qu'un engagement à réorganiser la société afin que le développement de soi des peuples puisse prendre le pas sur l'impérialisme, l'expansion économique et les désirs matériels.¹¹¹

Le féminisme a donc pour objectif de changer toutes les vues dévalorisantes afin que les femmes comprennent qu'elles ont tout autant droit à des privilèges que les hommes. Autrement dit, la société doit être transformée afin que tous les systèmes de domination, inclus non pas seulement le système patriarcal mais aussi le racisme, l'impérialisme et le capitalisme, soient éradiqués.¹¹² Au sens large, le féminisme renvoie à un ensemble de mouvements et d'idéologies visant à définir, établir et défendre des droits égaux entre les femmes et les hommes sur les plans politique, économique et social. Ceci inclut la recherche de l'égalité des chances pour les femmes dans les domaines de l'éducation et de l'emploi. En littérature, le féminisme fait référence aux différentes manières de comprendre les œuvres littéraires qui soutiennent les objectifs féministes, tant dans la production que dans la réception. Quatre vagues de ce mouvement se distinguent en Occident.

¹¹⁰ Shildrick, M. : *Leaky bodies and boundaries: Feminism, postmodernism and (Bio) ethics*, London and New York: Routledge, 1997.

¹¹¹ "Feminism is a struggle to end sexist oppression. Therefore, it is necessarily a struggle to eradicate the ideology of domination that permeates western culture on various levels, as well as a commitment to reorganizing society so that the self-development of people can take precedence over imperialism, economic expansion, and material desires" (bell hooks 1984 : 28, ma traduction).

¹¹² bell hooks : *Feminist theory: From margin to center*, Cambridge, MA: South end press, 1984: 83.

Selon Rory Cooke Dicker, le mouvement des suffragettes, baptisé première vague¹¹³ du féminisme, débute à la fin du dix-neuvième siècle et prend fin au début du vingtième siècle.¹¹⁴ Cette dernière affirme que ce mouvement avait pour objectif principal de réformer les institutions pour qu'en fin de compte, les hommes et les femmes deviennent égaux devant la loi.¹¹⁵ Ceci inclut le droit de posséder des biens, le droit à l'éducation, droit de vote pour les femmes et le droit au travail. Toutefois, la lutte pour le suffrage des femmes représente l'une des luttes les plus fondamentales des femmes de cette vague, car le refus explicite qu'elles soient représentées à la législature et au sein des instances gouvernementales donnait un message non équivoque de citoyenneté de second rang. Toutefois, malgré ces revendications, la majorité des féministes de cette vague ne remettaient pas fondamentalement en cause les rôles traditionnels des femmes. Comme conséquence, elles se sont confrontées à un dilemme, car continuer d'affirmer l'universalité de l'être humain contredisait l'évidence de la différence des sexes, différence de taille physique, et de forme sur lesquelles la structure sociale s'appuie pour justifier la supériorité des hommes ; et en même temps, brandir les qualités spécifiques (douceur, politesse...) de la femme figeait sa nature même en tant que femme. En vertu du mot « féminin » qui faisait référence à la douceur, au respect de la vie, à la compassion, à l'altruisme, et en particulier à la maternité qu'elles voulaient voir accréditée et protégée, une grande partie d'entre elles a revendiqué simplement plus de considération pour les femmes.¹¹⁶ Seules quelques-unes ont contesté ces principes émettant leur souhait de faire passer leur rôle de mère au second plan. Les féministes de cette vague ont donc fait la promotion d'une double tâche sociale de la femme : celle de la production et de la reproduction. Madeleine Pelletier s'exprimait en ces termes sur ce sujet :

Les femmes, même après la réalisation du féminisme, tel que nous le concevons, resteront donc des femmes comme les hommes resteront des hommes. Ce que nous voulons supprimer, ce n'est pas le sexe féminin, mais la servitude féministe, servitude que perpétuent la coquetterie, la retenue, la pudeur exagérée, les mièvreries de l'esprit et du langage ; toutes choses qui ne sont en aucune façon des caractères sexuels secondaires, mais simplement les résultats de l'état de dépendance physique et morale dans laquelle les femmes sont tenues.¹¹⁷

¹¹³ Le terme « première vague » fait son apparition après que le mot « seconde vague » ait commencé à être utilisé pour décrire un mouvement féministe plus récent, axé autant sur la lutte contre les inégalités sociales et culturelles que contre les autres inégalités politiques

¹¹⁴ Cooke, D. R. : *A history of U.S. feminisms*, Berkeley: Seal Press, 2008.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Jacob, M. C. : *The enlightenment: A brief history with documents*, Bedford/St.Martin's, 2001 : 25

¹¹⁷ Pelletier, M. : « Les femmes et le féminisme », *La revue socialiste*, vol, 45, n° 270, juin 1907, pp. 37-45.

La naissance de la deuxième vague du féminisme est liée aux mouvements sociaux de la fin des années 1960 et aussi à la naissance du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) communément appelé le Women's Lib. Cette vague s'étend de 1960 aux années 1990. Avec cette vague, les féministes défendent leurs libertés au sein de la famille et militent pour une plus grande égalité des femmes dans le monde du travail et un affranchissement de leur sexualité. À la différence de la première vague, cette vague élabore des concepts pour mieux mettre en lumière les caractéristiques et les sphères de la domination exercée sur la femme par l'homme. Ainsi, les concepts de « patriarcat » et du « sexisme » sont formulés pour mettre l'accent sur la sphère privée et familiale comme lieu privilégié de la domination masculine. Longtemps sujet de division, le contrôle des naissances (avortement et contraception) devient l'une des revendications les plus visibles de cette vague. Plus importante encore, la dissociation de la sexualité de la reproduction s'inscrit dans un cadre plus large de la révolution et de la perception de la sexualité et traduit l'objectif des féministes à lutter pour plus de liberté dans ce champ.

La bible du féminisme occidental : *Le deuxième sexe, tome I et II* (1949) rédigée par Simone de Beauvoir, s'intéresse tant à la dévalorisation et à la dépréciation de la femme en tant que fait, qu'aux causes de ces mœurs, qui, selon elle, ne peuvent pas être d'ordre naturel. Ainsi, de Beauvoir estime que les différences physiques et de genre entre les hommes et les femmes ne peuvent pas conduire à considérer les hommes comme supérieurs, plus intelligents, moraux et meilleurs que les femmes ; elle incrimine à cet effet autant les femmes en dénonçant leur passivité, leur soumission et leur manque d'ambition, que les hommes, en dénotant leur discrimination fondée sur le sexe, leur lâcheté et parfois leur cruauté. Selon elle, l'homme a profité de sa force physique pour engager, au cours des siècles, un déséquilibre de l'ordre naturel qui tend à lui conférer le privilège d'une liberté quasi totale, tandis que la femme est à la fois sacralisée et réprimée. Elle estime en conséquence qu'une solidarité entre les hommes et les femmes, le contrôle des naissances et l'accès au monde du travail sont les trois faits qui pourront mener à une l'émancipation totale de la femme.¹¹⁸ Ceci dit, les féministes de cette vague critiquent les systèmes qui auraient défini érotiquement les femmes « en fonction de ce qui fait jouir les hommes ».¹¹⁹ Ainsi analysée, la sexualité est perçue comme un domaine où l'homme exerce sa domination et pour ces féministes, aucune égalité entre l'homme et la

¹¹⁸ de Beauvoir, S. : *Ibid*, 610.

¹¹⁹ Koedt, A. : « Le mythe de l'orgasme vaginal », *Partisans*, Maspero, no 54-55, 1970 : 55. Cité par Sylvie Chaperon, « Contester normes et savoirs sur la sexualité » Eliane Gubin (et al.), *Le siècle des féminismes*, Les Éditions de l'Atelier, 2004 : 343.

femme ne peut être possible avec l'existence du patriarcat sinon quelques compromis temporaires. Alors, démolir ce système et instaurer de nouvelles valeurs d'égalité entre les sexes reste la solution idéale.

La troisième vague du féminisme apparaît à partir des années 1990. Elle est une continuité de la deuxième vague et accorde une grande importance aux femmes considérées comme doublement marginalisées telles que les femmes de couleurs, lesbiennes, transgenres... La question du genre y est d'ailleurs primordiale car Elizabeth Adams St. Pierre déclarait en 2000 que « les féministes de la troisième vague considèrent les binaires masculin-féminin comme une construction artificielle créée pour maintenir le pouvoir du groupe dominant »¹²⁰ et Hardin Marie et Whiteside Erin ajoutent plus tard que « l'idéologie de la troisième vague se concentre sur une interprétation plus poststructuraliste du genre et de la sexualité ».¹²¹ Ainsi donc, les féministes de cette vague estimerait que le genre rend légitime les relations de pouvoir entre les sexes et par ricochet, remettre en question ce pouvoir ne peut être possible que si elles remettent en question le genre. Joan Wallach Scott, affirme que les rapports sociaux fondés sur des différences sont fondés sur le genre et que ce genre est aussi une façon première de rendre explicites les rapports de pouvoir.¹²² En d'autres termes, affirmer qu'il y a une différence entre les hommes et les femmes, c'est légitimer la domination des hommes sur les femmes. Dans la même perspective, Christine Delphy souligne que « si le genre n'existait pas, ce qu'on appelle le sexe serait dénué de signification, et ne serait pas perçu comme important : ce ne serait qu'une différence physique parmi d'autres ».¹²³

La quatrième vague du féminisme qui a débuté vers 2013 fait référence à un regain d'intérêt pour le féminisme et est associée à l'utilisation des médias sociaux. Cette vague s'oppose au harcèlement sexuel et à la violence à l'égard des femmes en s'appuyant sur la technologie et les mass-médias. Elle se caractérise notamment par l'utilisation de Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, Tumblr et de blogs tels que Feministing pour défier la misogynie et promouvoir l'égalité des sexes. Selon Kira Cochrane, les questions sur lesquelles les féministes de la quatrième vague se concentrent incluent le harcèlement dans la rue et au travail, les agressions sexuelles sur les campus et la culture du viol.¹²⁴ Cette auteure fait une observation

¹²⁰ Adams St. Pierre, E. : "Post structural feminism in education: An overview", *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 13, no. 5, 2000, pp. 477-515.

¹²¹ Hardin, M. et Whiteside, E. : "From second-wave to poststructuralist feminism,". *Media Effects/Media Psychology*, Blackwell, vol. 3, no. 21, 2013, pp. 16-32.

¹²² Scott, J. W. : *Gender and the politics of history*, New York: Columbia University Press, 1999.

¹²³ Delphy, C. : « L'ennemi principal », *Travail, genre et sociétés*, vol. 21, n° 4, 2000, pp. 157-200.

¹²⁴ Cochrane, K. : *All the rebel women: The rise of the fourth wave of feminism*, Guardian Books

très pertinente quand elle affirme que les scandales liés au harcèlement, aux abus et aux meurtres de femmes et de filles ont galvanisé le mouvement.

Bien que ces vagues du féminisme divergent quant à leur radicalisme et leurs revendications, elles ont un objectif commun : promouvoir les droits des femmes et leurs intérêts pour une égalité réelle entre les hommes et les femmes dans la vie privée et publique. Dans le contexte africain, un type de féminisme est aussi créé par des femmes noires et prend spécifiquement en compte la condition et les besoins des femmes africaines.

III.2 - Le féminisme africain

Varié et multiforme, le féminisme africain, comme tout autre mouvement qui s'affirme, attire l'attention des érudits et des chercheurs ; et il les laisse toujours avec plus de questions relatives à son avenir dans un contexte où le monde s'intègre de plus en plus. En effet, le féminisme africain est « né de l'engagement profond des femmes et de leur dévouement à la libération nationale »¹²⁵ et a pour objectif d'atteindre une véritable égalité juridique, politique et sociale entre les hommes et les femmes. Pour atteindre cette égalité, ce mouvement prend typiquement en considération les besoins et les conditions des femmes africaines résidant sur le continent africain. En d'autres termes, le féminisme africain facilite une prise de conscience des inégalités et des discriminations à l'égard des femmes, vise une émancipation de ces dernières de la domination masculine et des sociétés patriarcales, et une égalité des opportunités entre les hommes et les femmes.¹²⁶

Faisant référence à toutes les femmes noires et non seulement aux femmes africaines, Alice Walker introduit en 1970 le terme « Womanism » dans lequel elle inclut le racisme et le sexisme. Elle définit ce mouvement comme un féminisme différent qui se préoccupe des besoins des Noirs. Selon elle, une womaniste est une féministe noire ou une féministe de couleur qui aime d'autres femmes et leur force et qui préfère la culture féminine.¹²⁷ L'introduction de ce terme a principalement contribué à inclure toutes les femmes de couleur dans les mouvements féministes et à apprécier leurs rôles culturels et créatifs. Le womanism

¹²⁵ Amina, M. : « Éditorial », *Feminist Africa*, n° 1, 2002 : 1.

¹²⁶ Mahfoudh, D. et Mahfoudh, A. : « Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie », *Nouvelles questions féministes*, vol. 33, no. 2, 2014, pp. 14-33.

¹²⁷ Aduke, A. : *Ibid*, 17.

selon Alice Walker est au féminisme ce que le violet est au lavande. Cette déclaration peut être mieux comprise quand elle affirme que :

Je suis préoccupée par la survie spirituelle, la survie de l'ensemble de mon peuple. Mais au-delà, je me suis engagée à explorer les oppressions, les folies, les loyautés et les triomphes des femmes noires [...] Pour moi, les femmes noires sont les créations les plus fascinantes au monde.¹²⁸

En d'autres termes, le womanism est un mouvement qui reconnaît la beauté et la force de la féminité noire incarnée ; il recherche aussi des relations et une solidarité avec les hommes noirs ; il identifie et critique le sexisme dans la communauté afro-américaine et le racisme dans la communauté féministe. Ceci sera mieux étayé plus loin avec une discussion de *Crépuscule du tourment I* de Léonora Miano.

Quant à bell hooks, son genre de womanism va au-delà de la définition du womanism donnée par Alice Walker et intègre les non-Noirs, à condition que la psyché de ces derniers soit décolonisée et qu'ils soient prêts à aider les Noirs à améliorer leurs conditions de vie.¹²⁹ Ce qui est également important pour le womanism de hooks c'est la coexistence pacifique entre les peuples, sans distinction de couleur ou de sexe. En 1985, la critique littéraire nigériane Chikwenye Okonjo Ogunyemi suit les pas de ces deux dernières féministes quand elle publie « *Womanism : The dynamics of the contemporary black female novel in english* ». Au lieu d'y évoquer l'inégalité des sexes comme étant la source de l'oppression des Noirs, Ogunyemi adopte une position séparatiste et rejette toute possibilité de réconciliation entre féministes blanches et féministes noires fondées sur le caractère insoutenable du racisme.¹³⁰ Selon Chikwenye Okonjo Ogunyemi, son womanism vise à identifier les problèmes liés à la domination des hommes dans la société tout en cherchant des solutions à la marginalisation des femmes dans la culture, au colonialisme et aux nombreuses autres formes de domination et de subjugation qui ont un impact sur la vie des femmes africaines.¹³¹

Cette idée du womanism s'est répandue au fil des années chez les écrivains, en particulier chez les femmes qui ne voient aucune raison de haïr les hommes. Ce terme a également subi des

¹²⁸ "I am preoccupied with the spiritual survival, the survival whole, of my people. But beyond that, I am committed to exploring the oppressions, the insanities, the loyalties, and the triumphs of black women. ... For me, black women are the most fascinating creations in the world." (Interview de John O'Brien avec Alice Walker : 1973, ma traduction)

¹²⁹ Gallant, J. E. : « hooks, bell : Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme », *Reflets, Revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 23, no 1, 2017, pp. 220-223.

¹³⁰ Aduke, A. : *Ibid*, 17.

¹³¹ Ogunyemi, C. O. : "Womanism: The dynamics of the contemporary black female novel in english", *The University of Chicago press journal*, vol. 11, no. 1, 1985.

changements et des modifications locales correspondant à différentes localités et à différentes périodes. Nous avons à l'instar le maternisme, encore appelé motherism qui est une théorie multidimensionnelle qui inclut les structures humaines et naturelles et s'appuie sur le partenariat, la coopération, la tolérance, l'amour, la compréhension et la patience. Avec cette variante, Catherine Obianuju Acholonu plaide pour une complémentarité homme-femme qui pourrait assurer la complétude de l'existence humaine dans un écosystème équilibré.¹³²

Le négo-féminisme selon Obioma Nnaemeka est un féminisme de la négociation, un féminisme de « no ego », structuré par les contraintes culturelles et modulé par les exigences et nécessités locales et globales.¹³³ En effet, comme nous le verrons avec l'analyse de *Riwan ou chemin de sable*, dans les cultures africaines, la négociation et le compromis sont le plus souvent mis en exergue. Ce courant met justement en emphase la négociation afin que les femmes africaines puissent « contourner les terrains minés patriarcaux »¹³⁴ et s'émanciper.

Le féminisme de l'escargot est un autre courant proposé par Akachi Adimora-Ezeigbo qui encourage les femmes à travailler aussi lentement qu'un escargot et d'apprendre de nouvelles méthodes d'adaptation et de survie dans leurs relations avec les hommes.¹³⁵

Notons avant d'aller plus loin que la conceptualisation du féminisme de Catherine Obianuju Acholonu et Obioma Nnaemeka n'est pas tout à fait sans problème. Il est difficile de croire qu'il puisse exister une union significative ou un partenariat entre hommes et femmes dans des sociétés où les droits fondamentaux de la femme sont encore reniés. En outre, exercer la patience à l'égard de l'attitude des hommes et des sociétés patriarcales telles que le conseille Akachi Adimora-Ezeigbo avec le féminisme de l'escargot est en grande partie impraticable car cette démarche traduit une résistance passive, et très peu de choses changeront dans l'attitude des hommes si un tel cheminement est adopté. Etant donné qu'il serait presque impossible pour les femmes africaines de s'émanciper sans défier les valeurs traditionnelles qui font partie de leur identité culturelle, changer tant les mentalités des hommes que celles des femmes reste la principale voie pour atteindre une émancipation définitive de la femme. C'est ce que nous propose le Stiwanisme.

¹³² Obianuju, C. A. : *Motherism: The afrocentric alternative to feminism*, Nigeria : Afa Publications, Owerri 1995.

¹³³ Nnaemeka, O. : « Nego-feminism: Theorizing, practicing, and pruning Africa's way », *The University of Chicago Press Journals*, vol. 29, no. 2, 2004, pp. 357-385.

¹³⁴ Nnaemeka, O. : *Ibid.*

¹³⁵ Adimora-Ezeigbo, A. : *Children of the eagle*, Lagos: Vista Books, 2002.

Créé par Molaria Ogundipe-Leslie, le Stiwanisme se concentre en premier lieu sur les structures qui assujettissent l'agent féminin et le comportement de ces dernières face à ces structures. Ogundipe-Leslie déclare que la situation des femmes africaines est une conséquence du système colonial et néocolonial qui met souvent les hommes en haut de la hiérarchie sociale.¹³⁶

Vu cette divergence dans les courants du féminisme en Afrique ainsi que des différences régionales, ethniques, politiques et religieuses, il convient plutôt de parler des « féminismes africains », car ils ont pour point commun de remarquer le privilège masculin et de s'y opposer. Ceci dit, le féminisme africain n'est pas un concept qui puisse être défini avec précision à cause des différences citées ci-dessus et des ères politiques (précoloniale, coloniale et postcoloniale) qui diffèrent d'un pays à un autre. Bien que ces divergences changent complètement la vision et la définition de la liberté de la femme en Afrique, elles ne nient toutefois pas l'existence du féminisme africain, mais reconnaissent les complexités dénotées d'être à la fois africaine et féministe. Selon Fatou Sow, le féminisme africain est principalement basé sur les questions socio-économiques, politiques, culture / tradition, le rôle des hommes, la race, le sexe et / ou la sexualité et serait né/e en raison d'un désir de créer un mouvement qui sied vraiment au contexte africain et aux expériences des femmes sur ce continent.¹³⁷ Les besoins de ces femmes, leur réalité et leur oppression sont inclusifs et comprennent des questions générales, ainsi que des questions locales. Naomi Nkaleah sur ce propos écrit que le féminisme africain a pour but de créer, au sein des cultures hétérogènes de l'Afrique, une nouvelle femme africaine, une femme progressiste, productive et aussi indépendante.¹³⁸ C'est dans cette perspective que Goredema Ruvimbo définit le féminisme africain comme une :

Épistémologie féministe et une forme de rhétorique qui a fourni des arguments qui valident l'expérience des femmes d'origine africaine face à un discours féministe traditionnel. C'est une justice qui vise à créer une différence perceptible entre les femmes colonisées et celles qui ont été considérées comme les colonisatrices, et un mouvement social qui vise à élever une conscience globale qui comprend les histoires, les réalités actuelles et les attentes futures des femmes africaines.¹³⁹

¹³⁶ Ezenwa-Ohaeto, N. : "Fighting patriarchy in Nigerian cultures through children's literature", Canada, vol. 10, 2015.

¹³⁷ Locoh, T. et Puech, I. : « Fatou Sow. Les défis d'une féministe en Afrique » Travail, genre et sociétés 2008/2, N° 20, 5-22.

¹³⁸ Nkealah, N. : "West African feminisms and their challenges", *Journal of literary studies*, vol. 32, no 2, 2016: 61-74

¹³⁹ "Feminist epistemology and a form of rhetoric that has provided arguments which validate the experience of women of African origin against a mainstream feminist discourse. It is a justice that aims to create a discernible difference between women who were colonised and those who were deemed the colonisers, and a social movement that aims to raise a global consciousness which sympathises with African women's histories, present realities and futures expectations." (Goredema, R. 2010 : 34, ma traduction).

Ceci dit, ce mouvement de libération spécifiquement africain aurait été créé pour affirmer, décrire et documenter les expériences des femmes sur le continent africain mais également en réaction à l'exclusion du féminisme occidental. Aussi, tout en acceptant la nature émancipatrice et documentaire de ce dernier, le féminisme africain a rejeté sa violence et son militarisme. Sita Diop, figure emblématique du féminisme au Mali plaide que :

Si être féministe, c'est lutter pour le droit des femmes, oui je suis féministe. Mais le féminisme africain n'a rien à voir avec le féminisme occidental... Nous ne brûlons pas nos soutiens-gorges. Ce n'est pas en brandissant des machettes que nous allons changer les choses.¹⁴⁰

C'est ainsi que les activistes du féminisme africain se sont donnés pour tâche de documenter certains aspects des pratiques culturelles africaines qui affectent « négativement » ou qui freinent le développement de la femme africaine ; des pesanteurs sociales telles que le droit de cuissage, le lévirat, le veuvage, l'excision, les mariages forcés et les mariages précoces, la violence masculine, la polygamie moderne, etc. Adebayo Aduke à ce sujet déclare que :

La plus grande tâche d'une féministe africaine, qui n'est pas nécessairement une femme, est de signaler les écrits des femmes et de les expliquer aux lecteurs afin de corriger le déséquilibre de la préoccupation littéraire et critique africain. En quelque sorte, il (le féminisme africain) s'est comporté comme le mouvement de négritude dans sa phase combative d'affirmation de l'identité culturelle du Noir et a littéralement propulsé la littérature africaine à la vue de l'Occident pour sa juste reconnaissance.¹⁴¹

Les féminismes africains répondent donc à des questions culturelles du continent africain, et mettent en exergue leurs différences avec le féminisme occidental ; ceci dans le but d'éviter une « recolonisation » perpétrée par les féministes occidentales qui semblent imposer leur idéologie selon laquelle la notion de la femme dite émancipée devrait être basée sur les modes de vie occidentaux.¹⁴²

En premier lieu, les idées sur les traditions africaines et quels seraient ses abus, ainsi que la place de la femme en Afrique précoloniale auraient fait l'objet de grands débats. Contrairement aux discours féministes occidentaux qui faisaient croire que, dans les sociétés africaines, la femme a toujours été considérée comme un être inférieur à l'homme,¹⁴³ les premiers écrivains

¹⁴⁰ Bourgoing, R. : « L'Afrique invente son féminisme », *Presse écrite* (1ère publication : oct. 94).

¹⁴¹ "The greatest task of the African feminist who is not necessarily a woman is to signal women's writing and explicit them to the reading public in order to correct the lop-sidedness of the African literary and critical concern. In a way, it has behaved like the negritude movement in its combative stage of asserting the black man's cultural identity and literally thrusting African literature into the sight of the west for its due recognition." (Aduke, A. 1996: 2, ma traduction)

¹⁴² Locoh, T. et Puech, I. : *Ibid*

¹⁴³ Pierrette Herzberger-Fofana : *Ibid*.

africains y ont opposé des figures légendaires. Ils ont donné des exemples selon lesquels pendant la période précoloniale, ces femmes africaines occupaient des postes de pouvoir et bénéficiaient d'un accès égal aux ressources au même titre que les hommes ; et selon les écrits de Florence Stratton, la femme africaine n'a été reléguée au dernier rang de la société qu'avec l'arrivée des colons.¹⁴⁴ À ces propos s'ajoutent ceux de Pierrette Herzberger-Fofana qui affirment que les premiers écrits sur la femme africaine datent du XIX^e siècle et proviennent d'anthropologues, missionnaires et gouverneurs qui tous n'avaient qu'un but, justifier l'esclavage ou la mission civilisatrice et renforcer ainsi les coutumes dans leurs aspects coercitifs.¹⁴⁵ Ainsi donc, les arguments des activistes noires s'appuient sur le fait que les Africaines n'étaient pas totalement réduites à un rôle mineur tel que décrit par les féministes occidentales, certaines détenaient des pouvoirs au sein de la famille, de la communauté, et même sur le plan politique. Bien plus, elles argumentent que le matriarcat était une forme prédominante de la configuration du pouvoir dans les sociétés africaines précoloniales. De ce fait, de nombreuses guerrières, héroïnes et reines telles que les Amazones du Dahomey, les reines Nzinga et Aline Sitoé Diatta, ont inscrit leur courage et bravoure dans l'histoire de l'Afrique. Ces femmes sont bien loin de l'image de la femme noire soumise. La survivance de cette réalité historique serait perceptible encore de nos jours dans certaines structures politiques traditionnelles telles que les chefferies Bamiléké de l'Ouest du Cameroun, la tribu Djoudandou Matakam dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun où Badjack est cheffe ou encore à Balobedu en Afrique du Sud où la « reine de pluie » Modjadji règne encore de nos jours.

Bien que ceci s'avère plausible dans une certaine mesure, il importe de noter que ce n'est que les pouvoirs politiques, économiques et religieux d'un petit pourcentage de reines d'Afrique, de femmes de pouvoir et d'influence, de prophétesses, de guerrières, de mères de héros et de femmes éminentes éduquées d'aujourd'hui, qui sont ainsi évoqués pour étayer ce point de vue. Comme expliqué dans notre introduction, pendant que les premiers écrivains africains (Senghor, Ferdinand Oyono, Sembène Ousmane, Ahmadou Kourouma, Mongo Beti...) se sont concentrés sur l'examen des maux de l'Afrique coloniale ou indépendante, tels que l'exploitation économique, la désorientation politique et l'impérialisme culturel, certaines femmes écrivaines étaient préoccupées par les problèmes des femmes, prouvant que, que ce

¹⁴⁴ Stratton, F. : *Contemporary African literature and the politics of gender*, London: Routledge, 1994: 7-8.

¹⁴⁵ Herzberger-Fofana, P. : *Ibid.*

soit dans l'Afrique précoloniale ou indépendante, la femme africaine est toujours l'esclave de quelqu'un.

L'autre argument présenté par les féministes africaines est la question linguistique. Bien que le féminisme soit dit importé de l'Occident, certains écrivains et théoriciens affirment que le féminisme en Afrique a toujours existé.¹⁴⁶ Ils déclarent également que les sociétés africaines traditionnelles ont toujours pensé et vécu de manière féministe bien avant l'invasion coloniale car le concept d'action collective des femmes, fondé sur le bien-être commun sur le plan social, culturel, économique, religieux et politique était autochtone et familier à la majorité de ces femmes. Ruvimbo Goredema confirme ce point de vue lorsqu'elle écrit que : « C'est uniquement parce que, dans les langues africaines, il n'existait aucun terme pour décrire linguistiquement cette position que, malheureusement, les femmes africaines ont attribué aveuglément à une expression apportée de l'Ouest ».¹⁴⁷

Rappelons à ce niveau que tous les groupes formés de femmes à cette époque ne pouvaient nécessairement pas être féministes par nature. En effet, la femme africaine était déjà consciente des contraintes que lui imposait le système patriarcal avant que le concept de féminisme n'arrive en Afrique. Ce type de conscience n'est donc pas nécessairement, uniquement et toujours féministe. Pourtant, la plupart des écrivaines africaines rejettent l'étiquette féministe et s'identifient étroitement au womanisme comme démontré plus haut. En fait, trois siècles de traite négrière, un siècle de colonialisme, y compris le néo-colonialisme, sont inoubliables pour les Africains. En outre, les cultures traditionnelles, les hommes, le sous-développement et même la couleur de leur peau sont d'autres facteurs que les femmes africaines subissent et qui façonnent leur destin. Une comparaison entre l'histoire et les conditions de vie montre que les femmes de l'Occident n'auraient subi que des inégalités en matière de privation d'éducation et de travail. C'est sans doute pour ces raisons que les femmes africaines cherchent à s'identifier et se définir par elles-mêmes. En plus, en Afrique et pour la majorité, le mot féminisme évoque un mouvement misandre, anti culturel et athée : « vous n'entendez pas parler de féminisme dans les conversations de tous les jours sans que quelqu'un ait à donner une explication pour la terminologie ».¹⁴⁸ Oyeronke Oyewumi résume cette difficulté en ces termes :

¹⁴⁶ Sow Fall, A. : « Mouvements féministes en Afrique », *Revue tiers monde*, 2012/1, n°209, 145 -160.

¹⁴⁷ "It is only because in African languages there was no word to describe this position linguistically that unfortunately African women have blindly ascribed to an expression brought from the west." (Goredema R. 2010 : 37, ma traduction)

¹⁴⁸ "You are not going to hear the term African feminism in every day conversation without someone having to offer an explanation for the terminology" (Goredema, R. 2010: 37, ma traduction).

Le défi central des études africaines en genre est la difficulté à utiliser des concepts féministes pour décrire et analyser des réalités africaines. Les catégories de genre de l'Occident, présentées comme inhérentes à la nature (des corps), opèrent sur une dualité dichotomique binaire opposée masculin/féminin, homme/femme, dans laquelle le mâle est assuré d'être supérieur ; de ce fait, cette catégorie de définition est particulièrement étrangère à nombre de cultures africaines. Quand on interprète les réalités africaines sur la base de ces revendications occidentales, on note des distorsions, des incohérences linguistiques et souvent une incompréhension totale, car les catégories sociales et les institutions ne sont pas comparables.¹⁴⁹

Un autre aspect non négligeable de ce contraste repose sur la place de la mère nourricière. C'est une place paradoxale, à la fois centrale et marginale, encadrée par l'idée de mère, mère-patrie, langue maternelle et mère nourricière... Dans un numéro spécial en ligne de JENdA (*A journal of culture and African women studies*) consacré aux actes du colloque *Images of motherhood, African and Nordic perspectives*, tenu à Gorée (Sénégal) en 2003, Oyeronke Oyewumi écrivait :

La maternité occupe une place spéciale dans des cultures et sociétés africaines. Indépendamment du fait qu'une société africaine particulière affiche un système de parenté patrilinéaire ou matrilinéaire, les mères sont la composante essentielle des relations sociales, des identités et évidemment de la société. Parce que les mères symbolisent des liens familiaux, l'amour inconditionnel et la fidélité, la maternité est invoquée même dans les situations extra-familiales qui remettent en question ces valeurs.¹⁵⁰

Aussi, à travers les récits et poèmes de Léopold Senghor ou de Camara Laye, nous savons que les mères occupent une place privilégiée liée à leurs fonctions de reproduction. Matthieu Grobli attribue une triple fonction à la mère en Afrique de l'Ouest en particulier. Selon lui, elle est la mère qui donne la vie et est comparable à de l'eau ; elle est la mère qui nourrit et occupe dans ce sens la même fonction que la terre ; elle est enfin la mère que l'on doit écouter et respecter et représente le symbole de vérité et de justice dans ces circonstances.¹⁵¹ Dans un hommage à la femme africaine, Moussa Simon en citant Ahmadou Hampaté Bâ, nous explique que sur le plan culturel, « [l]a femme est la créature la plus extraordinaire que Dieu ait créée ; Son propre

¹⁴⁹ "The difficulty of applying feminist concepts to express and analyze African realities is the central challenge of African gender studies. The fact that western gender categories are presented as inherent in nature (of bodies) and operate on a dichotomous, binarily opposed male/female, man/woman duality in which the male is assumed to be superior and therefore the defining category, is particularly alien to many African cultures. When African realities are interpreted based on these Western claims, what we find are distortions, obfuscations in language and often a total lack of comprehension due to the incommensurability of social categories and institutions. " (Oyewumi, O. 2002 : 6-7, ma traduction)

¹⁵⁰ Oyewumi, O. : « Abiyamo: Theorizing African Motherhood », *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, vol. 1999, n° 4, 2003, pp. 1-7.

¹⁵¹ Grobli, M. : « Le rôle de la mère dans la société africaine », *Afrikhepri Fondation*, n° 146, 2019 : 33- 46.

laboratoire, elle est Son propre atelier. » Sinon ajoute que le statut de mère qu'elle acquiert par la maternité, confirme sa « supériorité spirituelle » par rapport à l'homme.¹⁵²

Ceci dit, le désir pour un féminisme distinctement « africain », répondant aux besoins et aux aspirations des femmes africaines va donc mettre en avant les femmes du continent comme des agents et des décideurs puissants et innovants. Il s'agit d'un féminisme qui fait rupture avec le féminisme occidental, qui s'inscrit dans un contexte dans lequel les Africaines veulent décoloniser tous les champs du savoir : politique, économique et historique. Ce féminisme devient dans cette mesure :

une justice qui vise à créer une différence perceptible entre les femmes colonisées et celles qui sont considérées comme les colonisatrices, un mouvement social qui vise à susciter une conscience mondiale qui comprend les histoires des femmes africaines, les réalités actuelles et les attentes futures.¹⁵³

Il s'agit donc pour les féministes africains de se créer une identité propre, de re/conquérir la place qu'elles revendiquent et qui leur est due dans la société sans totalement renier la pluralité de leurs cultures.

Quoique l'Afrique reste un continent où le mot « féminisme » représente la culture occidentale et où tout effort concernant la liberté et l'épanouissement des femmes doit être consenti conformément aux traditions et cultures africaines, Goredema d'un côté contexte la notion de patriarcat,¹⁵⁴ et de l'autre soutient que les hommes ont longtemps été réduits au silence par le mot « féminisme » et ses implications. Comme nous le verrons avec Ken Bugul, les hommes noirs ont été étiquetés comme violents, criminels, « incompetents et sans éducation ». ¹⁵⁵ Ceci aurait répandu des représentations stéréotypées des hommes noirs. Ruvimbo Goredema soulève par ailleurs une question fondamentale et pertinente lorsqu'elle s'interroge sur les moyens par lesquels l'homme africain peut contribuer au discours féministe sans être identifié ou étiqueté d'un anormal qui a décidé de se défaire de son droit naturel en défendant les droits

¹⁵²Sinon, M. : « Mère Africaine : Un statut, une fonction et un titre », <http://lefaso.net/spip.php?article77509> (accédé le 20/ 03 /2019).

¹⁵³ « It is a justice that aims to create a discernible difference between women who were colonised and those who were deemed the colonisers, and a social movement that aims to raise a global consciousness which sympathises with African women's histories, present realities and future expectations ». (Goredema, R. : *Ibid*, 34 ma traduction.)

¹⁵⁴ Terme utilisé pour désigner les organisations socio africaines et les structures institutionnelles dans lesquelles les hommes ont un contrôle ultime sur la plupart des aspects de la vie et des actions des femmes.

¹⁵⁵ Herzberger-Fofana, P. : *Ibid*.

et les causes des femmes ; et en affaiblissant dans ce processus les avantages du patriarcat.¹⁵⁶
Aïchatou Ouattara écrit à ce sujet que :

Vous avez peur ! Peur de voir les femmes noires s'émanciper, s'autodéterminer et saisir les armes de leur libération. Peur que l'on menace votre égo de mâle fragile ! Peur de devoir remettre en question vos privilèges octroyés par le système patriarcal. Nous ne nous battons pas contre vous, mais contre le joug patriarcal.¹⁵⁷

Cette assertion est la fondation principale du féminisme africain, car il n'a pas été créé contre les hommes mais pour lutter pour une autonomie de la femme africaine. Aussi, la contribution des hommes dans la pensée féministe en Afrique vient inévitablement avec la question du patriarcat et les conséquences de ce système sur la vie des femmes. Or le féminisme africain semble s'engager activement dans une sensibilisation vaste qui inclut une opinion générale, c'est-à-dire une opinion basée sur consensus entre les hommes et les femmes : celle qui veut que les femmes et les hommes soient des citoyens non pas nécessairement égaux mais complémentaires. En d'autres termes, les activistes africaines valorisent l'équité des sexes et ne cherchent point à rendre les femmes supérieures aux hommes, mais visent une transformation inclusive sur tous les plans. La théorie élaborée par Molaria Ogundipe-Leslie, le stiwanisme, offre à cet effet quelques principes pour atteindre cet objectif :

Stiwa : transformation sociale incluant les femmes d'Afrique. Je voulais souligner le fait que ce que nous voulons en Afrique, c'est une transformation sociale. Il ne s'agit pas de se disputer avec des hommes, de renverser des rôles ou de faire subir aux hommes ce que les femmes pensent que les hommes font depuis des siècles, mais il s'agit de construire une société harmonieuse. La transformation de la société africaine est à la fois la responsabilité des hommes et des femmes et est également dans leur intérêt.¹⁵⁸

Une analyse de cette définition montre que le stiwanisme va à l'encontre de la troisième vague ou, plus précisément, qu'il n'épouse pas les mêmes aspirations que cette vague mais prête une attention particulière et spécifique à la femme africaine dans un monde contemporain ; fait appel au féminisme qui aurait existé en Afrique avant l'ère coloniale, à une inclusion et à une participation des hommes et des femmes pour une transformation sociopolitique du continent

¹⁵⁶ Goredema, R. : *Ibid*, 38.

¹⁵⁷ Ouattara, A. : « Lettre ouverte d'une afro-féministe aux hommes noirs : Taisez-vous », *Problématiques de genre en Afrique et dans la diaspora*. Juin 2016, https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/societe-africaine/8mars2018-etre-feministe-en-afrique-un-combat-contre-le-joug-patriarcal_3056189.html (accédé le 17/01/2019).

¹⁵⁸ "Stiwa: social transformation including women of Africa. I wanted to stress the fact that what we want in Africa is social transformation. It is not about warring with men, the reversal of roles, or doing to men whatever women think that men have been doing for centuries, but it is trying to build a harmonious society. The transformation of African society is the responsibility of both men and women and it is also in their interest." (Ogundipe-Leslie, M. 2007 : 542, ma traduction)

africain. Ce courant est unique en ce sens qu'il constitue un moyen d'étudier les féminismes africains en ce qui concerne plus particulièrement l'histoire, la politique, la race, l'économie, les dynamiques sociales et le genre. Selon Ogundipe-Leslie, « il ne peut exister une vraie libération des sociétés africaines sans une libération des femmes africaines ».¹⁵⁹ Pour que le féminisme africain soit efficace, cette auteure affirme que les femmes et les hommes doivent être des partenaires dans la transformation sociale de l'Afrique. Tous les hommes noirs africains ou ceux de la diaspora doivent en outre être des féministes libérateurs pour les femmes de leur vie. Cette notion de féminisme universel est semblable à l'affirmation récemment faite par Chimamanda Ngozi Adichie selon laquelle « Nous devrions tous être des féministes ».¹⁶⁰ Au cœur de la théorie de Molaria Ogundipe-Leslie se trouve une idée assez simple : inclure les femmes dans les discussions sociopolitiques et économiques pour un changement des environnements dans lesquels elles vivent.

Le féminisme africain veut simplement que les inégalités entre les sexes soient éliminées et que les femmes profitent des mêmes avantages et privilèges afin de s'épanouir pleinement. Le féminisme africain aspire à cet effet à l'inclusion des hommes au sein de ses combats. Sensibiliser au féminisme c'est en effet les inclure dans la problématique de l'inégalité des sexes. Comme le note Fatima Benomar, les hommes peuvent également être des victimes indirectes d'un système patriarcal étouffant et déshumanisant.¹⁶¹ En effet, bien que les femmes soient les premières victimes du patriarcat, les hommes subissent également les conséquences de ce système qui les enferme dans une image de mâle viril dénué de toute émotion et de fragilité. Aboutir à des changements passe donc nécessairement par la prise de conscience de cette situation. C'est dans cette perspective qu'Awa Thiam disait qu'il n'est plus essentiel d'être féministe pour être conscient de l'oppression vécue par les femmes africaines. L'oppression peut prendre différentes formes, des fardeaux les plus visibles aux plus subtils.¹⁶²

Aujourd'hui, les femmes africaines ont acquis une visibilité sur le plan social, politique, économique et littéraire. Le féminisme africain a mûri et ne se limite plus à définir l'expérience négative des femmes.¹⁶³ Il s'agit désormais de définir les expériences uniques et positives des femmes africaines. À ce sujet, Aduke Adebayo écrit que le féminisme africain, dans sa seconde

¹⁵⁹ "There can be no liberation of African society without the liberation of African women." (Ogundipe-Leslie, O. 1994 : 208-209, ma traduction)

¹⁶⁰ Ngozi Adichie, C. : *We should all be feminists*, Nigeria: Fourth Estate, 2014.

¹⁶¹ Benomar, F. : « Patriarcat : C'est quoi ça d'abord », 2011, <https://fatimabenomar.wordpress.com/2011/08/12/cest-quoi-le-patriarcat-dabord/> (accédé le 20/03/2019).

¹⁶² Thiam, A. : *Speak out, Black sisters: Feminism and oppression in Black Africa*. London : Pluto Press, 1986.

¹⁶³ Adebayo, A : *Ibid*, 9.

phase, abordera non seulement des problèmes sociaux, économiques et politiques, mais aussi qu'il se critiquera et se redéfinira lui-même et acceptera d'être critiqué car la notion de femme africaine évolue constamment et ne peut être définie à juste titre une fois pour toute.¹⁶⁴ Ainsi, le féminisme africain se résume à une complémentarité des sexes, à plus de liberté, et d'égalité des opportunités entre les hommes et les femmes. Il vise à démanteler l'ordre existant et de le reconstruire pour le faire correspondre aux besoins d'une société moderne.

Notons sommairement que le féminisme apparaît comme un mouvement social, politique et littéraire ayant pour objectifs la promotion des droits et des intérêts de la femme. Divisé en quatre différentes vagues, le féminisme occidental se diffère grâce à son radicalisme dans ses demandes. Dans le contexte africain, ce mouvement garde néanmoins ses distances vis-à-vis des perspectives du féminisme occidental et correspond à un engagement profond des femmes et leur dévouement à leur propre libération face au système patriarcal et ensuite à la libération du continent africain du néocolonialisme. Sans toutefois être stéréotypés, les féminismes africains présentent les femmes noires comme des agents et des décideurs puissants et innovants dans leurs contextes spécifiques. De plus, leur vision porte une triple marque : la préservation de leur authenticité et identité en tant qu'Africaines, la nécessité du soutien des hommes dans leur lutte et enfin la défense de leurs droits de femmes. Il n'y a pas de doute qu'un pourcentage élevé de femmes ait réussi à se libérer de l'oppression masculine ou patriarcale, mais ce sera une exagération de dire que ce mouvement ait vraiment atteint ses objectifs, car il subsiste un certain désaccord entre les activistes africaines en ce qui concerne le centre de la lutte de ce mouvement. Nous espérons qu'avec de nouvelles analyses des ouvrages de Ken Bugul, Léonora Miano et de Calixthe Beyala, ces désaccords seront mieux mis à jour.

IV - Conclusion partielle

De façon générale, les féminismes africains portent une triple marque et afin d'aboutir à ces trois objectifs, un changement de mentalité tant des hommes que des femmes devient indispensable face à un système patriarcal qui a octroyé à la société africaine une vision selon laquelle les femmes sont des acquis culturels et coutumiers. C'est donc par un engagement

¹⁶⁴ *Ibid*, 5.

profond et un dévouement à leur propre libération que les féministes africaines font recours à la thématique de la folie : concept extrêmement polysémique qui avec les écrivaines africaines devient une figure de médiation, de protestation et de rébellion. Autrement dit, la folie est utilisée pour peindre leur victimisation et leur aliénation mais aussi pour broser un tableau de la condition féminine en général, pour faire apparaître les limites quotidiennes auxquelles elles sont soumises dans les sociétés postcoloniales. Elle catalyse ainsi le discours critique de ces romancières. Toutefois, pour éviter le piège de l'aliénation et de l'acculturation, il devient nécessaire de redéfinir ce mouvement sur la base des cultures africaines, sur la base d'une identité culturelle. Ainsi, la lutte pour l'émancipation totale de la femme basée sur son identité culturelle lui permettrait une prise de conscience de sa différence en tant qu'individu ou en tant que groupe d'individus. Elle aura un impact positif sur la valorisation personnelle ainsi que sur l'estime de soi dans un monde où la globalisation devient une nécessité. Ainsi, définir un mouvement pour la lutte de la liberté de la femme africaine à travers la folie et l'identité culturelle devient primordial et qui mieux que les femmes africaines elles-mêmes pour nous aider dans cette tâche ?

Ce bref aperçu sur les concepts de folie, d'identité culturelle et de féminisme nous a permis de constater qu'il y a un engagement critique significatif avec la notion de folie qui tantôt est une pathologie, tantôt une sagesse, mais aussi une métaphore. La folie comme métaphore ressort particulièrement dans les ouvrages de Ken Bugul qui seront analysés dans le chapitre suivant. Nous verrons par exemple comment le désarroi dans lequel la narratrice se retrouve, renvoie fort bien à une crise comportementale qui n'est pas très différente de la démence. C'est une crise identitaire, une double aliénation qui provient non seulement de son appartenance au sexe féminin mais aussi à la race noire. C'est en fait une discrimination sexuelle et raciale que subissent les femmes noires et dont se préoccupe le womanisme mis sur pied par Alice Walker. Ces ouvrages qui seront étudiés dans ce chapitre ont également quelques caractéristiques du stiwanisme car leur auteure expose les éléments et structures qui assujettissent la femme qui se trouve obligée de faire usage de la folie pour de sortir de son état d'aliénation et s'émanciper.

PARTIE I

La folie et l'identité culturelle

CHAPITRE II. La folie et la crise identitaire dans *Le baobab fou*

Il s'agit ici d'un récit autobiographique comprenant deux parties intitulées « Pré-histoire de Ken » et « Histoire de Ken ». À travers ce roman, l'auteure décrit le drame de l'acculturation de la jeunesse africaine tant en Afrique qu'en Europe. Ayant eu du mal à se créer une identité en Afrique, elle se réfugie en Europe où elle pense être parmi les siens. Cependant, elle y est objectivée en tant que femme noire, en tant que simple Africaine colonisée et est considérée comme une créature exotique. Devant ses multiples déceptions avec les hommes et dans une société qui refuse de la reconnaître, Ken se tourne vers le vice. Alors une longue période de déception la conduit tour à tour dans l'avortement, la promiscuité, l'abus d'alcool et, éventuellement, dans les drogues. Son retour au Sénégal, qui conclut ce roman, lui présente une sortie de ce mal, une possibilité de guérison et de rétablissement. Ce roman a déclenché dès sa parution de nombreuses controverses et posé le problème de l'écriture féminine au Sénégal en particulier et en Afrique en général. L'auteure traite de sujets encore tabous à cette époque et remet en question les traditions de son pays. En plus, si les pesanteurs des traditions conditionnent les attitudes des autres écrivaines africaines telles observées avec Calixthe Beyala ou Mariama Bâ dans leurs œuvres, celles de la modernité¹⁶⁵ étouffent la narratrice tout au long de son récit. C'est dans cette perspective qu'une analyse de cet ouvrage va nous permettre de mieux dégager les contours de l'écriture féministe de cette auteure et de traiter les différents points, notamment l'image de la folie dans la société africaine telle que perçue dans le récit. Il est question dans la première partie de démontrer les différentes formes de la folie qui ressortent de cet ouvrage, telle que la folie comme une sagesse et la folie comme une aliénation. Nous y analysons également le symbolisme mystique et psychologique du baobab et la relation que la narratrice entretient avec cet arbre. Le rôle de l'école occidentale dans l'aliénation de la narratrice est analysé dans la seconde partie et l'éveil de la conscience

¹⁶⁵ La « <Modernité> n'est en réalité qu'un autre nom pour le projet européen d'expansion illimitée entrepris dans les dernières années du XVIIIe siècle. L'expansion des empires coloniaux européens était l'une des questions politiques les plus importantes, tant à l'époque qu'au début du XIXe siècle » (Mbembe, A. 2017 : 54 ma traduction). Dans le cadre de ce travail, toute référence à la modernité renverra à la destruction des croyances anciennes et l'adoption de références allogènes, à l'absorption ou l'invasion massive de nouvelles références culturelles et religieuses en Afrique qui a inauguré toute une série de processus d'accaparement sur un ou plusieurs domaines.

féminine de Ken Bugul constitue la dernière partie où il est question d'analyser si les traditions africaines sont une contrainte interne ou une racine du féminisme africain.

I - Le fou dans la société du *Baobab fou*

Comme nous avons constaté dans le chapitre précédent, les rapports entre la folie et la société sont devenus très ambigus avec l'avènement du Classicisme (15^e au 18^e siècle). Après avoir été source de fascination et d'exaltation pendant la période de la Renaissance (13^e au 15^e siècle), la folie devient une cause de rejet et d'exclusion. Dans *Le baobab fou*, cette folie se lit sous deux angles : d'abord comme une source de sagesse, un médium ou un moyen de communication entre deux mondes : le monde visible et invisible mais aussi elle s'y lit comme une vérité tragique de l'ambiguïté,¹⁶⁶ pour reprendre les termes de Pius Ngandu Nkashama. Autrement dit, loin d'être aperçue au sens clinique du terme, elle apparaît dans la seconde partie du *Baobab fou* comme « l'autre de la raison ».¹⁶⁷ Il s'agit d'un autre dont les rapports avec la raison sont déterminés par l'impossibilité d'assumer ses propres décisions et choix, d'assumer la réalité externe ; un autre qui conteste également la raison à l'intérieur de soi-même. C'est dans ce contexte que nous analysons la folie de la narratrice de ce roman dont tout contact avec la réalité externe constitue une menace grave contre son identité qu'elle s'est établie. Il s'agit ici d'une folie comme conséquence d'un schisme néfaste entre le moi profond et le moi social, un écroulement de tout dialogue et de tout lien entre, d'un côté, la narratrice et, de l'autre, son environnement social et culturel.

I.1- La folie comme médium entre deux mondes

Le fou que nous retrouvons dans la première partie du *Baobab fou* est décrit comme un sage qui vit seul et qui affirme être le plus ancien et le plus savant de tous. Il est doué d'une sensibilité extrême et porte en lui une force d'amour peu commune. En plus, il se caractérise par la prééminence de la conscience que l'on retrouve chez les sages. Ce fou qui se dit sage n'est pas non plus un homme détaché de tout. Il est au contraire sensible aux événements de son village

¹⁶⁶ Nkashama dans Glisenti, M. (dir.) : *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome : Éditions des amis italiens de Présence Africaine, 1977 : 374.

¹⁶⁷ *Ibid.*

et à son entourage. Sa folie est une sorte de sagesse donnant accès à des vérités morales et spirituelles. Il se vante par ailleurs de ses découvertes inimaginables et de son savoir sur le secret des plantes, des racines, des feuilles, et affirme aussi avoir découvert la plante qui assure l'immortalité. Ce personnage se distingue donc du commun des hommes.

Notons également que la folie de ce personnage lui sert de médium entre le présent et le futur, car il déclare aux parents de Ken qu'il savait que ces derniers immigreraient vers cette région : « J'avais déjà rêvé que vous viendriez vous installer ici. Je suis le plus ancien, le plus savant de tous. Je connais tout. Je détiens tous les secrets de ce village ». ¹⁶⁸ Sa folie ne semble être ni une folie au sens clinique du terme ni celle d'une modernité, elle est basée sur un savoir ancestral, elle est une quête passionnée de valeurs spirituelles.

L'apparence physique de ce dernier n'est pourtant pas mise en exergue. Ken Bugul choisit plutôt d'exposer avec clarté la morale de ce fou qui malheureusement est incomprise. Ses efforts pour expliquer la réalité et l'histoire du village sont interprétés par ses habitants comme la conséquence de ses fantasmes et de son imagination. Pendant que ces villageois pensent que les rails auraient été créés avant le village, l'immortel (le fou) affirme que ces rails l'avaient trouvé là, qu'ils n'existaient pas quand il était né. Un lecteur curieux pourrait se demander la source du savoir de ce personnage. Le « fou » nous en donne brièvement quelques informations :

J'avais une famille ici, il y a plus de cinq siècles ; une fois, j'avais passé quinze jours et quinze nuits dans la brousse avec les hyènes. Autrefois il en fourmillait dans la région ; un matin je suis revenu, personne ne m'a reconnu ; moi, j'avais reconnu tout le monde : le père, la mère, la case où je dormais et la chèvre qui restait toujours dans la concession. J'ai toujours vécu, et croyez-moi, je suis immortel. ¹⁶⁹

Ainsi, il aurait reçu sa folie – ou plutôt sa sagesse – durant son périple auprès des hyènes. Si nous nous en tenons aux propos de Charles Gabriel Seligman, les hyènes sont des « emblèmes des divinités claniques » ¹⁷⁰, encore appelées animaux totémiques dans certaines cultures de l'Afrique noire. À son tour, Mahamane Maïga nous fait savoir qu'au Mali, « Chaque ethnie a pratiquement un totem qui se caractérise par une sorte de pacte sacré entre l'animal et l'ethnie.

¹⁶⁹ BF : 25-26.

¹⁷⁰ « Il fut une époque où les hommes et les animaux, après avoir été longtemps associés par leurs groupes de filiation respectifs, ont commencé à se séparer. Cette séparation consommée, il était bon (et l'on peut considérer cela comme une raison d'être du totémisme) que les hommes sachent quels animaux leur étaient spécialement associés en fonction de leur clan ». (Seligman, C. G. 1998 : 18).

Le totem n'est ni tué ni mangé par un membre de l'ethnie [...] Les membres de l'ethnie ressentent une affinité particulière avec l'animal totem ». ¹⁷¹

Ce personnage aurait donc été initié à la folie par des hyènes. En plus, ce fou sait ce que lui réserve le destin : l'immortalité. En déclarant son immortalité, il proclame ses compétences surnaturelles, qui créent une différence entre lui et la population tout en le plaçant en marge de la société. Ne se reconnaissant pas en lui à cause de sa conduite ou de ses affirmations, la population de ce village s'éloigne physiquement et mentalement de lui et de la source de son savoir. Pourtant, il est un prophète, un voyant, un médium. Sa folie lui sert de communion avec les forces qui animent le monde physique et le monde métaphysique. C'est la raison pour laquelle il est capable de percevoir les secrets de son environnement. À travers la soudaine naissance d'un baobab dans le village, il prédit l'avenir d'une nouvelle génération :

Après le feu, ils sont partis et je suis resté. Dans mille ans, je serai encore là. Une chose me préoccupe, c'est ce jeune baobab ; il est sorti un matin de la terre comme planté par des dieux d'autres mondes. Je fais des recherches et un jour, j'en percevrai le secret, ce baobab est lié à un événement qui va bouleverser une génération entière. ¹⁷²

Cette logique dans la réflexion du fou épouse l'inquiétude de la mère de Fodé qui est pleine de tourments après avoir renversé de l'eau grâce à laquelle le jeune baobab a vu le jour :

la mère était muette de stupéfaction. Quelque chose allait se passer. Elle ne savait pas quoi, mais depuis trente ans qu'elle allait chercher de l'eau au puits, c'était la première fois que cela lui arrivait. La jarre en mille morceaux paraissait verser des larmes d'argent. La mère avait enlevé le mouchoir de tête qui l'enturbannait, s'était passé les mains sur les tresses depuis longtemps oubliées, avait invoqué les ancêtres. Elle pria le génie tutélaire de préserver la famille de tout malheur. ¹⁷³

C'est en effet cette eau versée qui va faire naître le grain du baobab et bouleverser la vie des paysans dans ce paisible village. Ceci nous laisse penser que ce fou est un visionnaire, qu'aucun événement ne peut se produire sans que le fou immortel n'ait vu cela en songe ou ne cherche à en percevoir les secrets. Ce fou est donc conscient de son environnement et de ses actes ; il est en parfaite harmonie avec la nature et embrasse les siens au lieu de leur réserver la même conduite que ces derniers affichent à son égard. Cette folie dont souffre ce personnage est-elle tout

¹⁷¹ Maiga, M. (sous la direction de) : « Contribution des connaissances traditionnelles à la conservation de la biodiversité : cas des populations riveraines de la réserve de biosphère de la boucle du Baoulé (Mali) ». https://www.sifec.org/session-10/E_Maiga_et_al (accédé le 22 / 08 / 2021)

¹⁷² BF : 26.

¹⁷³ BF : 19.

simplement une quête passionnée de valeurs spirituelles que Veit-Wild nomme « conscience altérée »¹⁷⁴ ou est-ce la société qui, à cause de son incompréhension de la sagesse et du rôle de l'un de ses membres, l'étiquette de « fou » ?

Christian Delacampagne, qui s'était interrogé sur les rapports entre la folie et la société et sur la valeur propre à l'Occident de les penser, était arrivé à la conclusion que la maladie « mentale » avant d'être un fait « naturel » est une interprétation de la part du psychiatre, une interprétation culturelle dont on pouvait retracer l'histoire. Selon lui, la psychiatrie serait née avec la structure sociale bourgeoise pour défendre et consolider cette même structure, c'est-à-dire implémenter les valeurs de la société sur l'individu. Elle viserait à cet effet à réadapter celui-ci à celle-ci. Que l'individu se révolte contre les normes : c'est cela qu'elle appelle la folie et qu'il se réinsère dans le système : c'est cela qu'elle entend comme guérison et comme discipline.¹⁷⁵

Il est aussi intéressant de constater comment Ahmadou Kourouma transcrit cette idée dans son ouvrage *Les soleils des indépendances* et arrive à démontrer comment ce sont les marginaux qualifiés de « fous » qui détiennent en fait la vérité et forcent la foule à se regarder au-delà d'elle-même. Tout comme ces personnages, ce sont les connaissances et le fait d'avoir découvert le secret de l'immortalité par le truchement de la folie qui mettent le « fou » du *Baobab fou* en marge de la société, car cette dernière ne le comprend pas. Pourtant il n'est ni aliéné ni asservi. Sa liberté et son « équilibre mental » le rendent suspect et insaisissable dans ce village. Il indique par ailleurs que : « Les êtres humains ne peuvent rien à mon encontre, mais parmi les esprits, de mauvais cousins peuvent me jouer de sales tours ».¹⁷⁶ Ainsi, Ken Bugul nous présente une folie qui est une entreprise de conservation des valeurs traditionnelles et une voie de communion mystique avec le monde intangible. Cette auteure se sert de l'esprit dérangé du fou comme un domaine d'expériences morales et spirituelles privilégiées et fait de lui un être d'élite possédant une grandeur d'âme exceptionnelle. En d'autres termes, la folie qui est présentée dans la première partie de ce roman est un moyen pour l'Africain de redécouvrir l'harmonie première des êtres humains et de la nature.

Et pourtant, cette folie est bien différente de celle que nous lisons avec Foucault sur la création de l'Hôpital Général. Il nous apprend en effet que la mise sur pied de cette institution au XVIIe

¹⁷⁴ Veit-Wild, F. : *Ibid.*

¹⁷⁵ Delacampagne, C., *Antipsychiatrie ou les voies du sacré*, Paris : Grasset, 1974 : 165.

¹⁷⁶ BF : 26.

siècle avait pour objectif d'y interner tous les fous ; c'est-à-dire tous les pauvres de Paris ou tous ceux qui étaient dans l'incapacité de travailler. Dans ce cadre, la folie engendre une interprétation négative et être fou devient un indice d'une sorte d'échec existentiel. La folie se manifeste comme un signe de l'insuffisance de l'absorption de l'individu dans les batailles qui mettent en jeu l'avenir de la société. Cette folie est une punition, une censure du comportement de membres déviants de la société qui traite de « sorciers/es » ses fous. Roland Jaccard explique :

À cet égard, il faut dire que la persécution de la sorcière comme du fou – mais aussi celle de l'hérétique, du juif, du « nègre », de l'homosexuel, du dissident politique constitue un exemple d'une pratique millénaire : le sacrifice expiatoire du bouc émissaire. La société se purifie en transférant et en fixant ses frayeurs et ses contradictions sur une image mythique.¹⁷⁷

Ceci dit, l'introduction du personnage du fou apparaît dans cet ouvrage comme une étape nécessaire pour prédire le bouleversement de la société africaine au contact avec les colons, pour annoncer l'avenir de Ken et justifier l'aliénation qu'elle vivra plus tard. Nous analyserons son aliénation et sa folie plus loin comme « une vérité tragique de l'ambiguïté, et comme une menace constante de vertige et de l'anéantissement ».¹⁷⁸ Le fou indique dès le début du roman la voie à suivre qui se trouve sous le baobab. Il annonce ce qui attend Ken et sa génération. Il prêche le changement de la société et présume les tragédies et les faillites à venir.

Néanmoins, la présence du fou dans cette partie de l'ouvrage n'est pas seulement pour annoncer les chaos à venir, mais aussi pour rappeler que cette tragédie n'est pas sans solution. Il propose aux membres de son village de le rejoindre sous le pied des arbres s'ils veulent l'immortalité : « J'espère que le soleil vous réchauffera longtemps. Si vous voulez l'immortalité ; pour me trouver, je suis sous les arbres toujours ».¹⁷⁹ L'immortalité dont parle le fou dans ce cadre signifie pérennité, vivre éternellement. Ceci veut dire que si le peuple de Ken veut vivre, garder son identité et la pérennité de ses cultures, il doit se rendre sous les arbres, il doit faire un retour aux racines, s'y imprégner, mieux se connaître et apprendre la valeur de leurs cultures et identités. Ce peuple doit également se rendre sous les baobabs, qui servent de lieu de connexion avec les esprits des ancêtres et sont par ricochet considérés comme

¹⁷⁷ Jaccard, R. : *La folie*, Paris : PUF, 1984 : 14.

¹⁷⁸ Nkashama, P. N. : *Ibid*, 275.

¹⁷⁹ *BF* : 26.

des instruments de communication avec l’au-delà dans le but d’obtenir des réponses aux questions importantes qui exigent un discernement judicieux.¹⁸⁰

I.2- Le baobab : son rôle culturel, mystique et psychologique dans *Le baobab fou*

Le baobab africain, de son nom scientifique *Adansonia digitata*, est un arbre de taille impressionnante qui se distingue par sa longévité et par son gigantesque tronc qui peut atteindre un diamètre de 5 m à 10 m. Cet arbre est un grand symbole africain qui renvoie à la beauté, à la grandeur, au courage, à la culture et à la pérennité de l’Afrique. Il est intéressant de noter que, lors du 91^{ème} anniversaire d’Aimé Césaire en 2004, la *Revue Jeune Afrique* a publié un article intitulé « Un baobab nommé Césaire » ; ceci afin de réaffirmer que ce dernier était un trésor et un pilier de la culture africaine. Les fonctions mystiques, spirituelles, curatives et nourricières de cet arbre font de lui une espèce remarquable. Avec *Le baobab fou*, Ken Bugul fait allusion à ses multiples vertus curatives et thérapeutiques :

Il [le baobab] donnait les meilleurs fruits. On en faisait du jus pour arroser la bouillie de mil ; on soignait la rougeole en le faisant boire au malade et en lui en faisant tomber des gouttes dans les yeux ; il traitait la diarrhée. Ses feuilles séchées servaient à préparer la poudre qui engluait le couscous, lui donnant une saveur de lait frais ; malaxées fraîches, elles étaient le meilleur remède contre la fatigue. Son écorce servait à tisser les hamacs célèbres du pays du soleil. Le pays du baobab.¹⁸¹

Cet arbre occupe ainsi une place de choix dans la vie culturelle de cette communauté où il sert également d’arbre à palabres. Il peut servir de lieu de rassemblement à l’ombre duquel les questions sociales et politiques du village peuvent être discutées. Pour les peuples d’Afrique en général, le baobab reste un symbole important du savoir ancestral et un lieu de communication entre les morts et les vivants. Aminata Sow Fall explique mieux cette relation entre les vivants, le baobab et les morts lorsqu’elle affirme :

Je viens de faire une offrande à mes ancêtres afin qu’ils veillent après Dieu, sur moi et sur toute ma descendance [...] Cet arbre est un symbole de la vie, il plonge et fortifie ses racines dans la terre nourricière qui désormais abrite nos ancêtres. Ceux-ci insufflent à l’arbre une partie de leur force vitale.¹⁸²

¹⁸⁰ Makwanda, H.M. : *Les vertus du baobab pour les organisations*, 2017.

¹⁸¹ *BF* : 28.

¹⁸² Sow Fall, A. : *L’appel des arènes*, Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, 1982 : 74.

Le baobab est aussi symbole des réflexions philosophiques et c'est à juste titre que le grand spécialiste de la mythologie africaine, Amadou Hampâté Bâ, déclarait que : « Je suis un diplômé de la grande université de la Parole enseignée à l'ombre des baobabs ». ¹⁸³ Cet arbre s'insère à cet effet dans l'univers culturel et éducatif de la population et symbolise l'endurance et la vitalité. Rangira Béatrice Gallimore qui a mené une analyse sur le côté mythique du baobab dans *Le baobab fou* nous apprend que :

Par sa forme, sa nature et ses différentes parties, l'arbre est un symbole de la vie et de la mort, du réel et de l'irréel, du monde visible et invisible. Par sa verticalité, il oscille entre la terre et le ciel, et par ses racines, il appartient à un autre temps, à un passé éloigné : celui des origines. Certains arbres représentent la force divine à cause de leurs innombrables dons inépuisables : c'est le cas du baobab. ¹⁸⁴

Ainsi, dans ce village du soleil que nous présente Ken Bugul, ce baobab s'est imposé à la nouvelle génération comme un élément incontournable et irremplaçable et façonne directement ou indirectement leur vie quotidienne. Son importance est si grande que le village de Ndoucoumane, pays du soleil, se fait désormais identifier par le baobab ; il a pris une nouvelle appellation, celle du « pays du baobab ». ¹⁸⁵ Adjeya B. Kebenzikato associe à cet arbre quatre qualificatifs majeurs. Selon lui, le baobab est d'abord le symbole d'une vie antérieure et d'un univers invisible, il est ensuite le symbole de la générosité, de la protection et enfin il est le symbole d'une localisation d'esprits maléfiques. ¹⁸⁶ Ceci dit, si ses feuilles, ses racines, ses fruits ou ses fleurs servent entre autres choses à la confection de tisanes médicinales, la cavité profonde et irrégulière de son large tronc aurait pour longtemps fait office de linceul pour les griots. Dans son roman : *La princesse de Tialli*, Nafissatou Niang Dalli décrit la peur associée au baobab que les allogènes qualifient de porteur des esprits maléfiques. Elle y explique comment, autrefois, la croyance populaire attribuait aux griots (dernière classe sociale dans la hiérarchie sociale Sérère et au service de l'homme libre) le pouvoir de souiller ¹⁸⁷ la terre dans laquelle ils reposaient. Ainsi, dans le but d'éviter que leur source de nutrition ne continue à être déshonorée, cette population enterrait leurs griots dans les creux des baobabs. Cet arbre devient ainsi un symbole de la vie et la mort de la population autochtone car il lui fournit nourriture et médicaments nécessaire à la survie et sert en même temps de dernier repos pour les griots,

¹⁸³ Mbu-Mputu, N. : « La poésie à l'aube d'un jour nouveau », *Congo-Afrique : économie, culture, vie sociale*, vol. 37, no 317, 1997, pp. 424-438.

¹⁸⁴ Gallimore, B.R. : « Pour une lecture mythique du baobab fou de Ken Bugul », *Présence Africaine*, no. 161/162, 2000, pp. 240-252. <https://www.jstor.org/stable/24352099> (accédé le 23/ 02/2020).

¹⁸⁵ *BF* : 28.

¹⁸⁶ Kebenzikato, A.B. (sous la direction de) : « Connaissances ethnobotaniques du baobab (*Adansonia digitata* L.) au Togo », *Biotechnol. Agron. Soc. Environ.* 2015 19(3), 247-261.

¹⁸⁷ Causer une sécheresse avec sa triste conséquence de disette.

considérés comme « porte-malheur » dans la culture sénégalaise. Madeleine Borgomano établit elle aussi une comparaison entre le baobab et l'être humain, mais d'un point de vue socio-culturel et mystique. Elle met en relief certaines étapes du parcours de Ken qui correspondent à celles du baobab qui se trouve dans son village natal : notamment entre l'incapacité du baobab à s'enraciner dans le sol aride et la volonté de Ken de s'accrocher à un Occident qui la rejette, ou encore la mort du baobab qui renvoie à l'échec et plus précisément à l'aliénation de la narratrice en Europe.¹⁸⁸ Elle fait ainsi ressortir le rôle culturel et peut-être mystique de cet arbre qui symbolise et représente la vie de Ken. Ce rapprochement entre ce baobab et Ken montre comment il s'insère harmonieusement dans la vie culturelle de l'Africain. Pierrette Herzberger-Fofana ajoute à son tour que la relation entre cet arbre et l'être humain « correspond à une philosophie africaine qui considère que chaque être humain a un double soit un animal soit un végétal ». ¹⁸⁹ Bien que cette auteure n'explicite pas cette notion de « double » soit animale soit végétale dans son ouvrage, nous pouvons nous servir de cette approche entre le végétal et l'être humain pour mieux comprendre le lien que la narratrice établit entre son destin et celui du baobab. Il est le double de Ken et cela explique mieux pourquoi à la fin du roman, elle lui attribue sa propre folie qui présume son déracinement et son désarroi, ainsi que l'incompréhension et le mystère qui lui étaient associés dès le début du roman : « Le baobab aussi, on se demandait à quoi il pensait car parfois, il se mettait à rire, parfois à pleurer, et cela arrivait, il s'endormait pour rêver ». ¹⁹⁰ En personnifiant le baobab, en lui collant un masque humain comme nous le notons dans ce passage, la narratrice décrit ses propres émotions et son état d'aliénation et de folie.

Ainsi, hormis son rôle de gardien des traditions, le baobab se voit attribué un rôle mystique et plus tard psychologique. De ce fait, cet arbre à la taille imposante joue pleinement son rôle en participant à différents moments de la vie de Ken et a un sens particulier en fonction des références symboliques pour la narratrice qui l'a reconnu et l'a intégré dans ses croyances dès son bas âge. Dans une interview accordée à Michel Man, Ken Bugul explique cette relation entre elle et le baobab :

Je peux dire que pendant cette crise je me suis identifiée au baobab. Ce baobab dont j'avais enjambé les racines un matin pour aller à l'école me rattachait à l'Afrique. Il est pour moi le symbole de l'endurance.

¹⁸⁸ Borgomano, M. : *Voix et visages des femmes dans les livres écrits par les femmes en Afrique francophone*, Abidjan : Ceda. 1989 : 58.

¹⁸⁹ Herzberger-Fofana, P. : *Ibid*, 118.

¹⁹⁰ *BF* : 31.

Si le baobab résiste à toutes les épreuves c'est parce qu'il reste attaché au sol du fait de ses racines qui sont profondément ancrées dans la terre. Mon identification au baobab est d'ordre psychologique.¹⁹¹

Ceci dit, lorsque dans sa quête identitaire infructueuse l'échec de Ken l'épuise et détruit toutes ses espérances, elle retourne en Afrique auprès du baobab et de son enfance auxquels son destin est lié. À sa grande surprise, le baobab a souffert de son absence, de sa tristesse et de sa solitude qui l'ont lui aussi conduit non seulement à la démence mais à la mort : « < Ce baobab que tu vois là, il est mort depuis longtemps >. < Mais comment est-ce possible ? Il est là, debout, il a toutes ses branches >. < Oui, mais il est mort > ». ¹⁹² Cette succession de phrases courtes exprime avec vigueur la surprise de Ken devant la mort du baobab, une mort qui représente sa propre mort. Toutefois, cette mort n'est que symbolique car elle illustre le parcours de Ken qui a tout perdu en Occident, jusqu'à sa propre identité, et revient à la source pour se nourrir. Au plus fort de sa crise identitaire alors qu'elle atteint le fond du gouffre, elle remonte à la surface car le baobab ne meurt jamais.

II - La folie et l'acculturation

Lorsque Frantz Fanon entreprend la rédaction de *Peau noire, masques blancs* qui sera publié plus tard en 1952, il précise déjà qu'il s'agit d'une analyse psychologique. Il y argumente par ailleurs comment le regard porté par l'autre sur soi peut rendre un homme étranger à lui-même.¹⁹³ Selon lui, l'aliénation observée dans le contexte européen ne peut pas être comparée à la pathologie de la liberté ou à l'aliénation racialisée et déshumanisante inhérente à la colonisation européenne en Afrique. Il explique ceci par le fait que le système colonial européen a doublement aliéné les Africains : dans un premier lieu, ces derniers ont été déshumanisés par le système colonial qui privilégiait le colonisateur ; et plus tard par les bourgeois nationaux qui ont adopté, à travers une très profonde intériorisation, les préjugés et les vices du colonisateur et regardent désormais avec dégoût, colère et pitié leur population. L'aliénation dans ce contexte devient le résultat de déterminismes extérieurs, qui se retrouvent dans la majorité des ouvrages traitant de l'aliénation des Africains. Ainsi, fascinée par la civilisation occidentale et l'éducation coloniale reçue, Ken est ravie de quitter le terroir ancestral pour la terre promise : « ce matin-là, nous nous faisons nos adieux. Je partais. Les

¹⁹¹ Interview accordée à Man, M., 2007 : 193.

¹⁹² BF : 222.

¹⁹³ Fanon, F. : *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, 1952 : 89.

autres restaient. Je partais très loin. Je m'arrachais pour tendre vers le Nord. Le Nord des rêves, le Nord des illusions, le Nord des allusions, le Nord référentiel, le Nord terre promise ». ¹⁹⁴ Ces phrases courtes emailées des signes de ponctuation énoncent une certaine concision quant au message à transmettre. En plus, l'assemblage des termes « rêves », « illusions », « allusions », « référentiel », dont se sert la narratrice pour faire référence à l'Occident traduisent tous son état frustré ainsi que son émotion et son désarroi. Ayant obtenu une bourse pour poursuivre ses études en Europe, elle trouve en son départ l'opportunité parfaite pour rejoindre les « siens » et atteindre son objectif : celui de devenir une « blanche ». Elle affirme à ce sujet que : « ce fut le début de l'épopée que je vécus, moi, une femme, une noire, qui pour la première fois accomplissait l'un de ses rêves le plus cher...partir vers la terre promise ». ¹⁹⁵ C'est un rêve, un désir qui doit être réalisé afin de libérer la narratrice qui souffre déjà d'un complexe de supériorité vis-à-vis de ses pairs Noirs et s'identifie plus aux Occidentaux. Fanon nous explique à ce sujet que :

Si ce nègre se trouve à ce point submergé par le désir d'être blanc, c'est qu'il vit dans une société qui rend possible son complexe d'infériorité, dans une société qui tire sa consistance du maintien de ce complexe, dans une société qui affirme la supériorité d'une race ; c'est dans l'exacte mesure où cette société lui fait des difficultés, qu'il se trouve placé dans une situation névrotique. ¹⁹⁶

Ce voyage était donc un moyen de s'arracher de l'injustice et de l'inégalité instaurées par le joug patriarcal d'un côté et d'un autre par la colonisation ; et il devait également lui permettre de s'épanouir dans le pays de ses rêves, le pays de ses « ancêtres ». À cet effet, l'Occident représente pour elle le seul moyen de réussir. Elle s'imagine une Europe idéalisée ; une Europe des sapins et de la neige où tous ses problèmes seront résolus, où l'isolement dont elle souffre ne serait plus qu'une vieille histoire. Mais au contact de la réalité crue et brutale, cette imagination s'éclipse. En effet, la rencontre avec l'Occident de ses rêves lui ouvre les yeux et une désillusion après l'autre s'ensuit. Arrivée par une matinée pluvieuse, Ken déchante rapidement. Elle se rend d'abord compte que Bruxelles est une ville froide, les gens se ruent vers leurs activités et semblent tous être pressés. Ses premières nuits sont un véritable cauchemar. Même le médecin qui entreprend l'opération de l'avortement plus tard lorsqu'elle tombe enceinte ne lui épargne pas ses théories racistes qui sont selon lui basées sur la science : « Je suis absolument contre le mélange. Chaque race doit rester telle. Les mélanges de races

¹⁹⁴ BF : 35

¹⁹⁵ BF : 42.

¹⁹⁶ Fanon, F. : *Ibid*, 17.

font des dégénérés ; ce n'est pas du racisme. Je parle scientifiquement. Vous êtes Noire, restez avec les Noirs. Les Blancs entre les Blancs ».¹⁹⁷ C'est ainsi qu'en Europe, elle effectue une descente progressive dans le mal et le vice car trop prise dans la découverte de ce continent et trop impatiente d'être reconnue. Elle est exposée une fois de plus à la solitude qu'elle pensait fuir en venant dans le pays de ses rêves ; à l'avortement, à la prostitution, à la perversion de la morale, à l'homosexualité et au racisme. Elle découvre le fossé qui la sépare des Occidentaux tant sur le plan de la mentalité que par le comportement. Jean Wermer, son amant (homosexuel-bisexuel) pratique l'amour libre et souhaite que Ken en fasse de même. Le mythe de l'Occident terre promise s'effrite peu à peu et n'est plus un rêve mais un enfer pour Ken. C'est en Europe qu'elle se rend compte pour la première fois de la différence entre elle et les Occidentaux et s'exclame : « Oui, j'étais une noire, une étrangère... oui, j'étais une étrangère et s'était la première fois que je m'en rendais compte ».¹⁹⁸

Quoique Ken ait des amis occidentaux qui l'acceptent, l'épaulent, et aiment sa compagnie, elle a du mal à s'intégrer. Elle vit plutôt une situation névrotique¹⁹⁹ pour paraphraser Fanon. C'est-à-dire qu'elle reste submergée par le désir et le rêve d'être blanche dans cette société qui rend possible son complexe d'infériorité. Elle a compris que ce sont sa beauté et son exotisme qui attirent la majorité. Sa solitude est de ce fait accentuée et la met fatalement face à la couleur noire de sa peau et aux préjugés existant envers sa race, notamment en rapport avec les mariages interraciaux comme notés plus haut et le commerce sexuel. Tout ceci exclut Ken du reste des Occidentaux qui n'admettent pas qu'elle soit leur semblable. En fait, Ken souffre de ce que R.D. Laing appelle « insécurité ontologique »²⁰⁰ et en plus, elle se sent déconnectée des autres et coupée de tout sentiment d'enracinement social dans son environnement. Elle découvre alors l'autre face de l'Occident, une face non enseignée dans les manuels scolaires en Afrique ; et malgré ses efforts pour s'y intégrer, son esprit ouvert à l'amitié et sa capacité d'adaptation, elle ne parvient toujours pas à s'y faire un espace. Elle est consciente de sa descente vers le mal mais ne veut pas s'en éloigner ; au contraire elle essaie tout, à l'exception de son intelligence ou de son intellectualisme, pour entrer dans le cercle occidental : « J'aimais de l'Occident l'identification qu'il m'imposait et la justification que je devais en donner allait jusqu'au renoncement total de mes réalités profondes ».²⁰¹ Ce processus commence par une

¹⁹⁷ BF : 67.

¹⁹⁸ BF : 60.

¹⁹⁹ Fanon, F. : *Ibid*, 17.

²⁰⁰ Laing, R.D. : *Ibid*, 65.

²⁰¹ BF : 173.

transformation interne et externe de sa personnalité, c'est-à-dire une transformation de son « moi profond » et de son « moi social » en même temps, car elle ne veut pas être reconnue comme Noire, mais comme une Blanche. C'est ainsi qu'elle s'acquiert des vêtements et perruques qui pourraient la rapprocher d'apparence à ce groupe qu'elle veut intégrer à tout prix.

Ken utilise son corps, la partie la plus visible de son être, dans le processus de son occidentalisation et pour que cette occidentalisation soit possible. Elle se ferme à toute alternative que pouvait lui offrir l'Afrique et cherche à fuir la réalité de son environnement. S'agit-il ici de la folie échappatoire dont parle Valérie Orlando ? Une folie qui lui offre un « faux moi » lui permettant de se sentir « normale » bien que temporairement ? Au départ, cette nouvelle forme de vie semblait la convenir ; seulement par moments, l'éducation référentielle, la tradition, reprenait le dessus et elle était tiraillée et déchirée dans ses désirs. Au-delà de ceci, « le chez vous autres », terme employé par les Occidentaux pour faire référence à l'Afrique noire d'où venait Ken, l'agaçait de plus en plus et lui permettait de comprendre que les Gaulois n'étaient pas vraiment ses ancêtres. Mais en même temps, cette expression devenait une arme pour elle, car elle marquait la différence entre Ken et les Occidentaux et lui permettait de se sentir supérieure par rapport à eux. Aussi persévère-t-elle avec l'imitation des coiffures occidentales bien qu'elles lui donnent « des visages déstructurés ». ²⁰² Elle confirmera plus tard que :

Ma vie a basculé après l'épisode de la perruque. Le problème d'identité s'est posé à moi devant le miroir en Belgique. Avant le reflet du miroir je ne m'étais jamais imaginée autrement qu'une partie intégrante de la culture occidentale que j'avais assimilée pendant vingt ans. Je ne pouvais même pas imaginer en quittant mon pays qu'en Belgique je ne serais qu'une réfugiée, une immigrée. ²⁰³

Cet épisode du port des perruques permet donc à Ken de paraître, physiquement, comme une Blanche et déclenche dès ce moment une complexité et une crise identitaire qu'elle va vivre douloureusement et péniblement. Ce personnage adopte un faux moi pour faire face à ses difficultés. Ceci confirme les écrits de Fanon selon lesquelles pour le Noir aliéné, il n'existe qu'une porte de sortie et elle donne sur le monde blanc. ²⁰⁴ Ken vit alors dans un souci constant d'être reconnue et cette volonté de s'occidentaliser influence même le choix de ses partenaires. Si elle choisit Louis comme amant, c'est bien pour s'intégrer et non pas parce qu'elle trouve

²⁰² BF : 138-139.

²⁰³ Interview accordée à Man, M. : *Ibid*, 189.

²⁰⁴ Fanon, F. : *Ibid*, 51.

en lui un partenaire matrimonial. Louis n'est qu'un prétexte, une carte d'accès à un monde qu'elle croit être le sien : « C'est ainsi qu'avec Louis débuta ma première idylle en Occident. Idylle qui me servait à m'expliquer, à m'intégrer, à montrer que j'étais comme eux : qu'il n'y avait aucune différence entre nous, qu'eux et moi, nous avions les mêmes ancêtres ». ²⁰⁵ Louis lui sert alors de masque pour cacher son identité africaine et lui permet de rester attachée à la société qui lui a fabriqué un autre moi social. Il devient un instrument utile dans sa transition tragique. Pourtant, elle n'avait pas besoin de lui, elle avait juste besoin de prendre conscience et de considérer la réalité mais elle ne voulait pas l'admettre et continuait à insister dans la recherche de l'impossible. Tel est peut-être le comportement de tout Africain aliéné jusqu'à sa propre identité car Frantz Fanon nous décrit un exemple typique de ce complexe racial :

Je suis un Blanc, je suis né en Europe, tous mes amis sont blancs. Il n'y avait pas huit nègres dans la ville que j'habitais. Je pense en français, ma religion est la France. M'entendez-vous, je suis Européen, je ne suis pas un nègre, et pour vous le prouver je m'en vais, en tant que commis civil, montrer aux véritables nègres la différence qui existe entre eux et moi. ²⁰⁶

Lorsque marginalisé par la société dans laquelle l'Africain aliéné compte vivre, ce dernier choisit l'acculturation qui le conduit à une incohérence et une indétermination. Cette volonté de renier sa culture et son identité se reflète dans les relations que Ken entretient avec ses confrères africains devant qui elle se gêne quand Louis est à ses côtés. Ces Africains sont le miroir de sa conscience et de son identité, ils sont une preuve palpable qui la rappelle qu'elle est une femme noire et qu'elle n'est ni sincère avec elle-même ni sincère avec eux et encore moins avec Louis, son partenaire. Ainsi, afin d'éviter tout rappel de son identité, Ken choisit de mettre une barrière entre elle et ses frères africains :

Je fréquentais moins mes compatriotes, j'étais souvent avec les blancs, je discutais mieux avec eux, je comprenais leur langage, pendant vingt ans je n'avais appris que leurs pensées et leurs émotions. Je pensais m'amuser avec eux, mais en fait j'étais plus frustrée encore : je m'identifiais en eux, ils ne s'identifiaient pas en moi. ²⁰⁷

Ken épouse ainsi la culture blanche, la beauté blanche et en choisissant un Blanc comme partenaire elle veut prouver qu'elle est digne d'un amour blanc. Et bien même qu'elle trouve cela fatiguant, ça ne l'empêche pas de souhaiter s'y mettre, de tout copier jusqu'à la démarche. Dès lors, cette aliénation, cette folie dont elle souffre, lui offre une image miroir de l'irréalité,

²⁰⁵ BF : 64.

²⁰⁶ Fanon, F. : *Ibid*, 56-57.

²⁰⁷ BF : 80.

car elle veut se libérer des arènes socioculturelles et des répressions politiques dans lesquelles elle se trouve piégée.²⁰⁸ Il n'est alors pas surprenant que dans cette quête identitaire qu'elle poursuit, qu'elle descende dans l'abîme, dans le fond du gouffre, car elle n'avait reçu aucune éducation sur les apports négatifs de la modernité.²⁰⁹ Pendant vingt ans, l'école coloniale ne lui avait appris rien d'autre d'eux que la supériorité des Occidentaux et leur modernité et, inconsciente, elle était irrésistiblement attirée par tout ce côté de l'Occident. Néanmoins, l'aliénation que nous notons chez Ken est une autre forme d'acculturation, un peu différente de celle énoncée par Aimé Césaire lorsqu'il note que : « Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme ». ²¹⁰ Ken ne ressent aucune peur vis-à-vis des Blancs mais s'identifie plutôt à ces derniers. Frantz Fanon explique mieux cette aliénation lorsqu'il écrit que :

Les nègres, du jour au lendemain, ont eu deux systèmes de référence par rapport auxquels il leur a fallu se situer. Leur métaphysique, ou moins prétentieusement leurs coutumes et les instances auxquelles elles renvoyaient, étaient abolies parce qu'elles se trouvaient en contradiction avec une civilisation qu'ils ignoraient et qui leur en imposait.²¹¹

Ken est à cet effet désorientée face à l'échec de sa vie qui résulte de son assimilation exagérée. Sans liens qui la rattachent à ses racines culturelles, elle va au gré du vent, noue liaisons après liaisons, mais aucune n'arrive à la satisfaire, car elle recherche l'absolu qui n'existe pas ou du moins existe dans son imagination et ses rêves ; et d'une part, elle a une fausse conception de l'amour. Elle est incapable de vivre une relation d'amour saine, car elle n'arrive pas à s'accepter telle qu'elle est. Elle rejette son corps et encore plus la couleur noire de sa peau. Elle est atteinte de ce que Fanon nomme « l'éréthisme affectif »²¹², car toujours dans sa tentative d'intégration, elle qui n'a jamais été fermée aux nouvelles expériences, fait ménage avec deux hommes. C'est une expérience dont elle dit être différente, car son éducation et son enfance ne suggéraient et ne l'avaient pas préparée pour cela. Malgré ceci, elle trouve du bonheur de partager son conjoint avec un autre homme et d'être en même temps partagée entre ces deux hommes.

²⁰⁸ Orlando, V. : *Ibid*, 64.

²⁰⁹ Ce concept a déjà été défini dans l'introduction de ce chapitre.

²¹⁰ Césaire, A. : *Discours sur le colonialisme*, Paris : éd. Présence africaine, 1950 : 23-24.

²¹¹ Fanon, F. : *Ibid*, 89.

²¹² Éréthisme affectif : Désir intempestif de vouloir à tout prix épouser un blanc ou encore tentative de recouvrement par intériorisation de valeurs originellement interdites. Selon Fanon, les négresses qui se sentent inférieures s'aident de ce phénomène pour se faire admettre dans le monde blanc. *Ibid*, 48.

On voit ainsi chez la narratrice une conduite assimilable à la folie. Ken vit un écroulement de tout dialogue et de tout lien entre son moi social et son moi profond, et persiste dans cette réalité externe qui constitue une menace grave contre son identité à laquelle elle est à la quête. C'est ce type de comportement que Nkashama appelle « des conduites anormales, des actes de refus », ²¹³ qui pourtant permet à la narratrice de vivre son aliénation et sa recherche d'une identité en ses propres termes. Cette aliénation de Ken est donc générale. Elle n'est pas seulement une dominée culturellement mais psychologiquement aussi, elle est le produit d'une domination qu'elle a intériorisée. Face aux réalités cruelles de cette Occident et au moment où Ken s'y attend le moins, le Nord référentiel cède la place à l'Afrique référentielle et l'incite à faire un retour aux origines. Avant d'aller plus loin dans l'analyse de son retour, il importe de savoir les sources de cette acculturation à outrance.

III - L'éducation coloniale – un agent aliénant ?

Quand on entreprend d'évaluer l'éducation coloniale en Afrique, il convient de ne pas oublier son objectif de départ : « civiliser » le peuple africain. Or nombreux sont les ouvrages postcoloniaux qui dénoncent les conséquences de cette dernière. Frantz Fanon par exemple pense que l'éducation coloniale avec son lot de colonialisme en Afrique a plutôt entraîné une dépersonnalisation de l'homme noir et a fait de lui un être infantilisé, déshumanisé et acculturé. ²¹⁴ Hamidou Kane par ailleurs explique avec détails l'ambiguïté dans laquelle cette éducation a plongé les Africains. Ainsi, le chef des Diallobé avoue que « si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais apprenant, ils oublieront aussi ». ²¹⁵ Cette même ambivalence se retrouve chez la narratrice du *Baobab fou*. Cet ouvrage se révèle ici comme un moyen pour l'auteure de rassembler les fragments d'un passé triste qui oscille entre son souvenir et son besoin de partager sa douleur. Ken a été la première fille de sa famille à fréquenter l'école occidentale, ce qui à cette période n'était un domaine réservé qu'aux garçons. Mais cette éducation, cette « école des Autres », ²¹⁶ avait comme moyen de communication une langue

²¹³ Nkashama, PN. : *Ecriture et discours littéraire*, Paris : L'Harmattan, 1989 : 154.

²¹⁴ Fanon, F. : *Les damnés de la terre*, Paris : Éditions François Maspero, 1961.

²¹⁵ Kane, C.H. : *L'aventure ambiguë*, Paris : Julliard, 1961 : 44.

²¹⁶ BF : 92.

complètement étrangère à celle des écoliers, créant dans ce processus un fossé nocif entre la réalité, les projets et rêves de ses écoliers.

Dans le village de Ken comme presque partout en Afrique, « l'arrivée des Blancs avait sapé les fondements sacrés, les avait disloqués pour faire du colonisé un angoissé à perpétuité ».²¹⁷ Contrairement à l'éducation traditionnelle qui se dispense au pied du baobab, l'école française se tient solitaire en pleine brousse et se réduit à « un bâtiment au milieu des *ratt* et des *nguer*²¹⁸ ». ²¹⁹ De la maison familiale de Ken, on la voyait, détachée du reste du village. Cette école occidentale oblige Ken qui veut s'instruire à s'éloigner du baobab et des siens. Elle usurpe aux anciens la fonction d'initier la nouvelle génération dans les bois considérés sacrés, au milieu des baobabs tout en dégradant et détruisant dans le même processus les traditions et coutumes du village de la narratrice : « L'école française allait bouleverser mille mondes et mille croyances qui se cachaient derrière les baobabs médusés en prenant des formes humaines ». ²²⁰ En effet, soulignons avec Gallimore que « l'école brise la paix et l'harmonie de la nature ». ²²¹ Ken dénonce bien cet isolement, ce fossé qu'elle a ressenti pendant tout son parcours scolaire et qui se faisait palpable le plus souvent avec la remise des prix. En plus, cette éducation crée un état d'ambiguïté chez le colonisé. En entrant à l'école, Ken n'était pas démunie. Elle possédait un bagage culturel, intellectuel et sentimental, des savoirs non négligeables, un moyen de communication et d'expression qui était sa langue maternelle. Malheureusement, l'école n'a ni pris en compte ni valorisé cette richesse. Dans une interview accordée à Michel Man, Ken Bugul dénonce cette destruction culturelle :

Il va sans dire que le colonisateur se donnait les moyens pour rendre possible cette aliénation car s'en était une. L'un de ces moyens était l'école. L'école française est arrivée dans mon village entre 1954-55. Nous avons appris à connaître la culture française grâce à l'enseignement dispensé par un enseignant noir. Je dois avouer que ce dernier en faisait plus que le Français lui-même. Le pauvre homme voulait tellement faire de nous des Français qu'il n'hésitait pas à nous battre. A l'école il était défendu de parler sa langue maternelle. Nous étions détruits culturellement et psychologiquement. ²²²

²¹⁷ BF : 122.

²¹⁸ Arbustes dont les feuilles ont un usage médicinal, notamment contre la toux (Bugul, K. 1984 : 140)

²¹⁹ BF : 140.

²²⁰ BF : 140.

²²¹ Gallimore, R. B. : *Ibid*, 249.

²²² Man, M. : *Ibid*, 188.

Indirectement ou d'une manière directe, cet anéantissement culturel a plongé Ken et certains Africains dans un état d'ambiguïté, une situation ambivalente que le personnage de Kane, Samba Diallo, explique en ces termes :

Il arrive, confie-t-il, que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous apparaît que tout au long de notre cheminement, nous n'avons cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autres. Quelquefois, la métamorphose ne s'achève pas ; elle nous laisse dans l'hybride et nous y laisse. Alors, nous nous cachons, remplis de honte.²²³

Ainsi, sous prétexte de favoriser une autonomie individuelle de la narratrice (l'art de lier le bois au bois), l'école occidentale exige de celle-ci l'abandon de toutes ses valeurs identitaires considérées comme « obstacles » au changement et au progrès. Elle agit comme une instance de régression psychologique pour cette dernière, affaiblit et fait d'elle une personne incapable de percevoir ses véritables intérêts, de définir et de poursuivre ses objectifs en conformité avec sa culture, son environnement et ses valeurs. Ceci explique le fait que dès ses premières années à l'école coloniale, Ken s'est sentie partagée entre deux mondes différents, entre deux cultures différentes qu'elle a eu grand mal à concilier durant toute son adolescence : d'une part, l'Europe de ses rêves qui symbolisait la supériorité, l'épanouissement, le progrès et, d'autre part, la terre de ses parents dont elle n'arrivait pas à valoriser la culture et les coutumes. Mildred Mortimer suggère que :

À travers le narrateur, Bugul réitère la position de nombreux écrivains africains formés pendant la période coloniale. Ils accusent le système éducatif colonial d'ignorer la culture indigène et de transmettre un faux héritage. En apprenant aux enfants africains que leurs ancêtres étaient les Gaulois, le système éducatif colonial a bouleversé le fondement d'une structure sociale dans laquelle leurs véritables ancêtres africains tenaient une place importante.²²⁴

L'éducation qu'a reçue Ken a favorisé à la fois sa solitude physique et mentale et son profond désir d'occidentalisation. En plus, c'est à cause de l'école que Ken s'est séparée de la mère. Cette dernière s'expliquera plus tard : « mais tu allais à l'école, c'est pour cela que je ne t'ai pas amenée avec moi ». ²²⁵ Cette école est également à la base de la séparation de Ken du

²²³ Kane, C.H. : *Ibid*, 124-125.

²²⁴ "Through the narrator, Bugul reiterates the position of many African writers educated during the colonial period. They accuse the colonial educational system of ignoring indigenous culture and transmitting a false heritage. Teaching the African children that their ancestors were the Gauls, the colonial educational system subverted the foundation of a social structure in which their true African ancestors held an important place (Mortimer, M. 1990 : 173 ma traduction).

²²⁵ *BF* : 114.

continent africain lorsqu'elle le quitte pour aller poursuivre ses études en Occident. Le baobab et la mère ont assisté impuissants à l'itinéraire de l'enfant vers le vice et la calamité, vers une aberration culturelle et identitaire. Ken accorde une si grande importance à la culture occidentale au point de rejeter sa propre culture et les valeurs qui y sont rattachées. Ce départ pour l'Occident était entrevu par elle comme une véritable renaissance, comme un moyen de s'ouvrir au monde et d'accéder à un nouveau statut. Or elle n'avait pas encore compris que cette éducation n'avait créé que des distorsions des esprits pour elle et ses pairs ; qu'elle n'avait engendré qu'une race de sans repères et fait de la plupart d'eux des illogiques. Ken est devenue à cet égard l'excellence que le colonisateur fabrique pour prouver l'utilité de son œuvre en Afrique, pour promouvoir la culture occidentale et faire de cette culture le centre. Roland Poutier confirme ce fait lorsqu'il écrit que :

Les élites accédant au pouvoir sortaient du moule de l'école, républicaine ou chrétienne, qui leur avait inculqué les valeurs et les manières de penser de la culture française jusqu'à ce fameux « nos ancêtres les Gaulois ». L'école normale William Ponty fut par exemple une pépinière d'hommes politiques Ouest-africains.²²⁶

Cette déclaration enjambe le pas aux pensées de Mongo Beti qui, avec son roman *Mission terminée*, présente les méfaits de l'école occidentale en Afrique. Il pense à cet effet que l'école occidentale a fait son entrée dans la vie et les mœurs des Africains sans toutefois s'africaniser, sans épouser les systèmes et les modes de vie de ces derniers, ce qui a fait d'elle un corps étranger, une sorte de greffe manquée. Selon lui, le cerveau de l'Africain à cet effet a été contraint de se soumettre à une sorte de torture : non seulement il devait s'accommoder à son propre univers qui lui procurait des valeurs et peut-être un certain bonheur, mais aussi il devait être assez créatif et imaginatif pour pouvoir intégrer des formules et un univers dont il ne devait probablement jamais vivre ou faire l'expérience. Par conséquent, cet exercice l'a exilé de lui-même et l'a soumis à « l'ordre impérial ».²²⁷ On comprend dès lors qu'il y avait rupture entre la formation scolaire et les besoins de la population. Cette rupture était parfois accompagnée par la brutalité que subissaient les écoliers.

En effet, la peur qu'inspiraient les maîtres d'école rendait la fréquentation pénible et décourageait beaucoup d'élèves qui préféraient prendre le chemin de l'école buissonnière. La violence physique et les châtements corporels sont des éléments importants dans l'analyse des

²²⁶ Poutier, R. : « L'éducation, enjeu majeur de l'Afrique post-indépendances cinquante ans d'enseignement en Afrique : un bilan en demi-teinte », *Afrique contemporaine*, vol. 3, n° 235, 2010, pp. 101-114.

²²⁷ Beti, M. : *Mission terminée*, Paris : Buchet-Chastel, 1957.

paramètres de l'aliénation par l'école. Bien que cette violence physique soit également présente dans l'éducation traditionnelle africaine, elle vise plutôt l'endurance à la douleur comme observé dans *L'initié* (1979) d'Olympe Bhêly-Quénum ou dans *Les écailles du ciel* (1997) de Tierno Monénembo lors de la cérémonie d'initiation. Avec *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamadou Kane, cette violence physique a pour objectif le développement d'une mémoire reproductive et peu créatrice. Samba Diallo est victime d'une violence abusive et d'un dressage contraignant légitime lors de son apprentissage du Coran.

Frantz Fanon indique aussi à propos du système colonial que « le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature ».²²⁸ Il n'est dès lors pas étonnant que cette violence se soit étendue au système éducatif. Dans plusieurs romans d'Afrique noire francophone, l'école fait revivre une douleur profonde et est synonyme d'une très grande autorité. Les écoliers sont familiers avec le fouet qui leur « travaille » le derrière ainsi que de nombreuses punitions variées correspondant à chaque erreur, ce qui fait de la remise des copies un véritable cauchemar pour les étudiants moins intelligents. Analysé dans cette perspective, l'argument selon lequel le nègre comprendrait le seul langage de la chicotte trouve validation. Les maîtres d'école omnipotents dans leurs salles de classe éprouvaient un plaisir sadique à torturer les élèves qui n'étaient pas doués : « peu d'élèves arrivaient à continuer l'école, meurtris par les coups qu'ils recevaient en cadeau de frustration d'une vie entière. Ceux qui avaient échappé constituèrent une élite encore plus frustrée, l'élite néocoloniale ».²²⁹ On comprend donc pourquoi Michel Foucault établit une comparaison entre la prison, l'hôpital et l'école : ces institutions servent à instaurer la peur et l'obéissance, à réprimander et reproduire les normes élaborées par la métropole. À ces châtiments corporels, s'ajoutait un mépris pour la culture africaine. Herzberger-Fofana argumente que « la langue et l'habillement [traditionnels] étaient interdits dans l'enceinte des établissements scolaires jusqu'au moment des indépendances ».²³⁰ Malgré tous ces sévices, nombreux sont les auteurs comme Mariama Bâ qui louent les écoles comme moyens indispensables au développement de leur personnalité et les considèrent comme source d'épanouissement. Ceci sera analysé en détail plus loin dans ce chapitre.

²²⁸ Fanon, F. : *Ibid*, 25.

²²⁹ *BF* : 191.

²³⁰ Herzberger-Fofana, P. : *Ibid*, 124.

Le processus d'aliénation de Ken illustre celui de la majorité des jeunes Africains qui a été formée dans les écoles françaises. Comme ces derniers, Ken reconnaît la domination occidentale comme une nécessité, son moi profond est définitivement dominé par son moi social. Pire encore, elle accepte cette domination et fait ainsi allégeance à l'Occident. C'est une domination qui devient aliénation, et qui plus tard atteint son apogée lorsqu'elle croit avoir trouvé un moyen de se rassurer en se faisant « toubab ». ²³¹ Elle avoue à ce sujet : « une crise me torturait. Je plongeais dans les revues occidentales, tapissais les murs d'images et de gravures du monde ; je voulais m'habiller en fonction de ces images et je m'enlissais ». ²³²

En encourageant leur progéniture à fréquenter l'école occidentale, les parents pensaient que cette éducation conduirait à la liberté et que l'avenir de leur société pourrait se réaliser pleinement grâce à l'instruction et aux systèmes éducatifs que devaient recevoir leurs enfants. À travers l'instruction de ces derniers ils comptaient démystifier l'envahisseur afin de mieux lui résister. Malheureusement, au bout d'un long parcours dans l'école française, Ken perd tout contact avec ses traditions, ses racines, sa véritable identité et devient une parfaite aliénée. Elle affirme que :

Je pense que la folie vient de ce décalage entre ma réalité d'Africaine, d'indigène et le personnage que l'école voulait faire de moi. Le déséquilibre psychologique m'a poussé à m'enfoncer dans cette aliénation dont les signes visibles étaient l'imitation servile du Blanc. Je dois dire qu'au village j'étais une véritable curiosité. Je jouais les Blanches. ²³³

Elle rejette tout ce qui la renvoie à son passé ou lui rappelle son identité. Elle participe volontairement à sa propre destruction en traversant les différentes étapes de l'aliénation telle qu'énoncées par Michel Man :

Le processus d'aliénation du jeune Africain passe par trois stades. Le premier consiste à éloigner le jeune Africain de ses racines. Il « émigre » loin de son village. Le second consiste à dévaloriser sa culture. Le troisième consiste à convaincre le jeune Africain d'embrasser la culture de l'opresseur comme la norme et la meilleure de toutes les cultures. ²³⁴

Ainsi, Ken n'arrive plus à distinguer son moi profond et son moi social et ne se voit plus qu'à travers le regard du colonisateur. Elle se met au service d'un système qui précisément la dévalorise et la détruit culturellement et socialement. Son seul souhait est désormais d'être

²³¹ Ce terme signifie Blanc en langue wolof.

²³² *BF* : 182.

²³³ Interview accordée à Man, M., 2007 : 189.

²³⁴ *Ibid*, 62.

comme le Blanc. Par le billet de l'instruction occidentale, Ken s'éloigne de son peuple et de sa tradition tout en espérant intégrer le cercle de son maître ; malheureusement, ceci s'avère être un échec. Elle s'isole profondément car elle ne se reconnaît plus ni dans la culture africaine ni dans celle des Occidentaux. L'éducation coloniale dès le départ n'était pas faite pour élever les Africains au même rang que les Européens mais pour les abaisser, les rendre soumis, obéissants et enfin aliénés.²³⁵ Comme d'autres jeunes Africains de cette période, la narratrice devient une fille à la peau noire mais au masque blanc. L'école française s'est révélée comme une complice du système d'oppression et Ken s'est retrouvée doublement aliénée.

L'auteure remet en cause le mythe de l'Europe pour la jeunesse africaine qui se perd dans les valeurs importées et cherche dans l'ailleurs une réponse à ses angoisses. Elle dénonce le colonialisme qui a sapé l'édifice culturel des peuples africains : « [le colonialisme] avait créé la distorsion des esprits pour engendrer la race des sans repères. Le colonialisme avait fait de la plupart de nous des illogiques ».²³⁶ Mais elle dénonce également la complicité de ces Africains eux-mêmes dans ce processus.²³⁷ De ce fait, la colonisation avec son système éducatif suivi du néo-colonialisme sont pour Ken une autre forme d'aliénation qui aurait permis aux Occidentaux de mieux camoufler leurs ravages en Afrique et faire dévier le Noir d'un vrai éveil de conscience. Autrement dit, la civilisation blanche et la culture européenne ont imposé à Ken une déviation existentielle ; l'ont dépouillée de son identité et lui en ont donné aucune identité en échange ; sinon, elles ont fait d'elle une personne sans aucun repère. En plus, le rejet qu'elle a subi en Occident n'a fait qu'accentuer sa crise identitaire. Ken n'a pas pu trouver une formule propre pour s'affranchir. Elle a suivi la culture européenne alors que l'Afrique et l'Europe ne vivent pas les mêmes réalités et ne partagent pas les mêmes cours de l'histoire, ni sur le plan culturel, ni sur le plan social ou encore politique. Elle est devenue esclave de sa peau noire, un reflet d'une Afrique souffrante, d'une Afrique tourmentée ; d'une Afrique qui cherche à se libérer de ses contraintes internes et externes.

²³⁵ Fanon, F. : *Ibid*, 222.

²³⁶ *BF* : 104.

²³⁷ Parlant du Festival mondiale des arts nègres qui a eu lieu en 1966 à Dakar, elle affirme que « Le Festival qui devait manifester l'essence de l'homme noir aboutit à la déculpabilisation du colonialisme. Tant comme une certaine admission prospective de l'histoire. <Ils ne nous ont rien pris. Nous avons la culture, les arts des ancêtres et ceux de la Diaspora >. La contribution du Noir néocolonial ne fut que spectacles pour marchands de compromis ». (Bugul, K. : 1984 : 183.)

IV- Traditions africaines : contrainte interne ou racine du féminisme africain ?

Si l'école française et l'Occident sont le centre d'intérêt pour la jeune narratrice, c'est parce qu'elle est à la recherche d'un environnement qui lui permettrait de fuir l'univers tronqué dans lequel elle se trouve. Notons déjà que Ken est déséquilibrée dès sa plus tendre enfance et présente sa famille comme le centre de ce déséquilibre et de sa destruction morale. Contrairement à l'image de la famille comme lieu des liens d'affection, lieu où l'on apprend l'art du dialogue et de la communication interpersonnelle, avec *Le baobab fou* et *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe Beyala (qui sera analysé au chapitre IV), la famille est source de problèmes psychologiques, de rejet, d'abandon, de manque d'affection entre ses membres. Elle est pour la narratrice une source d'aliénation. Ken rend à cet effet sa mère responsable de son traumatisme. L'abandon par la mère revient comme un leitmotiv tout au long du récit et serait la cause principale de son isolement au sein de la famille. Cet abandon marque aussi tragiquement la fin de l'enfance de Ken à peine débutée : « Ah ! Mère pourquoi partais-tu ? Pourquoi devais-tu t'en aller ? Pourquoi me laissais-tu ? Je me blottissais contre elle, souhaitant ardemment que nous soyons collées par la vie ». ²³⁸ La mère qui est supposée être source d'amour auprès de la jeune enfant de cinq ans l'abandonne dans la tristesse et la douleur : « L'enfant hurlait à mort ». ²³⁹ Michel Lemay explique que l'apport maternel dans la vie d'un enfant peut être à la base d'un certain équilibre psychologique. Il insiste sur le fait qu'

On ne peut pas exister et dialoguer sans se trouver inscrit dans un espace rassurant, peuplé d'objets connus et liés à des présences, ni sans être inséré en totale sécurité dans un berceau, une maison, un quartier où les bouts de racines peuvent s'infiltrer si profondément dans le terreau familial que la notion de filiation ne fait plus aucun doute. ²⁴⁰

Cette affirmation est d'autant plus vraie dans la situation de Ken qui a toujours eu du mal à se faire une place dans sa famille et, par conséquent, se renferme constamment sur elle-même. Bien que la figure de la mère fasse partie intégrante de la première partie du roman et que la mère remplit son rôle de mère nourricière et protectrice, celle que nous retrouvons dans la deuxième partie du roman apporte une profonde souffrance dans la vie de l'enfant avant que cette dernière ne s'envole pour l'Occident. Ken ne ressent aucun lien mère-fille entre elle et sa

²³⁸ BF : 96.

²³⁹ BF : 99.

²⁴⁰ Lemay, M. : « Les conséquences de l'abandon sur le développement psychosocial de l'enfant et dans ses relations personnelles et sociales », *Revue de droit de l'Université de Sherbrook*, vol. 25, no. 2, 1995, pp. 3-24.

maman et ne daigne pas prendre en considération les conseils qu'elle lui prodigue avant son départ. Elle n'est devenue qu'une mère sans pouvoir ni rôle auprès de son enfant.

Ainsi abandonnée par la mère, Ken se retrouve avec son père qui est aveugle et âgé de plus de 80 ans. Ces deux aspects sont perçus par la narratrice comme une barrière entre elle et son père et l'empêche d'entretenir une relation avec lui : « Le père, vieux et entièrement consacré à la prière, ne pouvait pas s'occuper de moi ». ²⁴¹ Les autres membres de la famille ont une attitude froide et réservée à l'encontre de Ken. La grand-mère par exemple ne l'aime pas et lui reproche de fréquenter l'école française. La cellule familiale qui est supposée être le terrain de prédilection des élans affectifs, des liens et un espace-refuge, devient pour la jeune enfant source de douleur et de solitude et marque une enfance malheureuse caractérisée par le manque d'affection : « Et personne pour me consoler. Le vide laissé par le départ de la mère ne se comblait pas ». ²⁴² La famille de Ken ne lui offre aucune chaleur familiale et ne lui permet pas de construire sa propre personnalité. Ainsi, ce manque d'amour et d'affection pousse Ken à chercher refuge dans ses études au point d'assimiler la culture européenne à outrance et de penser que ses ancêtres sont des Gaulois. Toute la générosité, la disponibilité, tout l'amour, les connaissances, les farces, les petits bonheurs que Ken sentait porter en elle, ne trouvaient point de réceptacle où se déverser :

J'avais cet air calme, trop serein, qui dit la souffrance ou la solitude. Tout cela ne faisait que me faire rêver d'un monde où j'aurai une famille avec qui partager les bonheurs et les chagrins. Une famille dans laquelle je participerais. Je voulais l'amour. C'était pour chercher quelqu'un avec qui je pourrais pleurer et rire. Seulement le résultat était toujours un fiasco. ²⁴³

À travers le passage ci-dessus, le lecteur a l'impression que Ken s'adresse directement à lui et attend en retour sa sympathie. L'abondance de « je » souligne bien cette subjectivité en plus de ses peines continues depuis son enfance. On pourrait aussi soutenir que bien que les temps ou modes soient dans le passé, il dénote l'absence d'une frontière nette avec le passé et le présent (c'est-à-dire au moment où elle raconte son histoire). Ceci trahit en fait les blessures profondes de Ken, son aliénation mais aussi ses difficultés à se libérer de ce passé. La distance qu'elle avait créée et maintenue entre elle et les membres de sa famille et plus tard avec ses camarades de classe n'était nullement prétentieuse. Au sein de sa famille, Ken se sent plus qu'une

²⁴¹ BF : 158.

²⁴² BF : 158.

²⁴³ BF : 182.

étrangère et est incapable de se joindre au reste de ses frères ou même de consoler sa mère qui lamente la disparition d'un des leurs : « la souffrance de la mère était énorme. Comme je n'avais pas d'intimité suffisante avec les siens pour pleurer avec elle, je me réfugiai dans la cage d'escalier pour y déverser tout mon saoul de larmes ». ²⁴⁴ Elle vit une sorte d'apartheid car selon Orlando, sédentaires et socialement coupées du monde extérieur, certaines héroïnes se retrouvent dans le confinement, dans les prisons des mœurs socialement déterminées et les codes désignés qui définissent l'existence des femmes. Et ce sont les raisons pour lesquelles ces dernières tombent dans les abîmes de la folie. ²⁴⁵

Bien plus, Ken compare cette solitude qu'elle ressent à un arbre fruitier isolé, qui affronte seul les baobabs, la savane, les vents et le soleil dans son village et se pose des questions sur le rôle de la cellule familiale : « Que signifiait la notion fondamentale de famille, que signifiait les liens consanguins, que signifiait l'amitié, que signifiait l'amour, que signifiait être ensemble ? Comment les structures avaient-elles éclaté ? » ²⁴⁶ Cette série de questions interpelle directement le lecteur et attire son attention sur le rôle décadent de la famille. Cette description de la cellule familiale va à l'encontre des vertus célébrées par Senghor et les protagonistes de la négritude. Dans son célèbre poème *Femme nue, femme noire*, Senghor assimile la mère à la pureté et à la fertilité ; et envisage l'Afrique comme une figure maternelle, une femme sensuelle, un lieu nourricier et spirituel. Or Ken questionne cet amour maternel. Elle remet en question l'image de la mère protectrice de la vie, Ken se sent négligée par la mère Afrique qui peu à peu perd ses valeurs et pouvoirs et n'arrive plus à la protéger des assauts extérieurs. Ken déconstruit ainsi l'idée de l'Afrique en tant que foyer pour les femmes, un lieu où se ressourcer et où trouver de nouvelles forces. L'Afrique devient, pour la narratrice, un lieu d'aliénation et de déplacement d'où son ardent désir d'immigrer vers le « Nord référentiel ».

À ce sentiment de solitude et d'abandon que ressent la narratrice en permanence, s'ajoute le lot des travaux domestiques qu'elle effectue chaque jour sans aucune plainte. Ken nous apprend par exemple que, dès le plus bas âge, elle et ses cousines étaient attelées aux travaux domestiques. En envoyant Ken à l'école occidentale, sa famille enfreint la règle (celle que les filles et les femmes sont uniquement destinées aux travaux domestiques) d'où l'hostilité de la grand-mère vis-à-vis d'elle. Cela la privait de jouer son rôle de grand-mère et d'éduquer Ken

²⁴⁴ BF : 181.

²⁴⁵ Orlando, V. : *Ibid*, 66.

²⁴⁶ BF : 195.

comme une jeune femme traditionnelle, rôle qui sera pourtant confié tour à tour à la tante et à la sœur de Ken. Cette dernière, maîtresse de maison, voit en cela l'honneur d'enseigner à Ken les principes élémentaires qui régissent l'entretien et la bonne marche d'un foyer : « la sœur nous apprit la logique jusque dans la façon de tenir un balai. Elle s'évertuait à faire de nous des femmes comme elle, travaillant et se soumettant avec humilité. « <Quand vous aurez un mari, vos belles sœurs ne se moqueront pas de vous et l'homme vous gardera> ». ²⁴⁷ C'est selon ces qualités de bonne ménagère que l'épouse est jugée par sa belle-famille. L'auteure souligne toutefois les abus qui découlent d'un tel principe et qui aboutissent à l'exploitation des jeunes filles comme domestiques. Elle décrit avec précision le pressurage des femmes qui levées tôt le matin au chant du coq ou même avant doivent travailler dur pour gagner leur pitance : balayer la cour, faire le ménage, faire la cuisson des repas, apprêter les repas des adultes sont les tâches que Ken effectue avant de se rendre à l'école. Souvent elle doit se contenter des restes des repas. Malgré son ardeur au travail, sa tante n'hésite pas à la chasser lorsqu'elle est prévenue des intentions de son époux qui souhaiterait convoler en secondes noces avec Ken qui en fait n'est qu'une enfant âgée de douze ans. Le continent africain se présente dès lors comme une source de douleur pour la jeune fille qu'est Ken : le départ de sa mère, son isolement dans la famille et dans l'enceinte de l'établissement scolaire, les corvées domestiques qu'elle abat chaque jour et les souhaits des hommes à faire d'elle leur seconde épouse malgré son jeune âge.

Or le système polygamique qu'expose Ken dans cette œuvre est une autre facette de l'aliénation de la femme. Institution traditionnelle reconnue dans presque toute l'Afrique, ce type de foyer serait pourtant un lieu de souffrance et d'angoisse pour les femmes, un lieu où la jalousie et les coups bas trouvent un terrain de prédilection. Avec un ton plein d'ironie, la narratrice nous apprend que chaque femme qui aimerait s'arroger les faveurs du mari doit développer ses talents d'épouse parfaite au foyer :

Les quatre épouses se jalouaient à mort. Elles se battaient pour n'importe quoi en l'absence du mari. Elles rivalisaient sur qui se soumettrait le plus à l'homme. Quand il rentrait le soir, elles arrangeaient leurs mouchoirs de tête, essuyaient leurs visages avec le pan de leur pagne [...], s'agenouillaient devant lui pour le saluer, l'entouraient de tout soin la tête baissée comme une servante antique, s'accroupissaient devant lui prête à servir. ²⁴⁸

²⁴⁷ BF : 187.

²⁴⁸ BF : 185-186.

Fortement influencée par la culture occidentale, Ken considère ces femmes comme des êtres soumis, esclaves des caprices de leur époux :

Je me disais que je ne savais pas comment j'arriverai à faire de l'homme un jour cet autre moi-même, celui de qui ma survie dépend. Je ne pourrais pas être comme ces femmes, qui le soir attendaient le mari plus que l'air qu'elles respiraient. Dès que l'homme rentrait, toutes ces femmes s'affairaient autour de cette masse de sueur et de fatigue, lui prodiguant mille attentions, mille soins, mille craintes, mille plaisirs.²⁴⁹

Jadis dans la société africaine, l'éducation des filles visait à former des futures femmes au foyer, si bien que ces dernières devaient évoluer de jeunes filles à grands-mères en passant par le stade de mère. Hormis les travaux champêtres et domestiques que ces dernières étaient tenues d'effectuer et leur rôle d'être des sources de vie, des symboles de continuité, elles étaient élevées dans un cadre où la soumission inconditionnelle à leurs parents et plus tard à leur époux était la règle et non négociable. Devant ces circonstances, l'Afrique et son cercle familial ne sont plus synonymes d'amour et d'affection. La solitude, les corvées et plus tard les mariages souvent forcés ne sont que quelques-unes des multitudes d'expériences que vivent les unes ou les autres. Ken la narratrice présente par exemple son appartenance au sexe féminin comme l'un des motifs de son échec et critique à cet effet les principes de l'éducation traditionnelle que l'on inculque à la jeune fille, car ils déterminent plus tard son caractère et sa personnalité. L'Afrique souvent décrite comme un continent où ses enfants reviennent pour y être nourris et fortifiés ne serait cependant, pour certaines jeunes filles et femmes, qu'une source d'aliénation. Ken s'attaque par ce même fait aux fondements traditionnels de la société africaine dans ses mythes et ses croyances qui régissent le statut de la femme au sein de la société traditionnelle :

C'était cela l'apprentissage de la femme à l'époque : un être qui acceptait. Quand les vertus de la virginité, les vertus domestiques, les vertus de dépôt de vie, les vertus de la soumission et de l'obéissance étaient acceptées pleinement, on avait atteint le but qui était patience, disponibilité et humilité.²⁵⁰

Ken Bugul suit ainsi les pas de Mariama Bâ dans sa critique de la place accordée à la femme et de la façon dont Léopold Sédar Senghor a représenté la femme africaine : « la femme occupe en Afrique noire, la première place [...] parce que donneuse de vie, [elle] a été promue en source de force vitale et gardienne de la maison, c'est-à-dire dépositaire du passé et garante de l'avenir ».²⁵¹ Mariama Bâ par exemple remet en cause la façon dont l'Afrique est représentée

²⁴⁹ BF : 137.

²⁵⁰ BF : 192.

²⁵¹ Senghor, L.S. : *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris : Seuil. 1964 : 269.

dans les discours nationalistes et illustre à travers son ouvrage comment certains aspects des traditions et coutumes africaines vont contre la modernité et contre le nouveau monde. Elle plaide à cet effet pour une révision de ces coutumes et encourage les femmes à s'instruire et assumer leurs responsabilités aux côtés des hommes. Bâ souligne particulièrement l'importance du droit des femmes à l'éducation, car selon elle, c'est le moyen le plus efficace pour les femmes de s'armer et de briser les barrières culturelles qui leur sont imposées et enfin de s'épanouir et d'élever leur progéniture dans un environnement sain. Comme elle le dénote dans *Une si longue lettre*, le succès d'une nation dépend inévitablement de telles familles. Rappelons que dans certains textes, les filles ayant suivi l'éducation occidentale adoptent socialement des conduites différentes de celles de la plupart de leurs mères ou grands-mères qui étaient en général illettrées. L'école occidentale devient, à cet égard, un moyen de sortir les femmes africaines de l'enlisement des traditions, des superstitions et des mœurs ; de leur faire apprécier de multiples autres civilisations sans renier la leur ; d'élever leur perception du monde, de cultiver leur personnalité tout en renforçant leurs qualités ; de mater leurs défauts et de faire fructifier en elles les valeurs de la morale universelle.²⁵² Dans une interview accordée à Carine Bourget et Irène Assiba D'Almeida, Ken Bugul réaffirme les droits fondamentaux de la femme qui sont les plus urgents :

Le problème pressant pour la femme en Afrique et plus spécialement dans son pays c'est l'accès à l'éducation, à la santé, à la propriété [...] Que les femmes doivent être acceptées en tant qu'individu et avoir accès au même travail et au même salaire que les hommes mais je ne veux pas qu'on perde nos énergies à se comparer aux hommes. Il faut qu'on puisse profiter des opportunités avec les mêmes potentialités et faire valoir la personnalité, l'individu d'abord.²⁵³

Quoique cette école ait créé ou approfondi la distance entre la narratrice et les membres de sa famille comme noté plus haut, elle est également devenue un moyen très efficace de mettre à un niveau supérieur la vision du monde et d'approfondir l'esprit critique de Ken. Cette école vivement critiquée par sa grand-mère est désormais un moyen essentiel qui permet aux femmes de prendre conscience de leurs droits les plus fondamentaux. La Grande Royale dans *L'aventure ambiguë* ajoute elle aussi un aspect non moins négligeable quant aux apports étrangers, notamment ceux de l'école française :

²⁵² Bâ, M., : *Ibid*, 27-28.

²⁵³ Bouget, C. et D'Almeida, I.A.: « Entretien avec Ken Bugul », *The French Review*, vol 77, no 2, 2000 : 360.

Notre grand père ainsi que son Elite [avaient été] défaits. Pourquoi ? Comment ? Les nouveaux venus seuls le savent. Il faut aller apprendre l'art de vaincre sans avoir raison. Au surplus, le combat n'a pas cessé encore. L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous livrent ceux qui sont venus, et il faut y envoyer toute notre élite, en attendant d'y pousser tout le monde. Il est bon qu'une fois encore, l'élite précède.²⁵⁴

Ainsi faisant, les Africains pourraient aborder ou affronter leur vie personnelle d'une manière plus aisée et la gérer en tant que citoyens responsables dans la société dans laquelle ils évoluent. En plus, la femme qui désormais prend un goût avancé pour cette éducation n'est plus seulement une ménagère mais une personne capable de formuler une défense solide de son statut car l'éducation qu'elle reçoit devient un moyen efficace pour elle de prendre conscience de son rôle au sein de la société et de revendiquer petit à petit la libération de la femme africaine des us et coutumes. Irène Assiba D'Almeida soutient ce point de vue et insiste sur le fait que, quoique l'éducation des femmes dès le départ n'eût pour but que de former des bonnes épouses et mères, et que ces dernières n'avaient jamais été formées pour produire des œuvres littéraires, le devoir revenait aux femmes de s'armer intellectuellement ; une arme qu'elle nomme « prise d'écriture ».²⁵⁵ Cette prise d'écriture devient une arme solide entre les mains des écrivaines africaines qui restent convaincues que ce n'est qu'en menant une bataille qu'une percée est possible, non pas en fonction de la générosité du groupe dominant, mais de l'action délibérée de celles qui prennent les armes pour leur émancipation. Pour les femmes, l'écriture devient alors une arme symbolique, comme l'a si bien souligné Mariama Bâ : « les livres sont une arme, une arme pacifique peut-être, mais ils sont une arme ».²⁵⁶

L'expérience vécue par Ken lors de son avortement et surtout son amitié avec Léonora, une jeune femme italienne, ont favorisé sa prise de conscience en tant que sujet féminin postcolonial. Dans cette expérience traumatique, Ken se rend compte que les femmes, sans distinction de couleur, ont certainement les mêmes souffrances que ne connaissent que les femmes :

Il y avait quelque chose qui ressemblait à une salle d'attente, mais on aurait dit plutôt une pièce d'un bureau de recrutement où s'alignaient des femmes de toutes les couleurs : des Arabes, des Africaines, des Antillaises. Chacune avait l'air de vivre une tragédie propre à elle [...] Nous étions ensemble sans l'être. Nous nous regardions sans nous voir. Nous étions des femmes et nous avions certainement les

²⁵⁴ Kane, C.H., : *Ibid*, 47.

²⁵⁵ D'Almeida, I.A.: *Francophone African women writers: Destroying the emptiness of silence*, Gainesville: University of Florida, 1994.

²⁵⁶ "Books are a weapon, a peaceful weapon perhaps, but they are a weapon" (Harrell-Bond, B., 1980 : 209 - 214, ma traduction).

mêmes cauchemars que ne connaissent que les femmes. Aucun homme ne se trouvait dans cette salle d'attente qui ressemblait à une antichambre de maison close.²⁵⁷

Dans cette salle d'attente à Bruxelles, les femmes de toutes les couleurs qui s'y trouvent sont à la merci de ce médecin blanc qui est contre tout mélange interracial. Dès lors, elle comprend sa condition de femme et sa conscience féministe est éveillée. Elle met à profit les semaines qui suivent son avortement à la recherche de son identité en tant que sujet féminin en cette seconde moitié du siècle.

Pour Ken la narratrice, les préoccupations des femmes deviennent particulièrement urgentes, non seulement en raison de leur besoin de résister à la double oppression ou marginalisation, mais aussi pour aspirer à un peu plus d'épanouissement. Bien que Ken avoue que les femmes ont tendance à se jalouser dès qu'elles se trouvent ensemble, elle estime néanmoins que leur état d'infériorité les a mises dans cette situation et se rend compte que les femmes, toutes les femmes, avaient le même destin et qu'elle pouvait partager avec d'autres femmes sa douleur, sa couleur de peau, son statut d'étrangère et sa classe sociale :

Je découvrais l'amitié entre les femmes et me disais que les femmes devaient rester ensemble [...], les femmes se haïssent, se jalourent, s'envient, se fuient. Elles ignorent qu'il n'y a pas « des femmes » mais il y a seulement de femmes. Elles devraient se retrouver, se connaître, s'imprégner. Elles ont des choses à se dire puisqu'elles sont toutes semblables. Se libérer n'est pas se détacher de ses semblables pour chercher l'amitié, la compagnie des hommes.²⁵⁸

La répétition du mot « femmes » et du pronom personnel « elles » qui définit toujours les femmes sert à renforcer le message de la narratrice qui se sent interpellée et impliquée par la réalité de son environnement. Elle invite à cet effet les autres femmes qui resteraient encore contre l'amitié de la gente féminine de s'unir et de rester ensemble. Dans le cadre de l'Afrique, cette amitié dont elle parle pourrait être enracinée dans la culture, dans l'expérience vécue par les femmes africaines, dans l'importance qu'elles ont dans la société ainsi que leurs mouvements de solidarité : « là-bas, dans le village, les femmes se donnaient des conseils, se confessaient, vivaient ensemble ».²⁵⁹ C'est ainsi faisant que les Africaines pourraient trouver des solutions pour leur émancipation, des solutions pratiques enracinées dans l'expérience vécue par les femmes africaines dont beaucoup ont des compétences capables de s'autonomiser économiquement et socialement. Selon Odile Cazenave, Ken Bugul est la première auteure à

²⁵⁷ BF : 66.

²⁵⁸ BF : 121.

²⁵⁹ BF : 121.

poser directement des questions sur la vie d'une femme noire car avec elle, une prise de conscience de l'identité de la femme africaine en fonction de sa race prend essence.²⁶⁰ Cette déclaration s'explique par le fait que Ken a vécu à la croisée de deux mondes et sa position de femme noire en terre étrangère lui a permis de comprendre qu'il ne peut y avoir d'émancipation pour un peuple ou pour un individu sans la prise d'une conscience propre de soi.

V - Conclusion partielle

De cet ouvrage, la folie ressort sous deux angles. Dans le premier, elle est assimilée à la sagesse. Le fou que nous avons découvert dans la première partie du roman y est décrit comme un sage et affirme être le plus ancien, le plus savant. Il proclame posséder les secrets de la société et d'être immortel. Cette folie a pour fonction de préserver quelques ultimes valeurs intellectuelles ou spirituelles. La deuxième forme de folie est celle associée aux comportements anormaux, aux actes de refus. Ken, qui a toujours cru appartenir à la société occidentale, se rend compte, une fois arrivée en Europe, que ce n'était que de l'illusion. Cette prise de conscience résulte d'une crise identitaire qu'elle vit passant d'un vice à un autre et d'une manière volontaire ; car quand bien même elle se rend compte qu'elle s'enfonce dans un profond gouffre, elle n'a aucune volonté de s'y arracher. Ce désarroi dans lequel Ken se retrouve, renvoie fort bien à une crise comportementale qui n'est pas loin de la démence. Elle veut à tout prix se faire accepter dans le cercle des Blancs. La mauvaise assimilation de l'éducation occidentale est ici la cause principale de cette aliénation. L'éducation qu'elle y a reçue lui a donné une nouvelle identité, une identité paradoxale à celle qu'elle avait à sa naissance. Cette éducation a créé en elle un moi social en discordance avec son moi profond. Ayant été conditionnée très tôt à aimer et à s'identifier à la culture de son maître, sa réaction normale à l'âge adulte était de rejoindre ses « aïeux », d'où son acculturation. Toutefois, cette même école a aussi permis d'élever sa perception du monde, de cultiver sa personnalité tout en renforçant ses qualités. Munie de ces préceptes, Ken s'est désormais vue capable de prendre du recul face à certaines coutumes et traditions dans son pays natal. Elle peut désormais regarder d'un œil critique la pratique de la polygamie et l'exploitation des jeunes filles. De plus, sa rencontre avec d'autres jeunes femmes qui sont comme elle sous le pouvoir et l'autorité d'un médecin raciste favorise sa prise de conscience en tant que sujet féminin postcolonial.

²⁶⁰ Cazenave, O. : *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996 : 305.

Dans cette expérience traumatique, Ken s'est rendu compte que les femmes, sans distinction de couleur, avaient certainement toutes les mêmes souffrances que ne connaissent que les femmes. Dès lors, les préoccupations de la gente féminine deviennent particulièrement primordiales et elle n'hésite pas à faire appel aux femmes à témoigner plus de solidarité entre elles, à se témoigner une amitié qui serait par exemple enracinée dans la culture et dans l'expérience vécue par les femmes.

Ceci dit, au bout de son long parcours, Ken a fini par reprendre conscience de son aliénation. Elle a pris conscience de sa folie. Mais il ne lui suffisait pas de juste prendre conscience, il fallait qu'elle se retrouve et réunisse son « moi social » et son « moi profond », une étape qui est en fait très importante dans son parcours. Une fois de plus, Ken s'arrache pour tendre, non pas vers le Nord référentiel, mais plutôt vers le Sud de ses origines. Il s'agit alors d'un retour vers ce qui avait été son identité et qu'elle cherchait à nier et à étouffer. Ce retour, bien qu'il soit moins enthousiaste qu'était son départ, Ken est néanmoins prête à l'assumer et sait désormais qu'il est indispensable pour de reconstruire son identité et guérir de sa folie. Elle le dit : « la conscience de tout ce qui m'était arrivé si loin du village où je suis née me faisait prier Dieu de me faire renaître comme si presque un quart de siècle de tourment n'avait jamais été. »²⁶¹ Elle confirmera cela dans une interview : « pour moi quand on ne sait plus où aller, il faut retourner d'où on vient ».²⁶² Ce processus de désaliénation et de réappropriation de son identité est précisément le centre de notre deuxième chapitre qui suit. La pratique de la polygamie que l'auteure semble critiquer ici est analysée sous un autre angle et est d'ailleurs le moyen qui lui permettra de se faire une nouvelle place parmi les siens et dans la société. Tout ceci sera détaillé dans le chapitre suivant sur *Riwan ou le chemin de sable (RCS)* et *La folie et la mort (FM)*.

²⁶¹ BF : 220.

²⁶² Interview accordée à Man, M., 2007 : 191-192.

CHAPITRE III. FOLIE ET SOCIÉTÉ DANS *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE* ET LA *FOLIE ET LA MORT*

Nous ouvrons ce chapitre avec quelques questions pertinentes, à savoir : qu'est-ce que la folie et quelles sont ses différentes formes dans *Riwan ou le chemin de sable* (RCS) et *La folie et la mort* (FM) ? Comment y est-elle appréhendée ? Quelles sont les normes qui gouvernent la société dans ces deux ouvrages ? Qu'y a-t-il de rétrograde dans les traditions africaines décrites dans ces textes ? Telles sont les questions que nous nous sommes posées après une lecture attentive des deux romans cités ci-dessus. Le point de vue de l'auteure est assez particulier et mérite une analyse. *Riwan ou le chemin de sable*, qui a par ailleurs remporté le Grand Prix Littéraire de l'Afrique noire en l'an 2000, a le mérite de provoquer un questionnement sur la place de la femme dans nos sociétés modernes et porte un regard sur les traditions positives à garder dans la vie des Africains. En revanche, avec *La folie et la mort*, on assiste à une société africaine présentée comme déséquilibrée tant sur le plan thématique que stylistique, c'est une société contradictoire, avec des objectifs mal définis et mal assumés, une Afrique où l'on retrouve la folie à tous les niveaux, des dirigeants sans aucune ambition patriotique et où le pouvoir repose sur une accumulation des moyens de domination. Bref, c'est une Afrique dont les indépendances n'ont apporté que carte d'identité et parti unique aux citoyens. Dans ce roman, la folie prend en plus un sens politique différemment de la folie telle qu'analysée avec *Le baobab fou* ou même avec *Riwan ou le chemin de sable*. C'est ainsi qu'au cours de ce chapitre, nous expliquons par quel mécanisme cette société, qui a fait faillite moralement et politiquement, est saisie par la folie. Nous analysons par ailleurs la folie selon les aspects suivants : la folie en tant que crise sociale et en tant que crise politique causée, entre autres, par la mégalomanie. Nous tentons de décoder le message que l'auteure essaie de transmettre sur l'Afrique en général et, bien sûr, nous analysons les différents moyens proposés par l'auteure pour sortir de ce mal. Mais avant d'y arriver, il importe de commencer par *Riwan ou le chemin de sable*, un roman qui a remis en question toutes les idées jusque-là reçues sur la place de la femme en Afrique à travers l'institution de la polygamie.

I - *Riwan ou le chemin de sable*

Avec cet ouvrage, Ken Bugul nous ramène en Afrique et plus précisément au centre des traditions et cultures sénégalaises. *Riwan ou le chemin de sable* est un récit qui fait suite aux échecs de la narratrice en Occident comme analysés dans le chapitre précédent. Après ses multiples déceptions au pays de « ses aïeux », la narratrice rentre dans son village natal. C'est un retour qu'elle nomme « un acte de survie » et l'explique en ces termes : « Il fallait que je retourne à mes origines. Mais, lorsque je suis arrivée, ma mère a eu très peur. Et honte en même temps. J'avais 34 ans, je revenais sans argent, sans mari, sans rien. Pour les gens du village, j'avais échoué. Psychologiquement, j'étais en loques ». ²⁶³ C'est son union à un puissant marabout polygame – en tant que 28^{ème} épouse – qui guérit sa folie, son mal d'être et sa crise identitaire et lui permet de découvrir les autres facettes des traditions africaines qu'elle avait jusque-là repoussées. C'est avec précision que l'auteure nous décrit la vie dans ce foyer polygame dont elle fait désormais partie intégrante, et c'est avec délicatesse qu'elle dissèque toutes les conceptions jusque-là retenues contre certaines traditions africaines comme la polygamie. Toutefois, elle nous fait part de ses difficultés, en tant qu'intellectuelle et « évoluée », à vivre entre deux cultures. Pour mieux comprendre cette autre facette des traditions africaines que nous présente Ken, nous commencerons en premier lieu par une étude des valeurs traditionnelles qu'elle nous présente dans ce roman. Ken, qui, dans *Le baobab fou*, tantôt remettait en cause, tantôt idéalisait presque le monde de son enfance, revalorise ici tout ce qui demeure positif dans sa tradition. Ceci dit, nous nous intéressons au système polygame tel que présenté dans cet ouvrage ; un système qui permet à la narratrice de se refaire une identité et de retrouver du bonheur. Nous faisons ensuite une comparaison brève des valeurs culturelles africaines et occidentales, car bien que la narratrice loue certaines traditions et cultures africaines, elle laisse néanmoins une place pour une possible évolution vers une amélioration des conditions de la femme en Afrique ; évolution basée sur les emprunts positifs de l'extérieur.

²⁶³Interview accordée à Charlotte Cans par Ken Bugul : 25 avril 2005.

I.1- Bonheur et identité retrouvés

Avec l'arrivée des Européens, de changements radicaux se sont opérés dans le monde africain. Au nom de la mondialisation, du modernisme ou d'un monde qui bouge et qui avance, la jeunesse africaine hybride et métissée a tenté d'imposer ses points de vue. Plus rien de ce qui était sacré dans le passé ne le paraissait plus. Les valeurs anciennes qui avaient souvent maintenu debout la civilisation africaine et sa culture ont été remises en question et parfois renversées. Ainsi donc une nouvelle culture s'est-elle mise en place bafouant et reniant les anciennes tendances ; et les écrivains africains, à l'instar de Chinua Achebe ou de Seydou Badian pour ne citer que ces deux, ont fait de leurs œuvres respectives *Things fall apart* et *Sous l'orage* des outils puissants de compréhension de certaines réalités africaines. Leurs écrits ont ainsi contribué à une meilleure représentation du quotidien des populations africaines après les indépendances. Pourtant, ces œuvres ne représentaient qu'une partie du quotidien des Africains. Avec la parution de *Riwan ou le chemin de sable*, nous assistons à un militantisme dans un sens opposé, c'est-à-dire un appel à un retour aux racines. S'étant sérieusement éloignée de sa propre culture d'Africaine comme elle nous le relate dans *Le baobab fou* étudié dans le chapitre précédent, retourner en terre natale paraissait être chez la narratrice une aventure pénible. Pourtant, c'est là-bas qu'elle aura la possibilité d'être délivrée de cette « forme d'identité aliénée et sans vie »²⁶⁴ qu'elle avait cultivée en Occident. Au moment où cette alternative du retour aux sources se présente à la narratrice, elle est profondément marquée par l'oubli de soi, par la déchirure entre son moi profond et son moi social due à « l'assimilation d'autres références culturelles que les siennes propres »²⁶⁵, comme l'annonce Nicholas Treiber. Elle n'est pas non plus ce qu'elle avait souhaité devenir et n'est non plus ce qu'elle était avant son départ pour l'Europe.

Ken Bugul situe l'intrigue dans le village nommé Daroulère. C'est une sorte de confédération où tout est encore idyllique. La tradition y est toujours en vigueur et est maintenue et assurée par le grand dépositaire des traditions qu'est le Serigne de Daroulère. Tout le monde dans ce village semble se soumettre aux us des traditions sans questionnements et chaque membre du groupe est responsable d'un passé commun à préserver. À son retour dans ce village, les pas de

²⁶⁴ Mbembe, A. : « A propos des écritures africaines de soi » *Politique Africaine*, no. 77, 2000, pp. 16-43. DOI : <https://doi.org/10.3917/polaf.077.0016> (accédé le 1/06/2020).

²⁶⁵ Treiber, N. : « Ken Bugul: Les chemins d'une identité narrative », *Hommes et Migrations*, no. 1297, 2012, pp. 44-55. DOI : <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.1545> (accédé le 7/5/2020).

la narratrice la conduisent vers la résidence de ce vénérable Serigne où elle fait la rencontre des épouses de ce dernier : « [d]es faces. Des visages. Des faces de femmes. Des visages de femmes. Des femmes assises, des femmes debout. Des femmes qui allaient, des femmes qui venaient, des femmes qui étaient couchées. Des femmes partout. Rien que des femmes ». ²⁶⁶ L'utilisation récurrente du mot « femme » dans ces phrases énonce déjà la stupéfaction et l'indignation de la narratrice de voir plus d'une vingtaine de femmes partager une même cour et un même homme. En fait, ce ne sont pas des phrases complètes, construites grammaticalement de sujets, verbes et objets. Au contraire, ce sont des phrases faites juste de mots, de phrases elliptiques. Ce sont des mots-phrases dont chacune représente des textes et porte des signes, des symboles, des messages et peut-être sa propre histoire ; et cela suffit par conséquent pour créer du sens ou pour mériter leur place dans cet ensemble textuel qui les contient. ²⁶⁷ L'éducation de la narratrice et la culture qu'elle avait reçue en Occident lui avaient procuré un nouveau statut, celui de femme intellectuelle, émancipée et moderne. Son indignation devant cette cour de femmes n'est donc pas surprenante d'autant plus que, abandonnée par sa mère à l'âge de cinq ans et ensuite par le reste de la famille, elle s'est retrouvée toute seule au monde comme un arbre qui, « affronte, seul, les baobabs, la savane, les vents, le soleil ». ²⁶⁸ Seule, la narratrice a su survivre pour s'émanciper et ne connaît donc aucune tradition de sa société en dehors de celle qu'elle s'est forgée elle-même durant le temps de son auto-émancipation :

Comment huit, douze femmes, pouvaient-elles partager la même chambre et le même homme ? Moi qui appartenais à la classe de celles qu'on disait allées à l'école des autres, je ne pouvais pas comprendre cela et encore moins l'admettre. Avec tous les hommes que j'avais fréquentés, la jalousie, avouée ou étouffée, m'avait rongée jusqu'à l'os et elle m'était plus familière que tout autre sentiment. ²⁶⁹

Par ailleurs, lorsque Ken s'introduit pour la première fois devant le Serigne, elle est en possession d'un livre qu'elle tient fermement entre les mains et qui montre la particularité de sa place d'intellectuelle par rapport à celles qui deviendront ses coépouses. Cet ouvrage, que la narratrice décrit comme étant l'histoire des femmes écrite par une femme, est en réalité une mise en abyme de ses prises de position sur la place de la femme. Toutefois, ses rencontres de

²⁶⁶ RCS : 26

²⁶⁷ Nous nous inspirons ici de l'idée de Tohouegnon Christian Ahihou selon laquelle les mots qu'utilise la narratrice de Ken Bugul se suffisent pour faire sens à leur manière ou méritent leur place dans les ensembles textuels qui les contiennent.

²⁶⁸ BF : 195.

²⁶⁹ RCS : 35.

plus en plus fréquentes avec ce grand sage lui permettent d’approfondir sa prise de conscience qui avait déjà débuté avant son retour de l’Europe. Elles lui permettent également de mieux comprendre qui elle est et de découvrir ce qui l’a réellement éloignée de ses origines sénégalaises. Ce faisant, Ken découvre que c’est à cause de son aliénation qu’elle n’arrive plus à apprécier et à être en communion avec sa culture et ses traditions :

Comment avoir vécu autre chose ailleurs, avoir cru y être même heureuse, loin de mon village natal, loin des miens, loin de mes camarades d’enfance, loin de ce chemin de sable que pendant des années et des années les pieds de mes frères et de mes sœurs avaient foulé ? [...] Voilà pourquoi mon bonheur était si triste, par la rupture avec mon atmosphère et des parades d’ailleurs, parades de vie à mi-chemin entre la farce et la tragédie.²⁷⁰

C’est avec ce ton plein de colère et de regrets accompagné des questionnements que la narratrice fait une nette opposition entre les femmes « modernes » et celles des villages africains. C’est une interrogation qui semble interpeller et engager le lecteur dans un dialogue direct sans toutefois attendre une réponse directe en retour. L’objectif apparent de la narratrice est alors d’éveiller la conscience ou encore de remettre en cause certaines idées reçues de la société sur l’émancipation de la femme ou sur le modernisme. Ken comprend ainsi qu’elle s’était laissée emporter dans une folie identitaire, car l’Occident lui offrait une technologie très avancée symbolique de la supériorité, de l’épanouissement, du progrès alors que sa terre ancestrale et ses cultures lui offraient un épanouissement de son moi, et de tous les « moi » collectifs de toute la communauté. Elle comprend aussi qu’être évolué dans un système technologique avancé n’impliquait pas d’abandonner son identité culturelle ou son héritage.

Faisant un pas en arrière, notons que la narratrice faisait partie des femmes africaines qui s’étaient adonnées au désir de devenir « Blanche » en adoptant des valeurs étrangères qui ne concordaient pas avec leurs réalités quotidiennes. Elle s’est retrouvée piégée dans un cercle vicieux, rempli de faux idéaux qui lui ont laissé plusieurs identités opposées et conflictuelles. En fait, Ken s’était installée dans un malaise social qui n’était qu’autre chose que la folie ; une folie qui se lit sur presque chaque page du récit et que Nkashama définit comme : « un langage désarticulé. Elle [la folie] est déterminante, en ceci qu’elle indique qu’elle constitue un signe. Le signe de l’altération et de la différenciation qui se sont effectuées dans les modes et les formes de signifier le monde ».²⁷¹ Autrement dit, cette folie dont souffre Ken est un signe qui

²⁷⁰ RCS : 112.

²⁷¹ Nkashama, N. : *Ibid*, 390.

dévoile la tension entre son « moi social » et son « moi profond », elle est une indication de sa crise identitaire. Toutefois sa prise de conscience n'indique sans doute pas une guérison immédiate, mais inaugure un processus qui lui permet de briser l'emprise avec le centre, avec la culture occidentale. Comme nous l'explique Delacampagne, ce processus de guérison signifie :

cesser de m'identifier à ce moi social, standard uniforme, de m'aliéner dans une personne qui n'est pas moi, pour revenir à moi-même... il s'agit d'une démarche critique ou romantique : plutôt que dans l'image que m'impose de moi-même autrui, c'est en moi-même directement que je vais me chercher. Non pour mieux m'enfermer dans de nouvelles barrières ; mais pour faire sauter toutes les barrières qui m'interdiraient l'accès à mon être propre, et par conséquent à l'être propre d'autrui.²⁷²

Il est certes vrai que Ken ressemble aux siens de par son physique ou sa peau noire, ou encore de par leur passé commun que représentent leurs traditions qu'elle veut redécouvrir ; mais elle n'est plus exactement comme eux. Elle est devenue cet être hybride en perpétuel conflit dont elle se reproche sans cesse. Elle vit dans une situation ambiguë. Toute comme un grand nombre d'Africains d'aujourd'hui, elle est un produit de mélange ; un mélange assez mal réussi. Ken s'est nourrie d'illusions sur ce qu'était la modernité. Elle a été victime de multiples clichés et a fait preuve d'une étonnante inaptitude à promouvoir ses valeurs identitaires et culturelles. En plus, elle s'est retrouvée incapable d'accepter et d'assumer de façon convenable la conjonction entre les éléments les plus valables de son héritage séculaire et ceux qui proviennent de l'emprunt le plus légitime à d'autres cultures, notamment occidentales.²⁷³ Autrement dit, Ken avait cultivé un mimétisme²⁷⁴ aveuglé :

J'avais désespérément voulu, sans le vouloir réellement au fond de moi-même, ressembler à la plupart de mes contemporains, c'est-à-dire fonctionner sur des clichés. Une femme moderne devait être dans un ménage monogame absolu, avoir deux ou trois enfants, se promener le weekend avec son mari et ses enfants.²⁷⁵

²⁷² Delacampagne, C. : *Ibid*, 1974 : 60-61.

²⁷³ Nol, J.M. : « Faut-il refonder la culture créole ? » <https://www.madinin-art.net/faut-il-refonder-la-culture-creole/> (accédé le 06/ 08/ 2020).

²⁷⁴ Mimétisme : dualisme culturel dans lequel l'Africain déraciné se fige. Amouzou, E. : *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris : L'Harmattan, 2008 : 190.

²⁷⁵ RCS : 154.

L'aliénation qui s'est opérée en elle l'a éloignée du vrai métissage culturel²⁷⁶ attendu et formulé par Léopold Sédar Senghor. Son aliénation s'était étendue jusque dans sa conception de la femme « moderne ». Musanji Ngalasso-Mwatha, qui s'est intéressé aux différents domaines de la dépendance de l'Afrique envers l'Occident, indique que le mimétisme crée le plus souvent une dépendance d'ordre culturel qui devient « la plus profonde des dépendances de l'Afrique vis-à-vis de l'Europe ».²⁷⁷ Il s'explique en ces termes :

Elle [la dépendance] concerne les domaines vitaux de l'école, des langues, de la production du livre scolaire et littéraire, des arts, des religions, des médias écrits et audio-visuels, de la recherche scientifique. La vraie indépendance de l'Afrique, donc la possibilité de son développement réel dans tous les domaines, est impensable sans son émancipation culturelle.²⁷⁸

Notons par ailleurs que l'auteure situe cette crise dans un temps passé contre lequel sa narratrice se révolte pour s'engager dans une quête identitaire authentique. Ainsi, l'accueil qui lui est réservé dans la concession du Serigne, et qui n'est marqué par aucune parole, est toutefois chaleureuse : « J'avais seulement serré des mains. Je n'avais échangé aucun mot, aucune parole avec aucune d'entre elles ».²⁷⁹ Ce mutisme, ce non exprimé ou cet inexprimable est bien porteur de signes mélioratifs et est chargé d'une connotation positive. Il est un code de communication entre la narratrice et les différentes épouses du Serigne ; car ce sont des mains accompagnées de sourires, de questions muettes, de regards chargés de joie. Et c'est grâce à cet accueil chaleureux et aux bonnes relations que la narratrice entretiendra du jour au jour avec les épouses du grand sage que sa révolte sera nourrie. Avec elles, Ken pouvait, pour la première fois, parler naturellement et être autrement. C'est d'une façon aisée et sincère qu'elle ressent une réhabilitation intérieure, une possibilité de guérir sa folie : « Je ne savais plus parler, être, rire, depuis si longtemps... »²⁸⁰ Une expérience transcendante et presque mystique basée sur l'observance du Ndigueul²⁸¹ l'aide à parachever le processus de sa guérison. En intégrant la grande concession de ce vieux sage en tant que 28e épouse, Ken découvre le secret

²⁷⁶ Métissage culturel : complémentarité des cultures et des civilisations. Selon Senghor, le métissage des cultures peut être considéré comme une civilisation idéale et cette dernière serait comme ces corps quasi divins, surgis de la main et de l'esprit d'un grand sculpteur, qui réunissent les beautés réconciliées de toutes les races. (Senghor, L. S. 1964 : 96).

²⁷⁷ Ngalasso-Mwatha, M. :

« L'Afrique face à l'Europe : les dépendances culturelles », *Africultures*, vol. 1, n° 83, 2011, pp. 162-177.

²⁷⁸ Ngalasso-Mwatha, M. : *Ibid.*

²⁷⁹ RCS : 27

²⁸⁰ RCS : 32.

²⁸¹ Ordre, instruction, conseil. RCS : 31.

de l'apparente sérénité qui règne dans ce foyer polygame. L'attitude soumise des différentes épouses et la nécessité impérative de taire leurs sentiments, quels qu'ils soient, au nom du devoir et de la bienséance sont en effet basées sur le fait que, dans cette société traditionnelle, le mariage est perçu et appréhendé comme une cohésion sociale et non pas comme une affaire de sentiments : « dans une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisés, la réaction n'était pas prévue. Et puis, encore une fois, réagir à quoi ? »²⁸² Ces femmes sont plus motivées par la dimension culturelle et spirituelle du lien conjugal, qu'elles considèrent comme le seul véritable enjeu de la relation.²⁸³ Aussi, la quasi-absence du Serigne et le manque de restrictions spatiales entre ces femmes rendent leurs relations plus importantes au quotidien que celles avec le Serigne, leur époux. Elles mènent une vie plus ou moins indépendante dans la cour, se distraient par la broderie des pagnes, ou par les travaux sur leurs champs de mil. La narratrice observe : « derrière la case de Tola Mbow [...], les épouses de Serigne avaient un petit champ où elles faisaient pousser de l'oseille de Guinée, du gombo et du piment pour agrémenter leurs sauces ».²⁸⁴

Cette entente qui règne entre les différentes coépouses fait appel au roman de Paulina Chiziane, *Le parlement conjugal : une histoire de polygamie* (2006). Il s'agit d'une histoire dans laquelle la première épouse découvre que son époux, à son insu, était polygame et avait quatre familles plus ou moins comme la sienne. Au lieu de rivaliser avec ses coépouses, elle s'allie plutôt à elles pour instituer un parlement conjugal. Vont-elles s'organiser pour faire de leur foyer une grande et paisible famille comme le font les différentes épouses du Serigne ? Tel n'est pas le cas ici. Olivia, la première épouse, incite les autres épouses qui ont, comme elle, donné de leur jeunesse, de l'amour et des enfants, à la rébellion. Elles consentent ainsi à reprendre les rênes de leur vie et obligent leur époux, l'omnipotent, à assumer les conséquences de ses actes. Cette alliance entre les différentes épouses pour reprendre contrôle de leur vie est en effet un cas peu ordinaire dans les foyers polygames. Avec *Riwan ou le chemin de sable*, les différentes épouses n'ont pas pour objectif le plaisir terrestre, mais elles recherchent l'entrée au paradis. Par ailleurs, elles sont motivées par le principe du Ndigueul, principe grâce auquel la narratrice apprend progressivement à accepter les mythes et les vérités qui fondent sa culture et à se soumettre et accepter certaines pratiques qu'elle avait toujours critiquées. Son union dans ce foyer polygame l'aide à panser les plaies de son passé, à éviter la dépression dans laquelle elle

²⁸² RCS : 43.

²⁸³ RCS : 139.

²⁸⁴ RCS : 206.

se noyait le plus souvent, de guérir sa névrose et de se sentir comme une femme : « Je me sentais bien. Depuis que j'étais revenue dans ce village, c'était la première fois qu'un homme m'avait touchée [...] La sensation de mon corps et de mon plaisir du moment me semblait première ». ²⁸⁵ C'est dans ce foyer que la narratrice connaît pour la première fois un bonheur réel et stable. Elle comprend aussi que le bonheur se trouve dans les petits gestes du quotidien et qu'il est aussi important de vivre et d'apprécier le moment présent.

Rappelons-nous que le corps et la sensualité sont des thèmes qui reviennent inlassablement dans les ouvrages de Bugul et sont un moyen de libération pour l'auteure. Ils sont selon elle de merveilleux moyens de communication et le langage du corps est une meilleure façon de se connaître. Si avec *Le baobab fou* le corps représente la souffrance psychologique, notamment à travers la prostitution de la narratrice, nous constatons que dans *Riwan ou le chemin de sable*, il est le lieu où se mêlent le plaisir et le désir. Il est pour elle une source de bonheur comme de malheurs, bref, de toutes les sensations. Lorsque Boniface Mongo-Mboussa lui pose la question suivante : « est-ce qu'en se libérant par le corps on se libère dans la vie ? » ²⁸⁶ lors de son entretien avec elle, il est intéressant de noter la position de l'auteure à ce sujet :

Absolument ! [...] ça m'a permis de libérer des choses enfouies en moi, que j'occupais en craignant le jugement de la société. Mais en me libérant de tout cela, j'ai pu me dissocier de moi-même et m'interroger réellement sur le côté sensuel, érotique, [...] Mon narcissisme par rapport au corps peut être lié à la solitude causée par le décès de ma mère. ²⁸⁷

Ceci dit, grâce à la relation qu'elle entretient avec ses coépouses et particulièrement avec le Serigne, la narratrice retrouve son « moi profond ». La démarche littéraire que suit l'auteure dans ce cadre est fascinante. Nous savons que Ken Bugul a été effectivement l'une des épouses du Serigne. Ainsi en incorporant l'histoire de la narratrice à celle de ses coépouses qui ont un statut référentiel incertain, la narratrice prend position en faveur d'un mariage polygame, qui lui a permis l'épanouissement personnel. Mais en même temps elle relativise cette position en montrant qu'elle est personnelle et ne convient pas à toutes les femmes qu'elle met en scène. Ainsi, Ken, s'étant guérie de sa folie, se réapproprie de son identité et va à la découverte de la folie de la société. À travers l'exemple de l'expérience de ses coépouses, elle démontre que cette pratique ne permet pas forcément l'épanouissement de toutes les femmes ; ce que nous expliquerons dans la partie suivante. Dans un article portant sur les trois premiers ouvrages de

²⁸⁵ RCS : 165.

²⁸⁶ Mongo-Mboussa B. : *Désir d'Afrique*, Paris : Gallimard, 2002 : 109.

²⁸⁷ *Ibid.*

Ken Bugul (*Le baobab fou, Cendres et braises* et *Riwan ou le chemin de sable*), Falilou Ndiaye et Moussa Sagna soutiennent que les différentes figures, dont celles des coépouses de la narratrice, sont investies dans *Riwan ou le chemin de sable* dans l'unique but de faire ressortir le jeu de transfiguration de l'auteure.²⁸⁸ C'est-à-dire que l'auteure crée différentes figures et s'y insère pour illustrer plusieurs facettes de son identité et plusieurs positions qu'elle pourrait adopter sur l'histoire qu'elle énonce. Ce faisant, elle met en valeur la complexité de sa propre identité. En outre, si l'auteure énonce le malaise identitaire de la narratrice, c'est pour une prise de conscience par rapport à l'image de la culture africaine qui est confrontée à la pression de la modernité ou celle de la mondialisation. Le retour aux traditions a permis à Ken d'échapper à une mort symbolique : « J'avais échappé à la mort de mon moi, de ce moi qui n'était pas à moi toute seule. De ce moi qui appartenait aussi aux miens, à ma race, à mon peuple, à mon village et à mon continent. Le moi de mon identité »²⁸⁹ et pour cette raison, elle fait appel à toutes les femmes, à tous les Africains. Le « je » dont elle fait usage devient un « je » pluriel faisant référence à la femme, à l'Afrique toute entière et lui permet alors de mieux s'adresser aux Africains aliénés, car la réappropriation de son identité est aussi celle de ces Africains aliénés comme elle. Cette réappropriation est une étape indispensable permettant d'aboutir à une véritable indépendance culturelle. Il s'agit en d'autres termes pour la narratrice de « se retrouver », d'évaluer ses cultures et de repenser sa marche vers la modernité.

Cependant, l'analyse de Diaz Narbona, qui fait partie des critiques qui ont remis en question le féminisme de Bugul après la parution de *Riwan ou le chemin de sable*, démontre que l'attaque directe et intentionnée de la part de la narratrice de Bugul envers le féminisme « à l'occidentale » ne peut être autre chose qu'une façon de justifier son mariage polygame, sachant que l'abolition de la polygamie est, depuis le début du mouvement féministe en Afrique, l'un des principaux sujets d'écriture du mouvement des femmes.²⁹⁰ Il est bien vrai que l'abolition de la polygamie depuis la naissance de la littérature féministe a toujours été l'une des préoccupations majeures des écrivaines africaines ; mais il serait peu nuancé d'aboutir à de telles conclusions se basant sur une lecture partielle de *Riwan ou le chemin de sable*. Précisons que la majorité des écrivaines dites féministes sont à la recherche d'un féminisme ou d'un mouvement qui sied le mieux aux différentes cultures africaines et pour ce fait, certaines

²⁸⁸ Ndiaye F. et Sagna M. : « *Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard*. Les autobiographies féministes de Ken Bugul », *Nouvelles Etudes Francophones*, vol 32, no. 1, 2017, pp. 57-69.

²⁸⁹ RCS : 167.

²⁹⁰ Diaz Narbona I. : *Ibid*, 127.

d'entre elles rejettent par ailleurs le concept du « féminisme ». Nous avons abordé ceci au cours du premier chapitre et nous l'analyserons avec le cas particulier de Beyala dans le chapitre suivant.

Au-delà de ceci, notons que la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* en acceptant les principes du Ndigueul, démontre une reconnaissance sans honte de ses appartenances culturelles quelles qu'elles soient, sans toutefois proposer de solution miraculeuse ou universelle, applicable à toutes les femmes. En effet, elle les incite à témoigner, elles aussi, sur leurs expériences personnelles du mariage polygame : « Témoignez, vous aussi ! »²⁹¹ Cette phrase énonce en effet que sa guérison est personnelle et énonce également l'aspect sociologique de son mariage qui la « sauve » de la solitude et lui offre la possibilité d'être reconnue par sa société après sa mésaventure en Europe. Kaiju Harinen serait du même point de vue lorsqu'elle affirme que « [l]a subjectivité de l'expérience du protagoniste est, à [s]on sens, à remarquer. En effet, la narratrice parle d'elle-même et non des femmes en général. Pour elle, la solution adoptée à la fin par la narratrice est surtout celle de rester elle-même, après avoir tenté de se métamorphoser ». ²⁹² En plus, le personnage de Riwan en est une fois de plus un exemple palpable. Ce nom n'est pas un nom en tant que tel mais une qualité accordée à un homme qui a su, sans réserve, adopter le Ndigueul. Ce nom désigne ainsi la valeur symbolique de Massamba²⁹³, car en acceptant de se mettre sous la tutelle du Serigne, il a accepté aussi de fonctionner selon la tradition et les préceptes qui l'accompagnent, c'est-à-dire démontrer obéissance et servitude absolues pour celui qui est « presque le garant du paradis » :

Vivre, c'était vivre en conformité avec les règles qui régissaient les conduites dans son environnement, son milieu, son espace de vie, [...] Ou alors vouloir se rebeller, rejeter toutes ces considérations, par défi, qu'il soit intellectuel ou autre, ou gratuitement, sans rien proposer à la place, ce qui revenait à se condamner à une mort certaine. Non pas une mort physique mais à une mort mentale, sociale et culturelle.²⁹⁴

Ayant ainsi fait un retour dans la tradition, la narratrice assume maintenant son identité, sa différence, sa couleur noire, son africanité, son islamité à travers le Mouridisme, ses

²⁹¹ RCS : 171.

²⁹² Harinen K. : « <Défaire> La femme africaine : intersectionnalité performative dans les œuvres semi-autobiographiques de Calixthe Beyala et de Ken Bugul », Université de Turku, Finlande, 2018 : 240.

²⁹³ Il s'agit d'un certain Massamba, un homme « fou fou, un fou dangereux » (Bugul, 1999 : 13) que l'on emmène, attaché, voir le Serigne. Après avoir guéri de sa folie à travers le Ndigueul, il porte désormais le nom de Riwan. Ainsi de Massamba le « fou », il devient Riwan le disciple dévoué du Serigne.

²⁹⁴ RCS : 51-52.

particularismes et bien sûr son originalité. Elle n'assimile plus le mode de vie occidental et ne dit plus, pour reprendre les mots d'Aimé Césaire : « je ne suis pas différent de vous ; ne faites pas attention à ma peau noire : c'est le soleil qui l'a brûlé »,²⁹⁵ mais vit dans un bonheur apparent dans son mariage polygame et se réjouit désormais de sa différence.

C'est dans cette dynamique que se dessine la transformation de la narratrice dans son projet de reconstruction identitaire. Son village et son mariage polygame deviennent les lieux où son remodelage est possible et fait à sa guise, en fonction de ses aspirations les plus saines. En somme, il ne suffisait pas à Ken de juste retourner en terre natale pour être guérie de sa folie, la responsabilité lui revenait de se réappropriier des structures profondes de sa culture et de ce qui constituait son « moi profond ». L'auteure dira plus tard que :

J'ai écrit cette autobiographie pour moi-même, comme une évacuation, une démarche pour assimiler mon passé. L'autobiographie a un aspect thérapeutique car elle oblige à la confrontation avec soi-même. Vivre une telle expérience – la vie de 28e épouse du Serigne – a ouvert en moi beaucoup de portes personnelles. Cela m'a guérie de beaucoup de choses, de ma possessivité et de ma jalousie avec mes hommes. [...] Cela a été une expérience fantastique pour ma propre émancipation. J'ai vécu ces années au milieu de femmes qu'on ne pense pas émancipées, et pourtant ce sont elles qui ont fait naître en moi la passion de la liberté.²⁹⁶

I.2 - Aperçu sur la polygamie dans *Riwan ou le chemin de sable*

Considérée dans certaines régions de l'Afrique comme une pratique légitime, la polygamie aurait toujours existé sur le continent africain où elle est devenue comme une culture ancestrale. Elle est plus pratiquée par les chefs coutumiers et répond à un souci d'affirmation de leur autorité, de leur pouvoir et de leur puissance. Il est donc normal que cette institution divise l'opinion, car elle touche aux convictions les plus intimes de l'homme. Lorsqu'elle est légale dans certains pays, c'est-à-dire reconnue et soutenue par la législation ou par la religion islamique ou encore par les coutumes traditionnelles, dans d'autres pays, elle est interdite ou est à peine reconnue par le droit international. Tel que pratiqué en Afrique précoloniale, Frédérique Jouval voit en ce système une garantie de sécurité pour la famille :

²⁹⁵ Césaire, A. : *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris : Présence africaine, 1936.

²⁹⁶ Kaiser, V. et Afota, M.C. : *Ibid.*

Une tradition culturelle qui semblait, au moins au temps des origines, prendre en compte le bien-être des femmes et des enfants. Le « Temps des origines », un temps peut-être mythique, fait de chasse et de guerres tribales. Un temps où la mort pouvait frapper à tout moment le chef de famille, laissant seuls femmes et enfants. La polygamie représentait alors le début d'une garantie de sécurité pour la famille du défunt.²⁹⁷

Soulignons avant d'aller plus loin que, dans l'Afrique précoloniale, la polygamie était le plus souvent acceptée par les femmes pour le simple fait que c'était un système qui fonctionnait selon des règles bien établies. Parmi ces règles, nous pouvons citer le respect de l'équité et de l'égalité parmi les différentes épouses,²⁹⁸ la fidélité imposée comme une obligation réciproque entre le mari polygame et ses épouses ou encore, comme le souligne Aliou Arboncana, en célébrant religieusement chacun de ses multiples mariages et en respectant toutes les conditions substantielles du mariage religieux telles qu'instituées par la religion musulmane.²⁹⁹

Avec *Riwan ou le chemin de sable*, la critique et l'abolition de ce système amplement revendiquées par les féministes et romancières africaines sont considérablement remises en question. Ayant vécu et travaillé en Europe pendant plusieurs années, il serait légitime de penser que la voix de Ken Bugul aurait enrichi celles de ses sœurs telles Mariama Bâ, Awa Thiam, Aminata Sow Fall et bien d'autres, qui voient dans cette union maritale un instrument avilissant de la femme en ce que « cette institution enlèverait liberté et autorité aux femmes ».³⁰⁰ Or, ce n'est pas totalement la démarche de Ken Bugul. Elle prend de revers toutes les critiques jusque-là formulées contre la polygamie et fait à partir de son vécu authentique un tableau beaucoup moins sombre de ce système marital. Paradoxalement, les critiques ne sont pas unanimes au sujet de cette prétendue position de l'auteure vis-à-vis de la polygamie. Alors que les uns postulent que Bugul est contre le mariage polygame, les autres y voient une défense des valeurs africaines « traditionnelles ». Notre objectif à ce niveau est de montrer la position assez ambiguë de l'auteure par rapport à ce système marital. Dans un premier temps, nous étudierons la polygamie comme un système grâce auquel la narratrice retrouve son identité culturelle et dans un second, nous l'étudions comme un facteur aliénant pour la femme.

²⁹⁷ Jouval, F. : « Histoires de polygamie africaine », ([http://www.picturetank.com/series/2d345867380de86fe406ca7222367486/Histoires de Polygamie Africaine.html](http://www.picturetank.com/series/2d345867380de86fe406ca7222367486/Histoires_de_Polygamie_Africaine.html)). (accédé le 29/03/2019).

²⁹⁸ Notons que cette égalité était moins pratique car il pouvait y avoir une différence de statut entre les différentes femmes, selon leur âge ou leur entrée dans le ménage polygame (Hertrich, V. 2008 :46)

²⁹⁹ Arboncana, A. : « L'institution de la polygamie : quelques effets personnels en droit malien de la famille », *Presses universitaires de Paris Nanterre*, vol. 2, no14, 2011, pp. 147-166.

³⁰⁰ Brahim, D et Trevarthen, A. : *Les femmes dans la littérature africaine : portraits*, Paris : Karthala (1998 : 15),

I.2.1- La polygamie : agent désaliénant pour la narratrice

Dès les premières lignes de l'introduction de la narratrice devant le Serigne, nous assistons à une mise en scène d'un rituel qui exprime non seulement une sorte de hiérarchie de genre déterminant la place et le rôle de la femme dans la communauté, mais aussi à l'une des formes de l'adaptation de la présence de la narratrice en face de son chef traditionnel et spirituel et qui deviendra plus tard son époux :

Je saluais respectueusement le Serigne en mettant les genoux à terre et en prenant appui sur mes deux mains. Il répondit à mes salutations par un "bissimila" et me demanda de m'approcher. Je m'exécutai en rampant vers lui, comme un bébé, et m'assis sur la moitié de mes fesses, les jambes posées l'une sur l'autre.³⁰¹

L'on pourrait penser qu'il s'agit d'une présentation du personnage féminin qui rend compte d'une pratique traditionnelle de la relation entre sujet et maître, mais tel n'est point le cas dans ce passage. La narratrice, qui n'est pas parvenue à s'épanouir ou à trouver le véritable amour ni même le bonheur en Occident malgré son statut de femme émancipée et moderne, entreprend de se reconnecter avec sa culture, avec les traditions de son village et devient l'une des épouses du sage homme dans ce processus. Il s'agit donc ici d'un véritable art de vivre, une évocation d'une façon d'être qui décrit la philosophie de la vie dans cette communauté et dans le rapport des uns aux autres. Cet art de vivre s'étend même jusqu'aux relations que les différentes épouses du Serigne entretiennent entre elles. Cette image que présente la narratrice lui permet de mettre des contrastes entre le « vivre ensemble » africain d'une part et les mœurs occidentales d'autre part. C'est un ménage où chacune des épouses se considère comme un tiers par rapport aux autres femmes et à leur époux. La relation qui se dégage parmi elles est basée sur l'amitié et la solidarité :

Les épouses du Serigne, des femmes de passage, ou en séjour, assises dans la cour, occupées à leur broderie pour la plupart, levèrent la tête en voyant Rama se diriger vers elles. Elles découvrirent que Rama était vraiment des leurs, désormais. « Sokhna Si, viens t'asseoir. Il fait tellement chaud ces jours-ci, prends l'éventail-là, assieds-toi bien, bois de cette eau, elle est un peu fraîche. Et ta tante, elle est à l'intérieur ? il fait chaud, qu'elle vienne dehors, il y'a plus d'air. »³⁰²

³⁰¹ RCS : 15.

³⁰² RCS : 96.

Cette amabilité réservée à une nouvelle venue s'ajoute à la collaboration, à la compréhension et au respect mutuel qu'entretiennent ces femmes et constituent par la même occasion la fondation de bonnes relations dans ce foyer. La polygamie se présente ici comme un cadre dans lequel bonne humeur et altruisme se concilient pour former une ambiance bienfaisante. Si l'esprit de concurrence caractérise la plupart des foyers polygames et engendre de nombreuses querelles entre les coépouses ou même entre les enfants, comme nous le présente Marie Claire Akamendo Bita dans son ouvrage *Les victimes consentantes* ou encore Djâïli Amadou Amal avec *Walaande. L'art de partager un mari*, l'harmonie et la concorde sont de règle ici. C'est une nouvelle expérience pour Ken ; une expérience positive et diamétralement opposée à celle dans laquelle elle avait grandi et dont elle nous a fait part dans *Le baobab fou*. Ken insiste néanmoins sur le fait que le mariage de ces femmes au Serigne a pour seul objectif la recherche de la voie du salut et non une recherche du plaisir terrestre. En plus de cette recherche pour la « transcendance et l'élévation », la majorité des épouses du grand sage seraient dans ce foyer soit pour échapper à la pauvreté, à la solitude ou au mépris que rencontrent beaucoup de femmes célibataires dans leur société. Ceci dit, au-delà des avantages politiques³⁰³ et socio-économiques³⁰⁴ le plus souvent avancés pour soutenir la polygamie, Ken y ajoute des raisons mystiques :

Les augures pouvaient recommander le mariage avec telle femme. De cette union pouvait naître soit un libérateur, soit un grand chef. Cette union pouvait aussi exorciser tel ou tel sort. [...] c'était ainsi qu'on retrouvait dans les grandes familles, des alliances qui semblaient socialement inconcevables, mais recommandées par des impératifs mystiques.³⁰⁵

Elle nous présente de ce fait un foyer polygame où les coépouses se comportent comme des sœurs plutôt que des rivales, de sorte qu'une relation d'affection et de compréhension mutuelle s'est installée entre elles. La vie dans ce Harem est dépourvue de tout indice de rudesse, mais bien plutôt d'une entente chaleureuse rythmée par des tâches et des rites. Après son aliénation en Europe où elle s'est laissée glisser sur la pente de la déchéance allant d'un vice à un autre et d'un homme après un autre avec la prostitution, les liens de bonnes mœurs et d'honneur que la narratrice rencontre ici sont pour elle une garantie sociale et une possibilité

³⁰³ Exemple des avantages politiques : la nécessité de sceller des alliances politiques pour assurer la paix entre deux villages comme pratiquées dans le passé.

³⁰⁴ Exemples des avantages socio-économiques : main d'œuvre très importante, le rôle de protection des membres de la famille et de l'entretien du cheptel que doivent assumer les garçons, les corvées de ménage qu'assument les filles en attendant de rejoindre un jour leur foyer conjugal, ou encore dispenser à l'homme des frustrations d'une abstinence post-partum prétendument longue.

³⁰⁵ RCS : 34.

d'épanouissement. Ainsi, là où certaines féministes voient des femmes marginalisées, Ken y trouve plutôt son bonheur. D'une manière adroite, Ken Bugul introduit un féminisme à l'africaine qui se développe dans les relations et les discussions instructives entre la narratrice et ses coépouses : « Nous échangeons des idées et des recettes de cuisine, nous discutons de politique, eh oui de politique, nous discutons de la vie, de l'éducation des jeunes ». ³⁰⁶ Elle dit avoir pris la décision de s'engager aux côtés des femmes à une époque où la question de la femme dans la société se posait, et aussi pour des raisons très personnelles. En effet, elle avait senti le besoin de se libérer complètement, de sortir de toutes les relations qui aggravaient sa crise identitaire. Toutefois, elle prévient qu'elle : « ne voit pas le féminisme comme le voient certaines de [s]es sœurs occidentales. [Elle] ne croit pas que le féminisme consiste à remplacer la dictature de l'homme dans la société par la dictature de la femme. On peut se battre pour le droit de la femme tout en sauvegardant le socle de la famille ». ³⁰⁷ Dès lors, l'émancipation de la femme selon Bugul n'est pas une recherche de l'égalité avec les hommes comme l'affirme Mouhamadou Cissé dans son analyse de *Riwan ou le chemin de sable* : « [...] la révolte est une forme d'émancipation des héroïnes qui réclament des valeurs égalitaires ». ³⁰⁸ La narratrice de Ken Bugul semble aussi répondre aux idées stéréotypées reçues sur la femme africaine. Elle semble également faire comprendre au lecteur que ce sont plutôt les épouses du Serigne ou les femmes du village qui sont émancipées :

Ce monde de femmes me plaisait beaucoup et j'avais de plus en plus envie de rester avec elles. Elles m'apportaient des secrets de la sérénité par leurs réactions face aux événements quotidiens qui se passaient autour d'elles. Partager une partie de ma vie avec ces femmes valait mille leçons de yoga ou de méditation transcendante. Elles étaient pourtant vivantes, réelles, concrètes, riaient aux éclats parfois, écoutaient les plaisanteries érotiques. ³⁰⁹

Ken est en effet heureuse de vivre dans ce système patriarcal qui lui permet de retrouver ses idéaux, ses points de repère, une paix intérieure et peut être une vie qui lui assure également son statut de femme. Elle n'y voit aucunement un asservissement, mais y décèle au contraire la reconnaissance par les coutumes de sa féminité et de son authentique rôle de femme : « Le Serigne m'avait remis de l'argent pour préparer à manger à la maison. [...] Je devais tous les

³⁰⁶ RCS : 171.

³⁰⁷ Man, M. : *Ibid*, 198.

³⁰⁸ Mouhamadou Cissé : « Résistance féministe/féminine contre les institutions sociales : *Riwan ou le chemin de sable* (K. Bugul), *Une si longue lettre* (M. Bâ), *Traversée de la mangrove* (M. Condé) et *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (S. Schwarz-Bart) », Université du Québec à Montréal (Canada), *Les Cahiers du GRELCEF*. 2014 : 28.

³⁰⁹ RCS : 178.

jours préparer à manger [...] et tous les jours un grand bol rempli de nourriture préparée avec soin quittait notre maison pour la concession du Serigne, enveloppé dans un foulard choisi avec amour ». ³¹⁰ L'aspect positif qu'elle accorde à la polygamie ne lui procure aucune gêne, y compris quand il s'agit du mariage d'une jeune fille de treize ans : « Ah, cette petite fille, cette enfant même, après quelques nuits passées avec le Serigne, elle avait changé ». ³¹¹ Etant donné la mésaventure de Ken en Europe qui s'est soldée par son retour en Afrique, il n'est point surprenant qu'elle n'y trouve aucune objection. Ken manque en fait d'un sens critique et fait preuve d'un certain degré d'aveuglement face à ce mariage du Serigne. Elle justifie par ailleurs cet acte sur le fait que le mariage entre le Serigne et ses épouses a pour seul objectif la recherche de la voie du salut et non une recherche du plaisir terrestre ; car le Serigne est considéré dans le confrérie Mouride comme un « proche de Dieu », ³¹² un garant du paradis et c'est une « chance », un « honneur » pour toute femme, âgée ou jeune d'être l'épouse de ce dernier. Pourtant, son union à ce leader spirituel est le fruit d'un amour mutuel ; et c'est la raison pour laquelle l'auteure introduit le personnage de Rama qui se revoltera contre ce genre d'union – nous analyserons ceci en détail plus loin de ce chapitre. Ken remet ainsi en question l'idée selon laquelle la polygamie ne peut aller de pair avec la liberté de la femme et rejoint celle de Gustave Le Bon, cité par Khâlid Ibn Abdirrahmân Al-Jeraissy, qui, faisant une comparaison entre les foyers monogames occidentaux et les foyers polygames orientaux affirme que : « la polygamie orientale est une institution excellente qui élève beaucoup le niveau moral des peuples qui la pratiquent, donne beaucoup de solidité à la famille et a pour résultat final de rendre la femme infiniment plus respectée et plus heureuse qu'en Europe ». ³¹³ Or, une telle affirmation semble être un peu idéalisée, d'autant plus qu'elle est faite par un homme. Il est certes vrai que ce type de mariage peut procurer un statut social à la femme ou encore cultiver des liens ou de la solidarité entre les familles ; toutefois nous pouvons bien nous demander quel nombre de femmes accepterait de bon gré la polygamie et dans quel sens ce type de mariage pourrait « élever le moral des peuples ». Bien même que la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* y trouve son épanouissement, l'auteure réitère que c'est une quête personnelle et au-delà de ceci, elle affirme dans un entretien avec Carine Bourget et Irène Assiba que :

Forcément, je vais sublimer ce milieu qui m'a récupérée, parce que je ne me sentais pas bien et que j'avais essayé toutes autres formes de retrouvailles avec moi-même qui avaient échoué, donc il y'a un

³¹⁰ RCS : 166-167.

³¹¹ RCS : 138.

³¹² RCS : 94.

³¹³ Le Bon, G. cité par Al-Jeraissy, K. A. : *Les mérites de la polygamie, le bureau de prêche de Rabwah*, 2nde édition, 2008 : 48.

petit côté de sublimation voulue ou non voulue, par reconnaissance pour des gens qui m'ont remise sur pied. Comme je le dis aujourd'hui, j'accepterai difficilement d'être dans un ménage polygamique à moins que ce soit avec le Serigne, sinon je vais encore avoir les sentiments décadents que j'avais avant.³¹⁴

C'est au sein de cette union polygame que l'honneur de Ken est rétabli et qu'elle recouvre son potentiel personnel. L'arrivée d'une autre épouse, deux ans après l'union de Ken, lui offre l'opportunité d'apprendre à se libérer du sentiment de la jalousie et lui permet de comprendre que ce sentiment ne peut être réfuté, car il est une simple réalité humaine et que, ce qu'il faut éviter, ce sont les dérivés de cette jalousie. Dans une autre interview accordée à Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota, Bugul affirme que « la vie de vingt-huitième épouse du Serigne a ouvert en moi beaucoup de portes personnelles. Cela m'a guérie de beaucoup de choses, de ma possessivité et de ma jalousie ». ³¹⁵ Cet univers féminin bouscule ainsi certaines idées conçues sur les ménages polygames en Afrique et sur la place de la femme en milieu rural. À l'âge où Nabou Samb, l'amie d'enfance de Ken se mariait, Ken n'avait pas de projets de ce genre. Elle ne songeait qu'à son émancipation, car son éducation la poussait vers ces rêves-là et l'éloignait par conséquent des aspects positifs de ses cultures :

J'avais sous-estimé la capacité des sources, des origines à récupérer les siens. J'avais retrouvé mon village, mes sens, mon milieu, mon moi-même posé dans un petit coin et qui m'attendait depuis. J'étais réintégrée dans la société et remplissais mes engagements vis-à-vis d'elle avec beaucoup de bonheur. Je ne me sentais plus isolée. Je fonctionnais dans un milieu familial, avec les repères de mon environnement et les références de mon éducation traditionnelle.³¹⁶

Tout en présentant cette autre face de la polygamie jusque-là méconnue, Ken tourne en dérision et avec sévérité les pratiques occidentales, l'éducation, le mode de vie dit « moderne » ainsi que le système marital monogamique: « dans mon pays le mariage arrangeait des situations et on criait à bas la polygamie ; mais les hommes ici épousaient une femme, avaient des maîtresses et vivaient dans l'infidélité permanente et on criait vive la monogamie ». ³¹⁷ Le souvenir de sa déplaisante situation marginale en Europe lui fait regretter ce passé et, en même temps, lui permet de regarder désormais d'un autre œil les coutumes de sa terre natale ; coutumes qui n'étaient pas toujours nécessairement contre la liberté de la femme:

³¹⁴ Bourget, C. et Assiba d'Almeida, I : « Entretien avec Ken Bugul », *The French Review*, vol. 77, no. 2, 2003, 352-363, <https://www.jstor.org/stable/3132781> (accédé le 17/ 11/ 2019).

³¹⁵ Kaiser, V. et Afota, M.C. : *Ibid.*

³¹⁶ *RCS* : 149.

³¹⁷ *RCS* : 79.

Comme je regrettais d'avoir voulu être autre chose, une personne quasi irréaliste, absente de ses origines, d'avoir été entraînée, influencée, trompée, d'avoir joué le numéro de la femme émancipée, soi-disant moderne, d'avoir voulu y croire, d'être passée à côté des choses, d'avoir raté une vie, peut-être. Parce qu'on m'avait dit de renoncer à ce que j'étais alors que j'aurais dû rester moi-même et mieux m'ouvrir à la modernité.³¹⁸

Afin de retrouver quelques traits de sa féminité africaine et de s'imprégner totalement de cette culture qu'elle avait longtemps rejetée, la narratrice fait usage d'un mélange de codes linguistiques. Elle introduit à cet effet et d'une manière subtile quelques mots en wolof dans le français : « Petite fille, elle [Sokhna Mame Faye] avait versé de l'eau au Serigne pour se laver les mains. [...] Petite jeune fille, elle avait préparé le café au diar³¹⁹, le délicieux, le merveilleux café au diar du Baol ! »³²⁰ ou encore « <Belle dame, fais un nœud de gongo³²¹, attache-le en haut de ton bras et saute au cou de ton mari pour l'accueillir, il ne te résistera pas> ». ³²² Servir du café au diar au Serigne n'est plus un simple geste de routine, mais tout un discours entre les deux époux en ce qui concerne l'attention qu'ils se prêtent mutuellement pour leur épanouissement. Cet emploi linguistique qu'utilise Ken indique bel et bien une inversion de l'influence culturelle par sa langue et lui permet d'opposer deux visions culturelles : d'un côté se dégage une vision africaine de la relation entre la femme et l'homme fondée sur le principe de l'abandon total de soi appelé « Ndigueul » et de l'autre côté une vision moderne de la femme dite émancipée où l'amour est soit « discuté », soit « expliqué », ou encore « analysé et planifié ». C'est dans cette perspective qu'Hamidou Dia note que *Riwan et le chemin de sable* est un « livre [qui] raconte des destins croisés de femmes africaines prises dans des relations monogamiques <modernes> ou polygamiques <traditionnelles> »³²³ car en critiquant cette logique de la femme moderne, la narratrice explique les causes du bonheur manqué, et qu'elle n'a pas pu trouver en Occident. Harinen, qui a fait une analyse sur l'éthique féministe de Bugul, pense que la révolte de celle-ci contre le modernisme prend appui sur une écriture fort « allégorique et proche des légendes et contes surnaturels faisant partie de la < tradition > orale subsaharienne ». ³²⁴ Pour soutenir cette idée, elle prend à titre d'exemple certaines réponses de l'auteure données au cours d'un entretien avec Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota pour

³¹⁸ RCS : 111.

³¹⁹ Gousse de la variété du clou de girofle

³²⁰ RCS : 101.

³²¹ Encens écrasé, mélange et fermenté avec des parfums et des muscs recherchés.

³²² RCS : 121.

³²³ Dia, H. : « Riwan ou le chemin de sable by Ken Bugul », *Présence Africaine*, 1999 : 231-232.

³²⁴ Harinen, K. : *Ibid*, 204.

justifier la récurrence des répétitions dans son propre style d'écriture : « la culture dont je suis issue est traversée par de nombreuses répétitions et redondances qui viennent nécessairement rythmer mon écriture ». ³²⁵ Il peut s'agir de répétitions simples ou des cas de répétitions anaphoriques pour les mots qui sont repris en début de phrases ou propositions que l'on retrouve presque sur chaque page de cet ouvrage.

Ainsi, Ken Bugul à travers *Riwan ou le chemin de sable*, semble soutenir que la gent féminine ne doit pas craindre la polygamie, qui peut se révéler comme l'une des voies par lesquelles elle peut se réaliser et se valoriser. Ceci est valable dans la mesure où les sociétés traditionnelles établissent des règles strictes comme le « xaxar » ou le « Ndigueul » servant de garde-fous aux individus afin de limiter leurs déviations. Cette œuvre est en fait un tableau moins sombre de la polygamie en milieu rural, une polygamie décrite comme une reconnaissance par les coutumes de la féminité de la narratrice et de son authentique rôle de femme. Elle invite par ailleurs la femme à comprendre que l'objectif de la vie n'est pas être avec un homme, mais tout d'abord son propre épanouissement : « On est là à nous monter les uns contre les autres, mais pendant ce temps, les hommes se la coulent douce, et les femmes sont en train de s'entretuer et de se détruire au lieu de penser à se réaliser dans cette vie et dans l'autre ». ³²⁶ En d'autres termes, la vie des femmes ne devrait pas se limiter aux relations qu'elles entretiennent avec les hommes ; les femmes doivent aussi s'enrichir des contacts avec d'autres femmes et, plus important, le foyer polygame ne devrait pas les empêcher d'atteindre le bonheur et la plénitude. Pour la narratrice, le chemin de sable qui la conduit chez le Serigne de Daroulère symbolise la voie royale qui lui a permis de renouer avec les valeurs d'antan et de prendre conscience que la dimension spirituelle, qui existe entre ces femmes et le Serigne, est un facteur important dans la sérénité qui règne dans cette concession : « les épouses du Serigne étaient plus motivées par la dimension spirituelle du lien conjugal, seul véritable enjeu de la relation. Il leur était plus facile de gérer la situation et de mieux maîtriser leurs pulsions même si quelque part il n'était pas exclu qu'il en existait ». ³²⁷ La narratrice ressort de cette expérience guérie de son aliénation et l'auteure expliquera cela plus tard en ces termes :

Maintenant, je fonctionne en tant qu'individu. J'ai laissé derrière moi l'être harlequin, découpé en mille morceaux que j'étais au profit de l'être humain intégral que je suis devenue. Cela m'a permis de savoir

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Diagne-Ndaw, K, : *Ibid.*

³²⁷ RCS : 135.

que j'appartenais au monde. Je suis comme un arbre dont les racines sont en Afrique et dont les feuilles s'étendent sur l'univers. J'avais besoin de cela : je suis un être préoccupé, bouleversé par la vie. La rencontre avec le marabout et toutes ces femmes m'a fait un énorme bien. C'était une expérience absolument extraordinaire.³²⁸

Ken Bugul a pourtant reconnu que sa quête identitaire est une quête individuelle, existentielle, qui passe par l'écriture³²⁹ et qu'elle aurait sublimé les faits comme déjà noté plus haut. Si elle se sert de la littérature pour exprimer ces malaises, ces malentendus et surtout les non-dits de sa vie, elle s'en sert aussi pour exprimer sa propre vision du monde et subtilement toutes les douleurs, toutes les frustrations et jalousie que connaissent les femmes « prisonnières » de la tradition dans de tels ménages.

I.2.2- Critique et résistance contre la polygamie dans *Riwan ou le chemin de sable*

Odile Cazenave affirmait déjà dans *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin* que les féministes africaines adoptent comme « stratégies narratives des mécanismes d'oppression qui régissent le statut des femmes ». ³³⁰ Cette assertion est bien valable pour le roman de Ken Bugul. À son tour, Bugul utilise la polygamie pour asseoir une intrigue sur la révolte féministe. Les défauts de ce système marital ponctuent la trame de *Riwan ou le chemin de sable* et pour cela, elle met en avant certaines épouses du Serigne pour mieux revendiquer sa cause. Tout au long de ce roman, la narratrice ne fait, en aucun moment, allusion aux devoirs conjugaux des hommes ; il n'est question que des devoirs que l'épouse ou la jeune fille doit observer vis-à-vis des hommes. Puisqu'elle a été soit « remise », soit « donnée en cadeau » à l'homme et non l'inverse, elle doit assumer sa place de « dominée ». Dans ces circonstances, le mariage n'est plus une affaire de sentiments mais de cohésion sociale ; et être mariée devient un choix de vie et non un choix d'époux. Ceci explique la nécessité impérative pour ces femmes de taire leurs sentiments et leur attitude soumise, leurs relations envers leur époux ne sont basées que sur le devoir et la bienséance :

³²⁸ Mendy-Ongoundou, R.: « Ken Bugul revient avec Riwan », *Amina*, vol. 1999, pp. 67-68. <https://aflit.arts.uwa.edu.au/AMINABugul99.html> (accédé le 14/02/2020).

³²⁹ Brezault, E. : *Afrique ; Paroles d'écrivains*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2010 : 179.

³³⁰ Cazenave, O. : *Ibid*, 13.

Ainsi, ce n'était pas seulement un homme qu'on épousait, mais une vie. C'était une question de responsabilité mentale, morale. Un engagement envers soi-même, envers un destin qu'on se fabriquait presque en renonçant à tous ses instincts. A partir du moment où une femme rejoignait le domicile conjugal, elle justifiait son existence. C'était cela la tradition de ma mère, de la grand-mère de ma mère. La vie que la femme allait désormais mener chez son mari, elle en était l'artisan, elle devait l'assumer, elle devait l'assurer.³³¹

Dès lors, rien de moins qu'une approbation muette accompagnée d'une obéissance totale au patriarcat sont attendues des jeunes filles qui sont données en mariage à des hommes qu'elles n'ont pas choisis. Elles doivent tout simplement se taire, accepter et obéir. Stella Mensah Sassou Nguesso affirme à cet effet qu'avec le système de la polygamie, « la femme est ravalée au simple statut de bien matériel que les hommes se plaisent et se complaisent à accumuler ».³³² Cette affirmation pourrait trouver validité si nous nous en tenons aux recommandations de la mère de Rama au moment où cette dernière va rejoindre son époux :

N'oublie pas que tu es la propriété d'un saint.
Sois correcte avec les autres épouses du Serigne. [...]
Montre que tu as reçu une bonne éducation.
Sois une femme soumise.
Plie-toi à la volonté de ton mari.
Ne te mêle pas de ce qui ne te regarde pas.
Que tes yeux ne voient rien.
Que tes oreilles n'entendent rien.
Que ta bouche ne dise rien.
Que ton pied soit court.
Que ta main soit courte.
Soit sourde, muette et aveugle.
N'oublie pas, soumets-toi à sa volonté.
C'est ainsi que tu auras la Baraka, ce sera ton droit d'entrée au Paradis.³³³

Ce mode impératif qu'emploie la mère de Rama est un signe que la polygamie est une institution sociale bien implantée et le rappel du devoir de la femme dénote la négation de la liberté de cette dernière. En représentant la vie conjugale dans ce récit comme « une structure familiale codée et codifiée par des attitudes et des comportements rigides et figés »,³³⁴ la

³³¹ RCS : 108.

³³² Sassou Nguesso, S. M. : *Pour une abrogation de la polygamie au Congo*, 2018.

³³³ RCS : 56-57.

³³⁴ RCS : 88.

narratrice montre que l'institution polygame est un véritable culte de passivité qui vise « l'idéal de la femme pudique, silencieuse, soumise et décente ». ³³⁵ En plus, ce système de mariage crée et entretient une inégalité entre les époux. Il fait des femmes les « propriétés » de l'homme, les hiérarchise selon leur ordre d'arrivée dans le foyer ou leur capacité à procréer. Les femmes qui se retrouvent dans un tel ménage sont souvent contraintes à faire de nombreux efforts pour bénéficier de l'attention de leur époux qui leur est pourtant due. Chaque épouse du Serigne de Daroulère doit attendre son « tour », lequel ne vient jamais pour certaines :

Au moment du petit déjeuner que le Serigne prenait avec ses femmes, Rama essayait d'accrocher le regard de ce dernier, mais en vain. Ou alors c'était un regard vide de tout message, le même regard pour tout le monde, même, dirait-on, pour la nouvelle épouse qui avait pratiquement grandi dans les différentes concessions du Serigne de Ndiarème à Dianké. ³³⁶

Mouhamadou Cissé trouve cette description des tours de rôle que font les coépouses dans le cadre de la polygamie satirique et la considère comme un « acte révolutionnaire » ³³⁷ de la narratrice. La rivalité quasi perpétuelle et quotidienne entre les différentes épouses pour se faire voir du Serigne, lui plaire et probablement être l'objet de son choix afin de passer, ne serait-ce qu'une nuit à ses côtés en tant que son épouse constitue ainsi l'une des marques majeures de l'inégalité entre ces femmes et leur époux et fait de la femme une citoyenne de dernier rang. En plus, l'image de la cour des épouses du Serigne telle que décrite dans ce roman illustre davantage la position de la narratrice sur la question de la condition de la femme noire en Afrique ; une position qui critique la stabilité ou du moins ce que les coépouses jugent acceptable, normal. C'est dans cette logique que Cissé estime que *Riwan ou le chemin de sable* est « un cri de révolte contre la polygamie institutionnelle et le patriarcat sénégalais ». ³³⁸ Bien qu'Amadou Falilou Ndiaye et Moussa Sagna soient du même avis que la polygamie est un moyen d'assujettir la femme, ils suggèrent néanmoins que l'objectif premier de la narratrice, est de plonger dans un univers polygame semblable à celui où elle a vu le jour pour éprouver ce que sa mère a ressenti, pour comprendre les motivations qui avaient incité sa mère à quitter le domicile conjugal. En d'autres termes, en intégrant le Harem du grand sage, Ken serait à la quête d'information :

³³⁵ Huannou, A. (sous la direction de) : *Littératures, art et société agence de la francophonie/Cotonou*, Paris : Ed. du flamboyant, 1999 : 168.

³³⁶ *RCS* : 138.

³³⁷ Cissé, M. : *Ibid*, 28.

³³⁸ *Ibid*, 17.

La question de la polygamie ne doit pas être considérée comme une méprise de la part de l’auteure à propos d’une pratique intimement liée à la tradition negro africaine. Car la représentation de familles polygames dans ses récits, la dissertation sur la façon dont ce genre de couples est organisé s’enfoncent comme une tentative de comprendre les raisons du départ de la mère.³³⁹

Le départ de la mère du domicile conjugal pourrait alors être interprété comme un acte de résistance contre ce système, un acte que Rama, l’une des épouses du Serigne, posera à son tour. En dépit de nombreux textes de loi et de règlements qui proclament, instituent et prescrivent l’égalité de tous devant la loi, les femmes et les hommes ne sont pas égaux lorsqu’il s’agit du système de mariage polygame. Certaines femmes vivent toujours dans une constante incertitude de l’éventuelle arrivée d’une nouvelle coépouse. Denise Brahimi et Anne Trevarthen affirment par ailleurs que : « la polygamie, c’est – ou c’est devenu – l’arbitraire complet du mari qui décide sans appel et souvent par surprise de se remarier, et c’est la preuve criante de l’inégalité des droits entre hommes et femmes, puisqu’il y a absence totale de symétrie et de réciprocité ».³⁴⁰ Par ce fait, les femmes sont désormais mises en marge de la société sans tenir compte des conséquences ou des sentiments qu’elles pourraient ressentir. Il en résulte des femmes malheureuses, dépourvues d’estime de soi et exposées aux maladies sexuellement transmissibles.³⁴¹ Ce système marital n’est pourtant pas légalement interdit au Sénégal, tout comme dans plusieurs autres pays africains ; au contraire, il y est toléré et parfois encouragé à travers la religion musulmane. Empêcher tous les fervents musulmans de le pratiquer serait donc difficile. Par ailleurs, à l’égard du nombre croissant de femmes célibataires, un grand nombre d’entre elles, telle la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable*, préférerait être la 28^e épouse d’un homme plutôt que de rester dans le célibat, ce qui les empêche certainement de s’opposer à l’abolition de cette pratique à multiples facettes.

I.3- Vers une synthèse de cultures ?

Parlant de l’identité culturelle, la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* note : « brassons les races alors, c’était mieux et plus beau » pour ajouter plus loin : « J’aurais dû rester moi-

³³⁹ Ndiaye, A.F. et Sagna, M. : *Ibid.*, 65.

³⁴⁰ Brahimi, D. et Trevarthen, A. : *Les femmes dans la littérature africaine - Portraits*, Paris : Ed. Karthala, 1998 : 15.

³⁴¹ Sassou Nguesso, S.M. : *Ibid.*

même et mieux m’ouvrir à la modernité ». ³⁴² Ces deux affirmations semblent bien contradictoires et dénotent tant la complexité de cet ouvrage que celle de la polygamie dont l’auteure nous fait part. En effet, à travers l’expérience de sa narratrice, l’auteure pose le problème de la tradition et de la modernité en Afrique. Faut-il accepter la modernité ou alors la rejeter et rester traditionnellement africain ? Sur ce sujet, l’auteure elle-même explique que :

Je n’avais pas pu, [...], rester moi-même parce que j’étais déstabilisée par la culture occidentale. Je ne savais plus si, j’étais Africaine ou j’étais Française, occidentalisée ? Donc, nous, on hésitait. Alors que ce que je voulais, c’était rester moi-même dans une culture, quelque chose de solide. Parce que j’ai toujours cherché quelque chose de solide pour faire face à une déstabilisation au niveau de mon identité culturelle, mais aussi à une déstabilisation affective familiale parce que j’avais été séparée de ma mère. ³⁴³

Cette affirmation semble bien logique et compréhensive lorsqu’il s’agit de *Riwan ou le chemin de sable*. En effet, l’expérience de Ken tout comme celle de ses coépouses telle qu’analysée plus haut nous rapporte tant sur les voies négatives que positives par lesquelles la tradition et la modernité sont perpétrées. Lorsque Ken revient de l’Europe financièrement démunie, célibataire et vivant une crise identitaire, la réaction de sa mère est très négative et traduit le fait que, dans la société africaine traditionnelle, le mariage occupe une place très importante. Les femmes acceptent et savent qu’elles n’auront de valeur sociale qu’à partir du moment où elles seront dans un foyer. Comme le personnage de Rama ou ses amies de même âge, elles attendent impatiemment de devenir une valeur marchande symbolique qui leur ôtera toute honte de célibat ; ceci parce que le mécanisme social mis en place ne leur permet pas de se situer dans une perspective positive par rapport à l’homme dans la société traditionnelle. Le mariage devient ainsi le repère fondamental et essentiel dans la vie de ces femmes et ne pas se marier s’inscrit comme un échec social. Ainsi sur la femme planent-ils des qualificatifs qui voient en elle un échec si elle n’est pas mariée ou n’est pas capable de réussir dans son foyer. Cette conception du mariage est un autre facteur qui réduit la femme à un statut inférieur. Dès lors, il est plus que surprenant et étonnant que Rama, élevée dans ces préceptes, décide d’abandonner son époux et de s’enfuir avec un jeune homme dont elle s’est pris d’amour. Que signifie cet acte dans cet ouvrage ? À travers l’étude de trois personnages : Rama, la narratrice et le Serigne lui-même, nous déduirons la position de l’auteure.

³⁴² RCS : 111.

³⁴³ Kaiser, V. et Afota, M.C. : *Ibid.*

I.3.1- Le personnage de Rama

Riwan ou le chemin de sable s'ouvre par un incipit : « Un lundi. Jour de marché. À Dianké »³⁴⁴ qui, à la manière des formules des contes traditionnels, est utilisé pour marquer un changement dans l'histoire, ou pour annoncer une tragédie. Dans ce cadre il indique bien une tragédie qu'est l'acte que Rama a posé, un acte que Cissé qualifie de « révolutionnaire ».³⁴⁵ Remise au Serigne comme 27^e épouse par son père en signe d'allégeance, Rama³⁴⁶ va être initiée, puis elle va s'épanouir et devenir une femme auprès de cet homme avant de passer aux oubliettes. Tous les deux ans, le Serigne prenait une nouvelle épouse. Rama qui se sentait heureuse auprès du Serigne, devait désormais retrouver les autres épouses dans la cour des femmes et s'adonner à la broderie. Elle qui, contrairement à ses coépouses, ne se souciait pas de savoir si le paradis existe dans l'au-delà ou pas, se rend compte que son mariage avec le Serigne de Daroulère implique une soumission accompagnée d'un silence de tous ses sens, le seul but de cette union étant la quête du salut de son âme. Bien qu'elle ait été élevée selon les enseignements de sa culture et disposée à en accepter les ressorts parce qu'elle n'avait jamais connu d'autres réalités, ses croyances sont différentes de celles des autres épouses. Rama croit à la vie sur terre, elle veut vivre le paradis sur terre et souffre comme les autres épouses de ne plus pouvoir partager ses nuits et ses journées avec son époux. Dans le but de satisfaire les désirs et les plaisirs éveillés en elle, cette dernière décide pourtant de fuir et de braver les coutumes. Elle bafoue toutes les recommandations prodiguées par sa mère et tous les discours auxquels adhère le corps social de ce village. Malgré son jeune âge, elle semble ne pas vouloir intérioriser l'habitude sociale de sa communauté, comme Riwan et le reste des épouses l'ont si bien fait. Elle s'enfuit donc avec l'un des visiteurs du Serigne devenu son amant :

Et un jour Sokhna Rama qui ne se souciait pas de prendre une quelconque précaution, bénéficiant d'un moment de répit, de calme et de somnolence dans la concession, seulement tenaillée par son désir violent s'était arrangée pour rencontrer le jeune homme grand et mince dans cette fameuse petite cour intermédiaire [...] Elle profita de ces fractions de seconde pour assouvir un désir aveugle et violent.³⁴⁷

³⁴⁴ RCS : 9.

³⁴⁵ Cissé, M. : *Ibid*, 28.

³⁴⁶ Le personnage de Rama aurait été tiré d'une légende locale et aurait été choisi initialement par l'auteure comme titre pour symboliser cet ouvrage : « Je ne l'ai (Rama) pas vraiment inventée. Il y a une quarantaine d'années, on m'a raconté une légende. C'était un garde-fou que la société fabrique pour faire peur aux jeunes filles ». René Mendy Ongoundou : *Ibid*, 3.

³⁴⁷ RCS : 209.

À travers cet acte d'infidélité, Rama brave non seulement les institutions symboliques, mais fait fi à ces croyances auxquelles adhère ce corps social. Si la romancière accorde à ce jeune personnage l'occasion de s'échapper de la dépendance maritale où elle n'est pas épanouie malgré tous les risques évidents, alors il devient aisé de comprendre qu'elle semble bien servir une cause de dénonciation de la polygamie ; qu'elle oppose une résistance féministe contre ce système. Cissé serait du même point de vue lorsqu'il définit le comportement de Rama comme un « acte concret posé » et affirme que : « sa fuite [celle de Rama] constitue un procédé heuristique par lequel l'échec de l'institution polygamique est noué dans l'intrigue ». ³⁴⁸ Ceci dit, au-delà de la prise de position satirique de la part de Bugul contre cette société où les hommes sont constamment à la recherche de la jeunesse, de la beauté et de la virginité des filles, contre le mode de vie dans la concession du Serigne, sa résistance féministe se réalise métaphoriquement à travers le personnage de Rama. Telles seraient également les observations de Ndiaye et Sagna qui concluent leur recherche sur cet ouvrage en ces termes : « il y a une évolution de la femme qui, peu à peu, se départit de sa soumission, de sa passivité et, plus encore, commence à prendre la parole [...] pour (se) dire et (se) représenter ». ³⁴⁹ En plus, l'histoire de Rama qui est tirée d'une légende locale semble avoir un ton moralisateur ; on pourrait penser que l'auteure y dénonce la jeunesse brisée des filles offertes en mariage au Serigne par leurs parents croyants, cherchant à gagner le paradis après leur mort.

I.3.2- La narratrice

Quoiqu'elle ait vécu en Occident et fait des études avancées, Ken n'y a pas trouvé l'épanouissement et le bonheur escomptés. Elle est retournée dans son pays natal rompue et bredouille. Le personnage de Riwan, qui arrive chez le Serigne étant « fou », représente à ce sujet la narratrice elle-même à son arrivée chez le Serigne. Il s'agit du fou qui est introduit au chapitre deux, enchaîné aux pieds et amené de force chez le Serigne pour qu'il le guérisse d'un mal mystérieux dont aucun guérisseur n'est jusque-là parvenu à l'en délivrer. Dès que ce dernier est reçu dans la concession et dans la pièce prévue pour les visiteurs, il est instantanément guéri de sa folie et se met entièrement au service du Serigne. Tout comme ce fou, la narratrice également est dépourvue de tous repères identitaires à son retour de l'Europe. Ses réguliers rendez-vous avec le Serigne vont constituer le cadre d'un cheminement spirituel

³⁴⁸ Cissé, M. : *Ibid*, 28.

³⁴⁹ Ndiaye, AF. et Sagna, M. : *Ibid*, 58.

et très vite elle va découvrir en la personne du Marabout un interlocuteur qu'elle attendait depuis des années : « Ce fut ainsi qu'avec lui, je repris le chemin du purgatoire. [...] Je n'avais jamais espéré rencontrer en ce monde quelqu'un avec qui je pouvais autant communiquer. Il me donna confiance en lui, en moi-même, en Dieu, en l'univers ». ³⁵⁰ La vie de la narratrice est désormais rythmée par ses allers-retours le long du chemin de sable qui s'étire entre leurs deux concessions. Dans un premier temps, Ken emprunte le chemin sans motif apparent et de son plein gré : « J'étais là depuis le matin. Je n'étais pas venue pour déjeuner ou pour trouver de quoi aller au marché. J'étais là tout simplement. Mais pas par hasard. Je voulais voir le Serigne, sans raison précise, mais j'avais besoin de le voir ». ³⁵¹ Cette progression de l'histoire de la narratrice depuis sa rencontre avec le Serigne, bien qu'elle évolue dans un univers purement traditionnel, se ressemble de très près à la recherche de soi partagée par tous ceux qui, en Occident comme en Afrique, sont à la recherche d'un bonheur et d'un réconfort dans une relation privilégiée. Tout de même, bien que le mariage de la narratrice soit polygame, il s'apparente d'une certaine manière au mariage moderne qui a pour objectif l'appétence de bien-être des conjoints plutôt que la solidification de liens interfamiliaux. Ce mariage n'a aucun trait d'une union traditionnelle arrangée par les familles des époux comme celui de Rama :

À présent, dans ce village où j'étais revenue pour mourir ou renaitre, j'étais devenue brusquement l'épouse du Serigne, la plus haute autorité de tous les environs, la référence morale, matérielle, spirituelle, presque le garant du paradis. Je n'avais pas été donnée, ni remise en signe d'allégeance. Il m'avait voulue, il m'avait prise. Comme ça. Certains pouvaient penser que je l'avais provoqué et séduit comme la petite fille derrière le rideau en voile. Qu'est-ce qui vous fait croire que je n'étais pas une petite fille, moi aussi. ³⁵²

En effet, en dépit de la réticence initiale de sa mère, la narratrice épouse le Serigne de Daroulère de sa propre initiative. Comme la « femme moderne » dont elle fait la satire tout le long du récit, la narratrice conçoit son propre mariage non pas comme un simple arrangement coutumier qui lui aurait été imposé par sa famille et la société, mais comme une communion des âmes et des corps. Elle a passé des journées entières en la compagnie de ce marabout et a appris à le connaître, à l'aimer avant de s'engager. Son mariage n'est alors pas le fruit de son abnégation mais le résultat d'une relation basée sur le plaisir partagé entre elle et la Serigne :

³⁵⁰ RCS : 209.

³⁵¹ RCS : 13.

³⁵² RCS : 161.

« J'avais presque suggéré au Serigne lors de nos discussions quotidiennes que l'homme que je voulais c'était quelqu'un comme lui. Quelqu'un comme le Serigne, je n'en avais pas encore rencontré parmi les hommes de ma génération ». ³⁵³ Contrairement à Rama qui avait été « remise » comme un don au Serigne, la narratrice a le mérite de n'avoir pas été une acquisition car selon elle, l'objet donné a moins de valeur pour celui qui le reçoit. Ce fait permettait à Ken de parfois désobéir à un ordre du Serigne sans pour autant être réprimandée comme ça aurait été le cas pour une autre de ses coépouses : « Il me faisait appeler par Riwan plusieurs fois dans la journée. Je promettais d'arriver tout de suite mais je n'y allais pas. Le Serigne m'aimait assez pour me laisser faire ce que je voulais, je pouvais refuser de lui obéir ». ³⁵⁴

Ceci dit, la narratrice ne sera jamais tenue de se plier aux mêmes obligations qui assujettissent les autres coépouses. En tant que nouvelle favorite, elle ne vit pas sous un même toit que ces dernières et ne partage entièrement ni leur vie ni leur sort. Elle vit en quelque sorte une polygamie que nous pouvons qualifier de moderne parce qu'elle lui laisse un espace propre où elle peut poursuivre ses activités à sa guise. Cette exception dont jouit la narratrice l'inscrit dans un entre-deux mode culturel : l'univers traditionnel et le mode de vie moderne. Cette nouvelle vie semble convenir aux attentes de cette dernière car elle affirme : « j'étais privilégiée parce que différente mais non pas parce que j'étais une femme ». ³⁵⁵ Dans cette perspective, la crise d'identité culturelle de Ken ne se pose plus en termes d'opposition, c'est-à-dire tradition contre modernité mais plutôt, ses deux nouvelles identités se situent dans un champ où pour Stewart Hall, « identité culturelle [devient] une question de <devenir> aussi bien que d'<être> ». ³⁵⁶

Cependant, Jean-Marie Volet déclare que, plus la narratrice reprend confiance en elle, plus elle s'éloigne des idéaux qu'elle entend défendre. Plus elle gagne en assurance, plus elle assume son rôle d'Africaine moderne. ³⁵⁷ En fait Ken est en marge de cette société et du sort de ses coépouses parce qu'elle a tout d'abord reçu une éducation universitaire contrairement aux autres épouses, mais aussi parce qu'elle est allée en Occident et peut faire une étude comparative entre sa culture et les autres. Son privilège est donc d'avoir une expérience de la

³⁵³ RCS : 147.

³⁵⁴ RCS : 190.

³⁵⁵ RCS : 57.

³⁵⁶ "Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. (Hall, S : Cultural 1990 : 225 ma traduction)

³⁵⁷ Volet, J. M. : « Riwan ou le chemin de sable, un roman de Ken Bugul », *Les femmes écrivains et les littératures africaines*, Africa World Press, 2009.

culture occidentale, ce qui lui a permis d'acquérir une autre vision du monde qui forcément la met en décalage avec ses coépouses. En évaluant ce privilège dont bénéficie la narratrice, force est de noter qu'elle dévalorise et critique en quelque sorte le sort que certaines traditions réservent aux femmes. Toutefois, cette position ne pourrait nullement être interprétée comme une contradiction entre les valeurs traditionnelles dont elle fait la promotion et la liberté d'action dont elle fait montre tout le long du roman, comme l'estime Jean-Marie Volet : « les valeurs traditionnelles dont elle se veut la championne sont en contradiction flagrante avec la liberté d'action qu'elle s'arroge tout au long de la narration, une liberté qui s'accorde mal avec la soumission et l'oubli de soi exigés des femmes par la tradition ». ³⁵⁸ Ken recherche un équilibre entre les valeurs occidentales et traditionnelles qui pourraient permettre à la femme de s'émanciper pleinement. En fait, elle a compris que tout comme certains aspects de la culture occidentale peuvent être aliénantes, certains aspects des traditions africaines peuvent l'être également.

I.3.3 - Le personnage du Serigne

Entouré d'une vingtaine d'épouses, le Serigne ne manque de rien, contrairement à ses épouses qui attendent toutes son appel. Ce Sage du Daroulère se distingue par son charisme ; il n'est pas le mâle tout puissant comme la population l'imagine, mais un homme généreux envers tous et curieux de tout :

-Que tiens-tu à ta main ? me dit-il après un moment.

-Un livre, balbutiai-je.

-Et qu'y a-t-il dans ce livre ?

-On y parle des femmes, répondis-je.

-Un livre qui parle des femmes ? Et que dit-on d'elles ? [...]

Sans me laisser le temps de poursuivre, il me demanda de lui raconter tout ce qui était écrit dans le livre. ³⁵⁹

En plus, le Serigne est cet homme qui aide la narratrice à estimer la profonde valeur de ses racines culturelles et à s'accepter elle-même en même temps. Il représente le lien qui ramène Ken à ses racines familiales :

³⁵⁸ Volet, J.M. : *Ibid.*

³⁵⁹ RCS : 16-17.

Ainsi, le Serigne m'avait offert et donné la possibilité de me réconcilier avec moi-même, avec mon milieu, avec mes origines, avec mes sources, avec mon monde sans lequel je ne pouvais jamais survivre. J'avais échappé à la mort de mon moi, de ce moi qui n'était pas à moi toute seule. De ce moi qui appartenait aussi aux mieux, à ma race, à mon peuple, à mon village et à mon continent.³⁶⁰

Le Serigne avait ainsi accompli son devoir et il restait maintenant à la narratrice de reprendre sa place parmi les siens. Les relations que ce sage entretient avec ses épouses et le flot de visiteurs qui lui demandent des conseils quotidiennement démontrent qu'il est un homme vénérable, bien enraciné dans la tradition, mais bien au-delà il est un homme qui se laisse interpellé par la modernité et les idées venues d'ailleurs. Ceci se traduit par ses déclarations à la narratrice : « si tu avais été la première femme que j'avais connue, je n'en aurais jamais épousé d'autres ». ³⁶¹ Comme le remarque si bien Jean-Marie Volet, « de tels propos sont en tout point contraires à ceux que devrait prononcer un Serigne dépositaire d'une autorité religieuse et coutumière, un sage qui puise son pouvoir dans la polygamie et la force de la tradition ». ³⁶² Une telle allusion à la monogamie insinue que, pour ce grand patriarche, une soumission aveugle aux traditions et coutumes héritées du passé n'est plus la meilleure manière d'envisager le présent ou même l'avenir. Étant donné que toute sa vie a été consacrée au déchiffrement des difficultés, des angoisses et des préoccupations de ses disciples, ce sage essaie de comprendre le monde dans sa pluralité : « il y a autant de voies vers Dieu qu'il y a de créatures » ³⁶³ et fait ainsi preuve d'une grande tolérance religieuse.

Le Serigne de Daroulère s'avère être le contraire de l'image des Noirs que les colons enseignaient à leurs élèves. ³⁶⁴ Il est plein d'attention et de sollicitude, tolérant, et malgré son âge, ouvert au monde. Pour lui « le plus important n'est pas la connaissance mais le discernement dans l'acte de connaissance ». ³⁶⁵ Il prend plaisir à poser des questions et à essayer de mieux comprendre la quête identitaire de la narratrice au lieu de la rejeter avec mépris. En fin de compte, il lui offre ainsi la possibilité d'exorciser son passé douloureux, de renouer avec ses origines et de savourer un sentiment d'appartenance lorsqu'il lui propose de l'épouser. Sa

³⁶⁰ RCS : 167-168.

³⁶¹ RCS : 198.

³⁶² Volet, J.M. : *Ibid.*

³⁶³ RCS : 20.

³⁶⁴ Nous nous inspirons ici des analyses de Blanchard selon lesquelles au 19^e siècle, le Noir faisait l'objet de la comparaison animale et de la violence naturelle (Blanchard, P. 2006 : 4)

³⁶⁵ RCS : 176.

sagesse qui s'appuie sur une longue observation de ses contemporains, lui souffle que dans le domaine des relations entre hommes et femmes, l'heure est à un nouveau type d'engagement. Et c'est la raison pour laquelle lorsque Rama s'enfuit de la concession après son acte d'infidélité, il ne la punit pas pour réaffirmer son autorité et son pouvoir sur la jeune génération. À l'annonce du départ de la jeune fille, il s'allonge, ferme les yeux et attend que la mort le libère de son obligation de venger l'affront qui lui a été fait. L'exemple du Serigne et de Rama montre que ce ne sont pas exclusivement les intellectuels ou ceux ayant suivi la modernité qui possèdent un sens de liberté, de révolution ou de justice, mais des gens issus du milieu traditionnel également. La narratrice comprend enfin qu'être évolué ou intellectuel ne présuppose ni l'imitation des valeurs occidentales ni l'abolition complète des anciennes traditions, mais plutôt l'adaptation de ces dernières aux besoins d'aujourd'hui. Faisant ainsi un retour sur les fondements du Ndigueul basé sur le Mouridisme, elle dénonce son identité culturelle hybridée et cela lui permet ensuite de façonner une nouvelle identité plus en accord avec sa tradition et ses aspirations.

I.4 - Conclusion partielle

Riwan ou le chemin de sable peut être lu comme un roman de réconciliation avec la culture africaine et plus précisément avec le Ndigueul. C'est grâce à l'observance de cette pratique transcendante et presque mystique que le processus de guérison de la narratrice est inauguré et un appel à ses responsabilités en tant qu'individu est éveillé. En intégrant la grande concession d'un vieux sage comme 28^e épouse, Ken prend en effet conscience pour la première fois du fait qu'elle pouvait cesser de jouer au numéro de la femme moderne et être toute naturelle. C'est d'une façon aisée et sincère qu'elle se réapproprie son « moi profond », guérit de sa folie et redevient un membre actif et plus efficace dans sa société. C'est pourquoi le « je » qui narre les aventures de la narratrice dans cet ouvrage et celui du *Boabab fou*, a pour ambition première de parvenir grâce à l'écriture, à se réaliser, à donner une forme à un corps meurtri par des amours sauvages, un corps blessé par les griffes d'une vie tumultueuse.³⁶⁶ C'est aussi un roman de revalorisation des valeurs ancestrales ou de tout ce qui demeure de positif dans la tradition de la narratrice. *Riwan ou le chemin de sable* paraît comme un procès contre l'influence quelquefois déconcertante de la modernité sur les Africains. L'émancipation telle que proposée par l'Occident et toutes les théories sur la femme moderne sont fortement remises

³⁶⁶ RCS : 154.

en question et parfois vivement condamnées. Certaines idées reçues sur la polygamie y sont totalement disséquées. Ken Bugul introduit ainsi un débat très sensible sur la place de la femme dans les sociétés traditionnelles et se démarque par l'importance qu'elle accorde à une telle pratique polygame. Cette pratique polygame qui fut si longtemps utilisée pour asservir la femme revient à l'avant-scène, toutefois épurée cette fois de son fond phallocratique,³⁶⁷ et se présente comme une condition nécessaire pour une renaissance morale et spirituelle de l'individu qu'est la narratrice. Bien que Ken Bugul « milite pour une émancipation féminine thérapeutique, voire cathartique : avant tout, la femme doit d'abord se sentir en harmonie avec elle-même, et ce quel que soit son régime matrimonial »,³⁶⁸ notons qu'elle met aussi en avant des femmes africaines qui considèrent leur culture comme essentielle à leur identité. Elle encourage également une liberté des femmes ancrée dans les traditions africaines, un statut qui pourrait apporter plus de solutions pratiques aux problèmes des femmes africaines dont beaucoup ont des compétences capables de les autonomiser économiquement, tel que noté avec les épouses du Serigne. Néanmoins, sans pour autant passer sous silence toutes les douleurs, les frustrations et les jalousies que connaissent les femmes dans de tels ménages ainsi que le rôle passif que ces dernières doivent observer, Ken Bugul semble suggérer l'évolution de certaines valeurs traditionnelles afin de permettre une ouverture à la modernité et, à travers une interpellation du public, qui se fait le plus souvent d'une manière indirecte, elle tente d'engager un dialogue entre la narratrice et son lectorat. Le comportement du Serigne, dépositaire de la tradition, de Rama et de la narratrice nous en suggère une telle évolution. La revalorisation de l'identité africaine dont il est question tout au long de cet ouvrage pourrait sous-entendre que c'est le seul moyen qui permettra à l'Africain de reprendre l'initiative dans les actions qui engagent son avenir et lui permettra de mieux s'ouvrir à la culture occidentale afin d'en tirer meilleur profit.

II - Analyse de *La folie et la mort*

Si *Riwan ou le chemin de sable* présente une société traditionnelle qui facilite la réhabilitation de quelques individus atteints de la folie, avec *La folie et la mort (FM)*, c'est une crise existentielle tant dans les villes que dans les villages qui se lit sur chaque page. Ce roman qui

³⁶⁷ Díaz Narbona I. : *Ibid*, 127.

³⁶⁸ Malonga, AN. « <Migritude>, amour et identité. L'exemple de Calixthe Beyala et Ken Bugul », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 46, no. 181, 2006, pp. 169-178.

rompt avec le style autobiographique connu dans les deux précédentes œuvres nous fait part des problèmes d'une jeunesse africaine qui a perdu tous ses repères dus aux différentes formes de pouvoir héritées de la colonisation. L'auteure y décrit la folie collective qui s'est emparée de l'Afrique après les indépendances et montre comment les membres de la société, atteints d'une folie d'abord individuelle puis collective, sont détachés les uns des autres, comment ces derniers sont devenus des êtres anonymes et irresponsables dans une société sans repères. C'est cette catégorie de crise que Ken Bugul donne à lire dans *La folie et la mort*. Pour ce faire, l'auteure déploie des personnages qui naviguent dans un environnement pathologique sans issue à l'exception de la mort et cela nous amène à nous demander si les nouveaux régimes dont il est question dans cet ouvrage ont préparé leurs populations aux grandes mutations du temps qu'apporte la modernité. Telle est l'idée centrale qui oriente cette partie du chapitre et elle nous permet également, dans un premier temps, d'analyser la société africaine après son émancipation politique telle que présentée par Ken Bugul. Ici nous étudions l'isolement et la division des individus de cette société, la volonté hégémonique des détenteurs du pouvoir qui font tout pour maintenir l'altérité et la division parmi leurs citoyens. Nous démontrons également comment certains membres de la communauté ne vivent que par l'exploitation de leurs semblables et le rôle très déterminant de la radio dans l'aliénation de la population. Une autre partie est réservée aux problèmes socioculturels propres à beaucoup de femmes dans ce roman. Le dernier point porte sur la place qui est accordée aux femmes dans cette société et où il est démontré que tous ces facteurs susmentionnés participent également à l'aliénation de la femme. En fait, nous analysons que la folie est un phénomène causé non seulement par un désordre social de manière générale, mais aussi et surtout par un désordre psychologique que vivent les femmes.

II.1 – La folie des grandeurs

La première chose qui attire notre attention dans cet ouvrage est le contexte où se déroule la narration. Dès les premières pages du roman, nous apprenons qu'il s'agit d'une atmosphère triste, funeste dans une république non nommée, sans identité : « ce pays sans nom, sans identité, enfin un pays fantôme, absurde, ridicule et mauvais ». ³⁶⁹ En plus, la mort, déjà annoncée dès le titre du roman, ainsi que dans l'épigraphe, vient rendre l'ambiance plus affligeante et tendue. Cette société que nous présente la narratrice vit au rythme imposé par le

³⁶⁹ FM : 11.

président, car il a le pouvoir de faire et de défaire les lois et n'entretient aucun contact réel avec le peuple qu'il prétend diriger. C'est ainsi que la vie des personnages est soumise au culte de la personnalité de ce Timonier et aussi à un décret présidentiel que diffuse la radio avant chaque journal : « *<N'oubliez pas, Mesdames et Messieurs, mes chers compatriotes, sans oublier Mesdemoiselles évidemment, le décret qui décrète que tous les fous qui raisonnent, et ceux qui ne raisonnent pas, donc tous les fous, doivent être tués sur toute l'étendue du territoire national>* ». ³⁷⁰ Si la narratrice a pris soin de mettre ce passage et bien d'autres annonces qui concernent tout décret présidentiel en italique, tel que noté dans le roman, ce n'est nullement pour mettre l'accent sur leur importance mais pour signaler un désordre qui conduira le peuple à la folie et la mort. Ceci d'autant plus que la répétition de ces décrets a pour objectif de torturer l'esprit des citoyens afin de mieux les contrôler et générer des relations de dépendance. Il n'y a en effet aucune coopération, aucune véritable interaction entre les deux entités. En d'autres termes, la communication entre le Timonier et son peuple a été brisée et un dialogue de sourds s'est installé. L'État prend des décisions et arrête des décrets auxquels le peuple doit obéir sans faillir et sans questionnement. Le Timonier semble plutôt être guidé par un désir inextinguible de se maintenir au pouvoir pour l'éternité.

C'est dans de pareilles conditions que vivent les populations de ce pays « sans nom » et peut-être les pays africains dans la majorité des cas. À travers les médias, les journalistes leur expliquent chaque nouvelle du continent et les laissent entendre que leur continent est en péril. Ils les mettent au courant de tous les désastres ; des guerres civiles aux décès en passant par la famine et la pauvreté. Ces informations déprimantes semblent n'avoir pour objectif que de « ramollir le cerveau » de la population et de tuer tout espoir de révolte contre le pouvoir. Pour fuir cette destinée triste, certains émigrent vers les pays occidentaux curieusement présentés par ces mêmes médias comme des paradis : « l'Italie, les États Unis ou à défaut la France qui n'était plus la destination de prédilection. La Thaïlande, le Japon, Singapour, Hong Kong devenaient de plus en plus les pays convoités ». ³⁷¹ *La folie et la mort* présente donc une société où le pouvoir politique est une machine de contrôle qui manipule les individus et les aliène. Ils sont qualifiés de fous parce qu'ils s'opposent aux normes sociales et refusent de s'aligner du côté du Timonier. Ils représentent l'anormal, le négatif, « l'autre par rapport à l'autre ». ³⁷² C'est

³⁷⁰ FM : 12.

³⁷¹ FM : 51.

³⁷² Dans *Histoire de la folie* Michel Foucault définit le fou comme : « L'autre par rapport aux autres : l'autre- au sens de l'exception- parmi les autres- au sens de l'universel. Toute forme de l'intériorité est maintenant conjurée : le fou est évident, mais son profil se détache sur l'espace extérieur ; et le rapport qui le définit, l'offre tout entier par le jeu des comparaisons objectives au regard du sujet raisonnable. » (Foucault, M. 1972 : 199)

en fait un système de gouvernement qui correspond bien au schéma présenté par Mbembe dans son article « *Du gouvernement privé indirect* » ou dans son ouvrage *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*.³⁷³ Aussi, le personnage du Timonier nous fait penser à l'impeccable réquisitoire d'Aminata Sow Fall et à son acuité à dénoncer un à un les ressorts secrets de la tyrannie à travers son œuvre *L'ex-père de la nation*. Il s'agit d'un roman dans lequel elle traite du rôle et de la responsabilité du peuple dans l'avènement et le maintien des régimes totalitaires. Du dictateur aux élites, des intellectuels aux masses, tous, par lâcheté ou indifférence, se rendent coupables de la perpétuation d'un système tyrannique voué non pas à leur profit mais à leur domination.

La radio est le premier instrument dans la violence contre les peuples et joue un rôle prédominant dans l'hégémonie du Timonier. C'est en partie grâce à elle que les différentes décisions du Timonier sont transmises à la population : « N'oubliez pas le décret. Signalez tous les fous, qu'ils raisonnent ou pas ». ³⁷⁴ Presque toutes ces informations délivrées sont toujours négatives, que ce soit en ce qui concerne les nouvelles du pays ou les guerres civiles des pays voisins. Les seules nouvelles données d'un ton positif sont celles qui concernent la vie personnelle du président et toutes ces informations livrées aux peuples ne sont faites ni dans leur totalité, ni d'une manière objective, mais plutôt comme des mots sacrés parce que venant du Timonier :

Mesdames et Messieurs, sans oublier nos jolies demoiselles, voici quelques nouvelles avant le journal : les majorettes, vous savez, nos jolies filles que le Timonier aime tant, surtout quand elles ont un teint clair, donc, je disais que nos majorettes ont quitté ce matin notre belle capitale avec l'avion présidentiel pour Pong. Elles vont suivre un entraînement, encore une fois aux frais de l'État, pour le prochain grand défilé de l'énième anniversaire de la fracture de la jambe du Timonier, jambe cassée au cours de l'attaque des compatriotes ennemis contre notre cher pays.³⁷⁵

Cette radio sert d'intermédiaire entre le Timonier et son peuple et remplace toute interrelation entre l'État et la société civile. Dans une certaine mesure, elle prend la place du Timonier et joue le rôle de ce dernier à travers les différents communiqués. Elle est également un « compagnon fidèle de Fatou ». ³⁷⁶ Bien que Névine El Nossery estime que la voix de la radio

³⁷³ Dans ce texte, Mbembe démontre que les réflexes des gouvernants après les indépendances trouvent leurs sources dans l'héritage historique. En particulier à travers les séquelles de la violence coloniale qui a permis aux Occidentaux de conquérir et de légitimer leur autorité grâce à la violence physique et à la violence propagée dans leurs discours (Mbembe, A. 2005 : 153)

³⁷⁴ FM : 89.

³⁷⁵ FM : 37.

³⁷⁶ FM : 82.

sert à imiter le discours du fou, car elle brise sans cesse la narration en annonçant des communiqués absurdes,³⁷⁷ nous pouvons affirmer qu'en personnifiant la radio, l'auteure crée plutôt une multiplicité de personnages dans le roman et ajoute un sentiment d'enfermement de la population déjà en marge. Cette radio qui incarne le rôle du Timonier exerce désormais indirectement et directement un pouvoir sur la psychologie de la population. Elle est un instrument de manipulation et non d'éveil de conscience et ne remplit plus ses trois fonctions principales, à savoir information, formation et divertissement des individus. Elle participe au culte de la personnalité des dirigeants. En participant à ce culte de la personnalité, cette radio abrutit le peuple en faisant de lui des applaudisseurs qui doivent accepter tout ce que le Timonier dit ou fait. Il s'agit d'un rôle très important qu'elle joue dans la destruction mentale du peuple en les maintenant dans une peur constante. Ce président omniscient, pour asseoir son pouvoir, se sert donc de la violence morale, à travers l'utilisation des médias.

Dans ce pays donc, la violence et l'oppression s'opposent à toute initiative de réappropriation de soi tant sur l'échelle individuelle que collective. L'objectif du pouvoir est de diviser pour mieux dominer : « le plus terrible était que les voisins étaient de plus en plus utilisés pour des dénonciations, les recensements des fous, les génocides. Les crimes, les assassinats. Alors là, le voisin commençait à sentir mauvais. Depuis l'avènement du règne du Timonier ». ³⁷⁸ Ce dernier ne s'intéresse guère à la population mais son seul souci est plutôt de vivre une vie opulente au détriment de ce peuple. Il règne grâce aux mensonges, aux menaces, aux représailles, aux tortures, aux crimes et grâce à la terreur. Selon Fanon, ceci est la seconde déshumanisation que subit le colonisé par les bourgeois nationaux qui, à travers une très profonde intériorisation des préjugés de l'ancien colonisateur, regardent désormais ses frères et ses proches colonisés avec dégoût, colère et pitié. ³⁷⁹ Ce faisant, le Timonier a cessé d'être perçu comme un dirigeant doté d'un pouvoir constitutionnel ; il est désormais perçu comme un divin et considéré comme un tout-puissant dont aucun citoyen ne peut se défaire : « Tout le monde ne peut pas avoir le même destin que le Timonier. Il a été choisi par Dieu, a-t-il dit lui-même. Pas par le peuple ». ³⁸⁰ On retrouve les photos de ce dernier partout et même dans les voitures et les toilettes publiques. Son nom est chanté à travers les médias, des grands rassemblements, des défilés militaires ou civils. Le Timonier de ce pays se sert de cette forme de vénération pour abrutir davantage un peuple déjà abêti par le poids de la misère et de la

³⁷⁷ El Nossery, N. : *Ibid*, 52.

³⁷⁸ *FM* : 18.

³⁷⁹ Fanon, F. : *Ibid*.

³⁸⁰ *FM* : 13.

pauvreté et le rend davantage fou. Ce peuple a perdu son pouvoir de choisir un autre leader, il s'est mis en marge et a fini par se laisser entraîner dans la folie,³⁸¹ qui se manifeste par la démission, la résignation et va même jusqu'au meurtre collectif. Nous avons par exemple le cas de Fatou Ngouye qui a été lynchée innocemment, brûlée vivante par une foule furieuse. Il s'agit d'une folie qui montre que la morale a disparu de la société. En d'autres termes, elle est une réponse compréhensible à des situations invivables, une aliénation que R.D Laing définit comme suit : « L'aliénation, en tant que notre destin actuel, n'est le résultat que d'une violence scandaleuse perpétrée par des êtres humains sur des êtres humains ».³⁸² Cet état dans lequel s'est installé le peuple n'est pas mental, il n'est non plus une folie de refuge comme nous le verrons avec le cas de Mom Dioum. Elle est devenue une folie « post-coloniale ».³⁸³ Ce peuple a aussi adopté une attitude de couardise, de lâcheté, de compromission, d'arbitraire, de corruption et de suicide :

Qu'avait-elle obtenu de ce pays ?

Des slogans.

Des photos du Timonier partout, jusque dans les taxis brousse, jusque dans les toilettes.

Des mensonges.

Des menaces.

Des représailles.

De la torture.

Du crime.

De la terreur.

Et du peuple ?

De la démission.

De la couardise.

De la lâcheté.

De la compromission.

De l'arbitraire.

De la corruption.

³⁸¹ Ce type de folie est défini comme un « anéantissement spirituel, un éclatement de la personnalité qui ne s'accorde plus ni avec la réalité, ni avec son identité propre, ni avec son onirisme cosmique » (Ngandu Nkashama, P. 1997 : 390)

³⁸² "Alienation as our present destiny is achieved only by outrageous violence perpetrated by human beings on human beings". (Laing, R.D. 1967, ma traduction)

³⁸³ Le postcolonialisme énonce une position théorique et politique qui façonne un concept actif d'intervention dans des circonstances oppressives. Contrairement aux mots colonialisme, impérialisme, néocolonialisme qui entretiennent une relation douteuse avec les régimes et les pratiques oppressifs qu'ils créent, le postcolonialisme est non seulement contestataire mais il est engagé vers des idéaux politiques d'une justice sociale transnationale. (Young, R.J.C. 2001 : 57-58) et plus tard, Achille Mbembe ajoutera que : « La pensée postcoloniale déconstruit [...] la prose coloniale, c'est-à-dire le montage mental, les représentations et formes symboliques ayant servi d'infrastructure au projet impérial et légitimant la domination ». (Mbembe, A. et Bancel, N. 2007 : 85).

Du suicide.
De la folie.
De la mort.³⁸⁴

La narratrice nous annonce ainsi l'imminence de la fin des temps. Car ces phrases ne sont pas faites grammaticalement de sujets, verbes et objets. Ce sont des mots qui énoncent la douleur et la peine des peuples de ce pays. Ce peuple n'a plus d'espoir, il doit alors se mettre au rythme de sa propre fin ou extinction prochaine. Ce passage cité plus haut résume également tout le récit de cet ouvrage qui va de la politique répressive mise en place par un dirigeant omniscient à la folie et la mort de la population. Il s'agit d'une « mutilation de la langue bugulienne »³⁸⁵ comme le qualifie si bien Ahihou, car, justifie-t-il, elle tend à s'énoncer mais échoue techniquement à s'accomplir parce que n'étant même pas prédestinée à un quelconque accomplissement en dehors de l'écriture.³⁸⁶ Ainsi, le Timonier s'est octroyé le droit de donner une nouvelle identité à sa population qu'il a pris soin de diviser et d'isoler. Tout individu qui est contre lui est « fou » car il refuse de se soumettre aux règles sociales. Il est alors étiqueté et marginalisé parce qu'il s'insurge contre le pouvoir étatique. Il est une victime du système politique mis en place par les médias qui mènent contre lui une guerre psychologique.

Ceci explique notamment la raison pour laquelle, en dépit des autonomies internes des pays africains accordées pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, la question politique, notamment des nouveaux pouvoirs nés de cette transition, reste au cœur des débats littéraires africains. Certains écrivains du continent continuent de transposer les « réalités politiques » de ce continent dans leurs ouvrages et comme Fanon a déjà observé, les structures politiques mises en place sous le joug colonial resurgissent en Afrique postcoloniale.³⁸⁷ Cette idée est bien résumée par Veit-Wild comme suit : « la folie postcoloniale est une continuation de la répression politique et mentale amorcée avec le colonialisme ».³⁸⁸ Il s'agit d'un système de gouvernance contre lequel Mbembe s'élève également dans son essai sur la Postcolonie. Sa critique est notamment très sévère dans la mesure où, dans un contexte contemporain comme le nôtre, le continent Noir demeure caractérisé par l'arbitraire du pouvoir absolu, arbitraire

³⁸⁴ *FM* : 34.

³⁸⁵ Ahihou, T.C. : « *Langue et langage littéraires chez Ken Bugul – Techniques et effets de glissement dans l'écriture du roman* », University of Florida, 2012 : 156.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Fanon, F. : *Ibid.*, 110.

³⁸⁸ "Insanity in the post-colonial was a continuation of the political and mental repression that had begun with colonialism" (Veit-Wild, F. 2006: 93, ma traduction).

d'autant plus pesant qu'il relève de la longue durée et qui « donne la mort n'importe quand, n'importe où, n'importe comment et sous n'importe quel prétexte ». ³⁸⁹

Bien plus, nous apprenons que dans ce pays déjà sous le poids de la dictature, règnent la corruption et l'impasse économique qui écrasent et déracinent les pauvres. Mom Dioum comme des milliers d'autres jeunes dans ce pays n'a pas pu trouver un emploi en ville après l'obtention d'une maîtrise en Sciences économiques. Pour des raisons qui seront expliquées plus loin, elle retourne dans son village pour se « tuer et renaître ». ³⁹⁰ Dans ce pays, la fonction publique ne recrute plus et si cela a lieu c'est parmi ceux qui ont une carte du parti politique du président. De plus, l'auteure nous signale que ces candidats déjà favorisés n'ont pas besoin de diplômes la plupart de temps. Dans ces mesures, migrer vers l'Occident devient la seule issue pour certains. Il s'agit en effet d'un peuple abandonné à lui-même ; qui ne dispose d'aucun moyen pour se défendre. Il s'est accommodé dans une léthargie physique et psychologique et c'est ainsi que la folie s'est progressivement installée en lui. Fatou Ngouye, Yoro et Yaw dont les récits ont plusieurs points de similitude avec celui de Mom Dioum auquel ils sont tous insérés, suivent presque tous cette même trajectoire de vie qui les amène de la folie à la mort. Fatou Ngouye est arrêtée par un policier qui la viole et la remet à un prêtre à son arrivée en ville, alors que Yoro finit par être sexuellement exploité par un policier homosexuel avant d'être assassiné. Quant à Yaw, il sera à son tour tué par les gardiens d'un système gouvernemental absolu pour avoir dénoncé les représailles déraisonnables. Chacun de leurs récits est en quelque sorte une mise en emphase du récit de Mom Dioum dont le but est de montrer la répétition et la perpétuation de l'état de dégénérescence sans aucune limite en vue qui caractérise le peuple. Mahougnon Kakpo semble être du même avis lorsqu'il écrit que le texte de Bugul laisse une impression de récit cyclique, renforcée par de nombreuses digressions qu'il qualifie comme une écriture « d'amplification ». ³⁹¹ Ces personnages évoluent dans ce milieu traumatisant et sont tous confrontés à un dilemme à cause de l'environnement pathologique dans lequel ils vivent. Ainsi, la folie de la population est dérivante de la folie des dirigeants et Franco Basaglia nous rappelle à juste titre que : « [l]e problème de la maladie et de la folie est le problème du

³⁸⁹ Mbembe, A. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000 : 32.

³⁹⁰ *FM* : 28.

³⁹¹ Kakpo, M. : *Créations burlesques et déconstruction chez Ken Bugul*, Cotonou : Éditions des Diasporas, 2001 : 58.

rapport avec la <vérité> en tant que sens, mode d'apparaître, du lieu du langage de la vérité à qui il faut donner la parole et dont la parole doit être déchiffrée ». ³⁹²

Cette oppression, cette apocalypse imminente et cette impasse de la population que nous notons dans ce roman ne se retrouvent pourtant pas dans *Le baobab fou* ou *Riwan ou le chemin de sable* où règnent des rythmes de révolte. Ces deux ouvrages sont caractérisés par un ton de colère d'une part, et d'autre part par des questionnements sans réponses. La vie dans la société *La folie et la mort* est devenue une tragédie que nous pouvons comparer à la situation des Algériens avant les indépendances et dont Frantz Fanon nous fait part dans un courrier adressé en 1956 au Ministre Résident. Il écrit : « L'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue. Le statut de l'Algérie ? Une déshumanisation systématisée ». ³⁹³ Les deux piliers de l'autorité que nous retrouvons dans ce roman sont en faillite. Il s'agit de l'autorité militaire que représente l'homme en uniforme et de l'autorité politique que représentent le Timonier et son gouvernement corrompu. Le système démocratique n'est qu'utopie dans ce pays où le mot démocratie n'est prononcé de temps à autre que pour faire croire aux puissances mondiales que ce pays n'est pas resté dans les systèmes de pouvoirs autoritaires :

Des villageois manifestaient contre une décision arbitraire de la circonscription urbaine de la ville de déposer des tonnes de déchets dans leur village. Heureusement pour eux, il n'y a eu que trois morts. D'abord pourquoi ces villageois avaient osé venir manifester en ville sans demander la permission au Timonier ? Il y a un relâchement dans les comportements depuis que le mot démocratie est prononcé à la radio tous les jours et une fois par an par le Timonier lui-même, en personne, en chair et en os. Le Timonier n'aime pas vraiment ce mot. Il y en a encore d'autres comme alternance, limite de mandats, limite d'âge, transparence des urnes. Mais il fallait être de son temps. Tant que ce ne sont que des mots. Vive notre grand Timonier. ³⁹⁴

Tout de même, l'emploi de l'ironie et de l'hyperbole ajoute le sentiment d'impuissance qui s'est emparée des membres de la société. La narratrice note par exemple que « la circulation qui devenait de plus en plus dense souhaita la bienvenue à Fatou Ngouye et à Yoro le cousin de Mom Dioum à la ville. Ils étaient émerveillés. Par la circulation, par les odeurs, par le bruit ». ³⁹⁵ Au milieu de ce désordre de la ville, Fatou Ngouye décrète que « c'était beau ! » En

³⁹² Basaglia, F. : *Ibid*, 151.

³⁹³ <https://histoirecoloniale.net/Frantz-Fanon-1925-1961.html>. (accédé le 12/ 07/ 2019).

³⁹⁴ *FM* : 52.

³⁹⁵ *FM* : 51.

mettant en opposition la tragédie de la ville et l'émerveillement des visiteurs, l'auteure veut montrer à quel point ses personnages sont aliénés.

II.2- Résignation, aliénation et folie dans la société de *La folie et la mort*

Du passage précédant, nous pouvons déjà noter que la société de *La folie et la mort* est d'abord caractérisée par une apparente marginalité des personnages. Cette marginalité se réfère à l'état, volontaire ou pas, de ces individus qui vivent en marge de leur groupe social ou des règles qui régissent ce groupe. Le plus souvent, les clochards et les fous sont les êtres considérés comme des marginaux dans une société. Mom Dioum et Yaw son amant sont par exemple des êtres psychologiquement et physiquement distants vis-à-vis de leur famille et de leur communauté. Mom Dioum abandonne son village au cours d'une nuit « terriblement sombre » pour aller se « tuer pour renaître »³⁹⁶ comme elle le confie à son amie Fatou Ngouye. Yaw quant à lui, après avoir dénoncé les abus des traditions au profit de certains sages, est mis à l'écart des autres membres du groupe. Ces deux personnages apparaissent comme des êtres perdus et sans aucune identité. Ils sont victimes de toutes les formes de misères physiques, morales et matérielles, et errent dans la nature à la recherche des indices ou des facteurs qui pourraient les ramener vers un centre où ils se sentiraient appartenir. Leur marginalité apparaît comme une condition résultant de divers facteurs dont l'un est les circonstances politiques et sociales du pays dans lequel ils évoluent.

En plus, notons que l'anonymat de ce pays s'étend sur les personnages de l'ouvrage. Le personnage du Timonier, chef de cet État, n'est connu que sous le titre de Timonier. L'homme qui bascule la vie de Mom Dioum en l'utilisant comme un « mirage » et en l'introduisant, à son insu, dans le système du trafic des crânes n'a pas non plus de nom. L'autre qui accompagne Mom Dioum et l'introduit à ce dernier est connu sous le nom de « l'homme au chapeau en astrakan noir ». Ces personnages évoluent tous dans ce récit sans un but précis et sans aucune détermination, ils mènent une vie sans repères et sont complètement isolés, non pas physiquement mais mentalement et psychologiquement, les uns des autres. Ce choix esthétique de l'auteure qui n'accorde aucune importance à l'identité de ces individus remet en cause la typologie classique selon laquelle un personnage possède un nom et joue un rôle dans la société qui fait de lui un être vivant. Mais comment expliquer cette nouvelle stratégie romanesque qui

³⁹⁶ FM : 28.

présente les personnages comme oscillant entre l’anonymat, l’usage des pseudonymes et l’identification des personnages ? Que ce soit Fatou, Mom Dioum ou encore Yaw, tous ces personnages vivent dans l’illusion à un certain moment de leur existence. Mom Dioum n’a pas pu s’adapter au nouveau système de vie né des indépendances et a choisi de « mourir » pour renaître à travers le tatouage des lèvres.

Dans cet oxymore de la mort et de la vie, le discours de Mom Dioum prête à confusion et dégénère en non-sens. En fait, il est possible de considérer ces propos dans leur sens premier plutôt que dans leur sens métaphorique. D’ailleurs, son amie Fatou Ngouye les a saisis dans leur sens propre et c’est pour cette raison qu’elle essaie de la dissuader de poursuivre son projet. Et pourtant, il s’agit d’un changement de vie ou d’identité. Cette quête de Mom Dioum pour une nouvelle identité se présente comme le seul moyen de se retrouver dans ce pays où les cerveaux ramollis ne réagissent plus, ne fonctionnent plus à cause des multiples décrets et décisions prises par le Timonier :

Je voulais faire le tatouage des lèvres pour appartenir à ma société, pour appartenir au village, pour retourner et faire partie du village. Je croyais qu’avec le tatouage de mes lèvres j’aurais réintégré mon milieu car la ville m’avait déçue et je voulais par le tatouage de mes lèvres effacer de ma mémoire toutes les horreurs que j’avais connues. Tu ne peux imaginer comment la ville était devenue terrible.³⁹⁷

Elle a voulu se fabriquer un autre « moi social » en décidant de changer son apparence faciale, se servir de la tradition pour se cacher des tares de la cité mais malheureusement la douleur insupportable de ce tatouage a fait qu’elle abandonne ce projet en cours de route. Cette tradition, qui devait aider Mom Dioum comme tel a été le cas avec la narratrice *Riwan ou le chemin de sable*, à se retrouver et à se fabriquer un autre « moi » afin qu’elle se crée une place dans la société a plutôt aggravé son mal d’être. Ce tatouage non terminé a altéré le visage et a réussi à créer un être déformé, un être hybride, à mi-chemin entre les cultures traditionnelles et la vie moderne. Cette déformation du visage de Mom Dioum peut être comparée à l’état dans lequel se retrouvent certains Africains qui ont voulu se métamorphoser, abandonner leurs cultures au profit de la culture occidentale, mais qui ont été incapables de bien s’y intégrer. Comme conséquence, ils sont devenus des êtres déformés, acculturés et aliénés de leurs racines. Certains sont devenus paresseux et prêts à choisir la voie la plus facile pour survivre dans cette ville :

³⁹⁷ FM : 122.

Tu ne veux pas gagner un peu d'argent ? Nous travaillons la nuit dans les abords de l'aéroport, des grandes avenues. Tu ne fais rien. Tu te promènes seulement. Il y a des hommes bien qui nous fréquentent. Des grands patrons, des blancs, beaucoup de blancs, d'ailleurs. Tu sais les grands patrons que tu vois le jour à faire l'important avec leurs femmes le jour, la nuit ils sont tous dehors.³⁹⁸

Cette aliénation dans laquelle vivent les personnages de ce roman signale une société en difficulté et peut-être en péril. Ces personnages sont très différents des personnages rencontrés dans les deux précédents ouvrages. Dans *Le baobab fou* par exemple, la narratrice n'avait pas conscience de l'opposition qui existait entre ses identités. Elle essayait en vain de s'intégrer dans une société qui la rejetait sans cesse et, en conséquence, réconcilier ses identités et les responsabiliser devenait une mission impossible de sa part. Or dans *La folie et la mort*, les personnages sont conscients du fossé qui existe entre leurs identités. Mom Dioum est consciente qu'elle possède deux « moi » incohérents, mais elle est incapable de les réconcilier à cause du désordre qui s'est emparé de la ville et qui a fait place à la folie. Toutefois, soulignons qu'elle n'est pas folle parce qu'elle est atteinte de « [l]a folie, cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme nécessairement de penser et d'agir comme les autres », ³⁹⁹ elle est folle parce qu'elle est « l'autre par rapport à l'autre ». ⁴⁰⁰ Dans son analyse de *La folie et la mort*, Névine El Nossery argumente que la folie est perçue dans le roman postcolonial africain comme une allégorie du mal qui ronge non seulement l'individu mais aussi toute la société et, à juste titre, elle affirme que : « La folie est dès lors politique, sociétale, mais aussi et surtout culturelle, car la folie marque, en général, un lieu d'exclusion, le dehors d'une culture ». ⁴⁰¹ De telles déclarations sont valables pour le personnage de Mom Dioum. Cette dernière sait qu'elle ne peut parvenir à réconcilier ces identités que si elle parvient à se définir par rapport à ses sources et à ses racines historiques : « Mom Dioum pensait en ce moment qu'il fallait qu'elle se retrouve, s'appartienne d'abord avant d'appartenir à la mondialisation, à l'uniformisation des idées, des points de vue [...]. Bref à la mondialisation complète et totale ». ⁴⁰² Ceci explique son retour brusque au village ; retour salué par certains villageois comme un échec et par les autres comme une bonne décision car elle ne devrait pas, dans aucune circonstance, abandonner sa culture pour aller s'aliéner dans un monde qui n'était pas le sien. Et pourtant, cette culture dont Mom Dioum a besoin pour se retrouver est presque inexistante à cause de la folie qui s'est emparée aussi des villages. Bien même quand ces

³⁹⁸ FM : 90.

³⁹⁹ Foucault, M. : *Ibid*, 199

⁴⁰⁰ *Ibid*.

⁴⁰¹ El Nossery, N. : *Ibid*, 47.

⁴⁰² FM : 35.

traditions existent encore, elles freinent presque l'épanouissement des individus. Elle se retrouve ainsi doublement marginalisée en tant que femme dans la société patriarcale et en tant qu'individu dans la société. Cette réelle difficulté de Mom Dioum à se réintégrer dans sa tradition est due au fait que certaines traditions n'étaient plus utilisées pour servir l'Africain mais pour l'asservir :

Les femmes qui avaient déjà fait ce tatouage des lèvres, et qui passaient par là, ne s'attardaient pas. Elles partaient et revenaient. Peut-être que la vue des bottes d'aiguilles sur les chairs de Mom Dioum, leur rappelait des souffrances atroces. Et qu'il était préférable de s'éloigner de ces horribles souvenirs.⁴⁰³

Ainsi en voulant sortir de l'aliénation qui lui est imposée, Mom Dioum, à cause de son tatouage non achevé, s'installe en marge de la société qui la juge déraisonnable. La fuite, le désir de se cacher derrière un tatouage et la déformation de son visage deviennent les signes palpables de sa marginalisation et de sa folie. Elle se retrouve dans le piège de l'abandon. Sa folie est le résultat de la tradition galvaudée et du système politique mis en place après les indépendances. Veit-Wild explique ce genre de folie comme étant une continuation de la répression politique et mentale amorcée avec le colonialisme.⁴⁰⁴ Bien plus, elle est aussi le résultat de l'insanité culturelle dans laquelle se trouve Mom Dioum. Face à la désintégration de tous les repères et de tous les symboles de la société, Mom Dioum est sans espoir. La ville ne lui a pas permis de réaliser ses rêves et ne lui a pas apporté les espoirs escomptés, et son retour au village, dans ses traditions, a plutôt mis à grand jour sa marginalisation et son aliénation. Elle s'est installée à la marge de ces deux centres. Albert Memmi explique bien cette situation dans son ouvrage *Portrait du colonisé*. Prenant appui sur les comparaisons effectuées entre le colonisé et le colonisateur, il disserte que le colonisé ne jouit d'aucun des attributs de la nationalité qui est dépendante, contestée et étouffée ; ni bien entendu, de celle du colonisateur. Selon lui, le colonisé ne peut guère tenir à l'une ni revendiquer l'autre. Il s'explique en ces termes :

Cette mutilation sociale et historique est probablement la plus grave et la plus lourde de conséquences. Elle contribue à carencer les autres aspects de la vie du colonisé et, par un effet de retour, fréquent dans les processus humains, elle se trouve elle-même alimentée par les autres infirmités du colonisé. Ne se considérant pas comme un citoyen, le colonisé perd également l'espoir de voir son fils en devenir un. Bientôt, y renonçant de lui-même, il n'en forme plus le projet, l'élimine de ses ambitions paternelles, et

⁴⁰³ FM : 44.

⁴⁰⁴ Veit-Wild, F. : *Ibid*, 93.

ne lui fait aucune place dans sa pédagogie. Rien donc ne suggérera au jeune colonisé l'assurance, la fierté de sa citoyenneté. Il n'en attendra pas d'avantages, il ne sera pas préparé à en assumer les charges.⁴⁰⁵

Mom Dioum n'a pas trouvé sa juste place dans la cité, lieu de la modernité. Elle ne jouit pas non plus des droits de citoyen moderne et ne peut se sentir comme une véritable citoyenne. À cette histoire de Mom Dioum, plusieurs autres viennent s'ajouter. Ces histoires sont non seulement expliquées et commentées par l'auteure, mais surtout elles sont, le plus souvent et d'une manière rapide, abandonnées au profit de propos pamphlétaires ; des questions sans réponses interpellant le lecteur. Parmi ces histoires, nous avons celle de Fatou Ngouye, l'amie d'enfance de Mom Dioum qui a suivi la même voie que cette dernière. Bien que leurs voies soient parallèles, elles aboutissent toutes à la folie et à la mort. On peut penser à une mort physique dans la mesure où leurs attentes ne sont jamais satisfaites et qu'elles peuvent voir en la mort une sorte de libération, « une mort échappatoire ». ⁴⁰⁶ Mais il s'agit d'une mort symbolique tout comme ce fut le cas avec *Le baobab fou*, car elle annonce la mort de la servitude, la mort d'un système politique et patriarcal qui n'a pas pu les assujettir. Comme nous le verrons dans la suite de ce travail, il s'agit en fait d'une mort symbolique que ces deux personnages incarnent et la naissance d'une nouvelle génération, celle faite des femmes aux identités réconciliées.

Revenant sur Fatou, précisons qu'elle est présentée comme une fille très intelligente mais qui malheureusement n'a pas pu poursuivre ses études à cause de problèmes financiers et de son union à Mor Lô. Son mariage avec ce dernier n'est qu'un mariage virtuel, célébré en l'absence de son époux. Ils ne se sont jamais rencontrés. Leurs relations se limitaient juste aux lettres qu'il envoyait promettant son retour mais il ne revenait jamais. Fatou est un personnage très mystérieux. De nature, elle est solitaire avec un caractère laconique. Elle ne laisse que rarement paraître ses émotions et ne se défend presque jamais face au danger. Lorsqu'elle et Yoro partent en ville à la recherche de Mom Dioum et sont accusés de vol juste à leur arrivée, elle ne dit rien pour se défendre contrairement à Yoro qui cherche à s'expliquer et prouver leur innocence. Fatou ne se prononce pas non plus quand ils sont arrêtés par deux agents en uniforme et conduits au poste de police. Fatou Ngouye est comme hypnotisée et affiche un comportement dépourvu de tout intérêt : « Elle ouvrit les yeux, regarda tout autour d'elle, vit Yoro, baissa à nouveau la tête et s'enferma dans son silence ». ⁴⁰⁷ Elle reste muette quand elle est entraînée

⁴⁰⁵ Memmi, A. : *Portrait du colonisé*, Paris : Payot, 1973 : 125-126.

⁴⁰⁶ Man, M. : *Ibid*, 177.

⁴⁰⁷ *FM* : 56.

par un officier dans une maison close pour y être violée. De même, elle reste sans réaction face au prêtre qui abuse d'elle avant de l'abandonner dans une auberge. Fatou donne ainsi l'impression d'un être vidé de tout son moi profond, de toute son identité et de toute son essence. Elle se soumet sans résistance aux caprices des hommes et semble s'être résignée face à toute situation dans laquelle elle se retrouve : « Mais bon sang Fatou Ngouye, pourquoi ne disait-elle rien ? Elle était assise comme une muette ».⁴⁰⁸ Face à tous les chocs dont Fatou a été l'objet depuis son arrivée dans cette ville, elle n'a pas su comment contre-attaquer ou même se défendre et s'est installée dans l'apathie et la résignation. Le lien indispensable entre actions, réactions et résultats s'est atténué en elle et a disparu au fil des situations auxquelles elle a été exposée. Pire encore, la dépression s'est installée en elle avec une forte perte de confiance en soi. Christian Ahihou estime lui aussi que les événements vécus par Fatou depuis son arrivée en ville sont largement suffisants pour provoquer en elle un mutisme. Il rapproche par ailleurs ce mutisme à l'« effort psycholinguistique » qu'a eu la jeune fille d'environ cinq ans dans *Le baobab fou* : le départ de la mère et sa mise en marge de la société. Il s'explique en ces mots : « Elle [la langue] est le code de communication social à l'initiation duquel le départ de la mère a brutalement mis fin. Mais elle est aussi la langue corporelle de l'enfant, c'est-à-dire l'organe phonatoire réduit à l'inaction dans la bouche fermée par le fait de ce même départ ».⁴⁰⁹ Bien que cette argumentation soit logique, nous estimons néanmoins que par la pratique du silence comme moyen de communication, ce personnage de Ken Bugul se condamne lui-même à souffrir davantage en plus des peines que lui impose déjà la société. Au lieu de chercher à se révolter en faisant de la langue un instrument de combat, Fatou choisit le mutisme qui augmente considérablement son isolement et sa mise en marge au sein de la société. Réitérons toutefois que ce mutisme peut ne pas être forcément un choix, mais le résultat d'un trauma auquel elle a été assujettie depuis son arrivée en ville. Alexie Tcheuyap commente au sujet de la langue que : « Le roman africain à l'épreuve de la folie produit un langage autre, celui de la rupture avec soi et avec le monde objectif ».⁴¹⁰

Ainsi, linguistiquement, Fatou ne peut plus communiquer avec cette société déjà installée dans la folie. Les rapports qu'elle entretient avec les hommes semblent être basés principalement sur des abus et le viol. Elle a découvert l'homme à travers la violence, la haine et l'indifférence. Le prêtre, qui est supposé héberger et protéger les âmes perdues, participe lui aussi à

⁴⁰⁸ FM : 58.

⁴⁰⁹ Ahihou, T.C. : *Ibid*, 108.

⁴¹⁰ Tcheuyap, A. : *Ibid*.

l'aliénation du peuple. Fatou Ngouye a compris que la société est en fait caractérisée par des incompréhensions et le manque de tolérance à l'égard des différences et des altérités et a fait de la radio sa seule amie : « Fatou Ngouye quant à elle, elle avait trouvé une amie. La radio. Pourvu qu'on ne la lui vole pas. À cette pensée elle sursauta en pensant à son arrivée à la ville, à Yoro et à tout ce qui leur était arrivé ». ⁴¹¹ Ne pouvant plus se confronter aux exigences de la vie sociale, son « moi profond » s'est totalement détachée de son « moi social » ; ce qui a rendu son être compartimenté et ainsi a-t-elle entamé sa lente descente vers la folie. Fatou se trouve à ce stade où, pour reprendre l'idée de Veit-Wild, les lignes de démarcation entre son corps et son esprit sont brouillées et une forme de résistance s'est installée en elle ; une résistance qui ne disparaîtra que lorsqu'une solution sera trouvée. ⁴¹²

Et pourtant, dans ces conditions de violence où vit Fatou Ngouye, elle n'espère plus trouver, ni en elle-même ni dans cette société, la source de sa réhabilitation car son expérience de la ville n'est remplie que de désespoir, du renoncement et de la dépression. Sa descente vers la folie est ainsi entamée et la folie est devenue dès lors une possibilité de se détacher de ce monde cruel dans lequel elle se trouve. Autrement dit, cette folie qui suit le mutisme de Fatou est elle aussi une forme de résistance contre tous les abus dont elle a été victime. C'est ainsi qu'au cours de certaines séances, pour échapper à la réalité, Fatou pense avoir enfin retrouvé Yoro pour qui une fête est organisée à l'honneur de son départ pour l'Atlantite. Afin d'explorer non seulement la psyché de ses personnages, mais aussi les facteurs et structures politiques, historiques, sociales et culturels qui ont un impact souvent déplaisant sur le protagoniste, Ken Bugul se sert du concept de la folie comme une sorte de catalyseur. Elle démontre ainsi l'argument de Valérie Orlando selon lequel la folie est : « une image miroir de l'irréalité pour une héroïne féminine en quête de soulagement de l'arène socioculturelle et des répressions politiques dans lesquelles elle se trouve piégée ». ⁴¹³ Elle poursuit que ce n'est que lorsque la femme sera comprise non pas comme un objet anhistorique mais comme un sujet dont le corps vivant est enlacé avec des structures politiques, culturelles et économiques que la folie cédera finalement la place à la clarté de l'être. ⁴¹⁴ Dans le cadre de ce récit, la folie fonctionne comme une métaphore de la condition sociale de la femme et de son sentiment d'aliénation.

⁴¹¹ *FM* : 82.

⁴¹² Veit-Wild, F. : *Ibid.*, 157.

⁴¹³ "A mirror image of unreality for female heroine seeking relief from the sociocultural arena and political repressions in which she finds herself entrapped". (Orlando V. 2003 : 66 ma traduction).

⁴¹⁴ *Ibid.*

Ceci dit, cette folie dans laquelle s'est installée Fatou Ngouye est devenue comme un refuge et un exil pour elle. Thierry Jean qui a mené des recherches sur les différentes idéologies autour de la folie, pense justement que, parce que la clinique se fonde sur les informations recueillies au chevet du malade, fût-ce contre les consensus théoriques, il est en effet plausible qu'un malade puisse y trouver confort. Il affirme à travers une de ses expériences que : « Tous, nous avons rencontré des patients dont l'asile apparaissait le seul refuge viable, leur permettant d'y retrouver une aisance relative et des conditions de vie supportables ». ⁴¹⁵ Fatou est devenue involontairement un être marginal qui estime que la vie n'a plus de sens. Elle est psychologiquement anéantie ; s'est résignée au silence, à la solitude, à la folie et à la mort qu'elle considère être son sort et son destin. La folie s'est avérée être un lieu commun auquel personne n'échappe, comme le précise la voix de Mom Dioum : « Les fous, c'est vous et moi. Avec raison ou sans raison. C'est ainsi ». ⁴¹⁶

L'univers de *La folie et de la mort* est un univers où règnent déconfiture et échecs sur tous les plans. La ville est devenue une plateforme de toutes les manifestations de la folie. C'est effectivement en ville que Mom Dioum « connut la pollution des âmes et de l'atmosphère, l'existence des honorables. Dix pour cent au plus haut niveau des institutions, des financements à quatre-vingts pour cent ingurgités par les <experts> ». ⁴¹⁷ Tout est donc permis en ville et le désordre a affecté le mental des populations avec le développement des tripots clandestins, la prostitution, l'alcool, le bruit. C'est avec un ton satirique que la narratrice s'exclame :

Des voitures partout, de la fumée partout, des poubelles partout, des cris partout, du bruit, des odeurs partout, des tas d'immondices partout, des carcasses de toutes sortes partout... les gens criaient fort. Les hauts parleurs déversaient des musiques de toutes sortes à qui mieux mieux. Sans retenue. Tout était permis donc à la ville. Le désordre avait affecté le mental des gens avec la permissivité sur l'ouverture des maisons closes où les gens s'abrutissaient de plus en plus et n'avaient plus de notion de quoi que ce soit. Que c'était beau ! Surtout les tas d'immondices. Il y en avait partout ! ⁴¹⁸

La désintégration sociale devient donc l'une des manifestations de la désintégration mentale des personnages, du mauvais usage ou de la destruction de la tradition et de tous les repères tant dans les villages que dans les villes. Achille Mbembe lui aussi ne sépare pas le constat politique de l'analyse économique et sociale en Afrique après les indépendances. Alors que le

⁴¹⁵ Thierry, J. : « La folie est-elle une question idéologique ? » *Journal français de psychiatrie*, vol. 2, no19, 2003, pp. 4-8.

⁴¹⁶ *FM* : 179.

⁴¹⁷ *FM* : 27.

⁴¹⁸ *FM* : 51.

XXI^e siècle impose de trouver de nouvelles issues à cause de la compétitivité des économies qui se déroule à l'échelle mondiale, Mbembe pense que « l'Afrique ne peut qu'intensifier les rapports de violence issus des contradictions entre l'accroissement des inégalités et l'exacerbation des distorsions entre l'accumulation du capital d'un côté et de l'autre l'exclusion sociale ». ⁴¹⁹ Il identifie par ailleurs l'Afrique actuelle à la violence et à la mort devenue « l'état naturel des choses ». ⁴²⁰

Les personnages de ce roman évoluent dans une société sombre et obscure qui favorise leur marginalisation. L'usage constant des termes « la nuit noire » ou « une nuit terriblement noire » traduit que ces derniers sont tels des ombres dans l'obscurité, sans forme et sans identité. Cette nuit noire dans laquelle ils se trouvent ne leur a permis ni à se connaître ni à s'aimer et encore moins à tolérer leurs altérités. Elle est un phénomène de négation de soi comme le note Christian Ahihou. Il affirme à cet effet que la nuit noire est « un parfait symbole de cette dissipation de la langue qui s'est déjà opérée, mais continue encore son cours d'enlèvement total dans les personnages Buguliens ». ⁴²¹ Autrement dit, après les indépendances, les populations africaines se sont retrouvées dans une véritable jungle où ne règne que la loi du plus puissant. La ville étant devenue le centre de la désorganisation où chacun fait ce qu'il veut, où la vie des jeunes est détruite par toutes les tares, où les citoyens sont condamnés sans procès, où règnent de l'arbitraire et de la terreur et où l'appartenance à la communauté est devenue utopique et illusoire. L'auteure essaie ainsi de montrer la cruauté, l'incongruité et le cynisme dans laquelle baigne désormais le monde africain. Parallèlement, ce désordre n'est pas seulement physique, il est aussi et surtout mental ; tant dans la ville que dans les villages où la paresse, la jalousie et la concurrence règnent et poussent les jeunes à s'aventurer dans les villes et même dans des pays occidentaux. Au-delà de ceci, les vieillards qui sont supposés être les gardiens des traditions et des guides pour la jeunesse, sont devenus leurs bourreaux. Yaw, l'amant de Mom Dioum, a failli se faire tuer par un groupe de vieillards en colère parce qu'il a dénoncé ces derniers, qui sous le couvert de la tradition commettaient des meurtres :

Tout d'un coup Yaw se détacha de la foule, se plaça au milieu de l'artère principale devant la procession qui avançait et se mis à crier : Ecoutez ce ne sont pas nos ancêtres qui sont là, ce sont des assassins des criminels. Ils ont tué les enfants, vos enfants. Je les ai vus. Je les ai surpris hier dans la colline. [...] Ils se sont déguisés, ce ne sont pas les morts qui sont revenus. Je les ai vus. Ils n'ont qu'à enlever les

⁴¹⁹ Mbembe, A.: *Ibid*, 217.

⁴²⁰ *Ibid*.

⁴²¹ Ahihou, T.C. : *Ibid*, 115.

masques, ils ne sont pas des ancêtres revenants, c'est une mascarade. [...] Ils nous trompent ainsi depuis des années.⁴²²

Le peuple de Vassiri qui croyait en sa tradition est trompé et trahi par ces « sages » qui sont prêts à commettre des meurtres pour garder leurs actes secrets et continuer à utiliser les traditions pour leurs propres fins. Ce même conflit se dénote dans *L'étrange destin de Wangrin* d'Hampathé Ba. Dans ce roman, l'auteur expose la vie truculente et pleine de rebondissements d'un homme au nom de Wangrin. Ce personnage, fin connaisseur de la tradition, dont l'âge et l'expérience auraient fait un sage, s'avère pourtant être aussi le premier à vouloir violer sa culture quand ses intérêts sont compromis. Hampathé Ba saisit ainsi l'occasion pour dénoncer le fait que la responsabilité incombe à tous les Africains qui ont en quelque sorte dévalué, perverti et dénaturé leur propre culture à cause de leur aliénation et les invite par conséquent à une prise de conscience.

La narratrice présente ainsi comment la société traditionnelle qui jadis reposait sur les sages est souvent mise en faillite, ses fidèles devenant des vautours. Les populations de *La folie et la mort* vivent désormais ensemble sans avoir une véritable communion entre elles. Elles sont certes conscientes de leur identité multiple mais n'ayant pas appris à vivre ensemble et à se connaître, il leur est difficile de se tolérer ou de tolérer leurs différences. En plus, leur « moi profond » est devenu étranger à leur « moi social » et a fait d'eux des victimes de cette incohérence dans laquelle ils vivent. Les hommes de cette société se sont ainsi transformés et sont devenus des « < homme[s] sans unité >, en proie au néant, victime[s] de l'incohérence de la vie, plein[s] d'absurdités et de paradoxes, qui n'[ont] pas de finalité précise, ni rationnelle »⁴²³ comme l'exprime Luigi Pirandello dans son analyse du « moi mondain » et du « moi privé ». Ces populations que nous présente Ken Bugul sont donc incapables de faire une synthèse finale des diverses personnalités qui les composent pour pouvoir aboutir à une unité. Cette société est dans un déchirement absolu, dans une situation désespérée et dans l'impasse. La présence des fous dans cette société de *La folie et la mort* renvoie à une communauté en déchéance, à un environnement en échec qui a besoin d'être guéri pour reprendre de nouveaux souffles. Et c'est probablement dans cette lancée que Foucault indique que le fou constitue l'inévitable espoir dont le peuple a besoin pour résoudre ses problèmes sociaux. Il pense par ailleurs que la folie est :

⁴²² FM : 146.

⁴²³ Pirandello, L. cité par Malvani, F. : « Être et paraître chez Proust et Pirandello », no. 11, 1986 :75, <https://www.jstor.org/stable/43015621> (accédé le 28/11/2020).

Une forme relative à la raison, ou plutôt folie et raison entrent dans une relation perpétuellement réversible qui fait que toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire. Chacune est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récuse toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre.⁴²⁴

Le peuple de ce roman ne peut pas se tourner ni vers les hommes en tenue, ni vers le Timonier, encore moins vers les prêtres ou les « sages » du village. S'ils ont « perdu » le sens de la raison, c'est parce que le pouvoir en place leur fait croire qu'ils vivent dans un monde sans avenir et sans autorité ; et aussi parce que les sages qui sont censés être les dépositaires des traditions sont aussi abrutis qu'eux. Au-delà, cette société est fractionnée entre les privilégiés, c'est-à-dire les proches du Timonier – sa famille et ses ministres occupent le rang le plus élevé –, suivi par les membres de son clan, de son groupe ethnique, des membres du parti, des applaudisseurs, ceux qui ont la carte du parti depuis une trentaine d'années et enfin les citoyens ordinaires, les opposants et les dissidents qui sont au dernier rang. Ces populations sont victimes du système que représente le Timonier car il a réussi à créer la peur en eux à travers la terreur et la crainte. À travers des décrets, ce Timonier désire éliminer tous ses adversaires et ceux qui sont susceptibles de devenir une menace pour son régime. C'est dans cette optique que tout susceptible adversaire est qualifié de « fou ». Delacampagne explique mieux cette stratégie :

Il [le fou] doit endosser une maladie nouvelle celle dont on a l'étiqueté [...] l'homme que l'on traite de dérangé parce qu'il nous dérange, est donc promis à vivre en lui-même ce dérangement, cette division, ce déchirement. Parce qu'on a décrété que sa maladie était psychique, il est promis aux pires souffrances psychiques. Car la maladie dont est atteinte la communauté entière lui seul doit en souffrir... il est bouc émissaire.⁴²⁵

C'est donc une génération anonyme qui erre sur le plan spatial et sur le plan psychologique, une génération victime d'un malaise identitaire. Mbembe a ainsi raison de dresser un réquisitoire sévère contre les dirigeants africains et leur manque de responsabilité pour offrir une stabilité matérielle et mentale à leurs populations. La responsabilité de la crise dans ce roman ne repose plus entièrement sur les individus qui sont malmenés par des décrets, mais aussi sur leurs dirigeants qui sont devenus des despotes sans scrupules. Néanmoins, au lieu de proclamer la défaite de ce peuple, l'auteure annonce plutôt la victoire de celui-ci sur un système qui n'a pas réussi à l'assujettir totalement. Elle est particulièrement optimiste quant à l'avenir de ces individus et affirme au cours d'un entretien que : « Pour moi, malgré tous ces problèmes, malgré la longue folie l'Afrique renaîtra. L'Afrique qui a été à l'origine du monde renaîtra.

⁴²⁴ Foucault, M. : *Ibid*, 41.

⁴²⁵ Delacampagne, C. : *Ibid*, 178.

Peut-être je ne serais plus là pour voir cette renaissance mais elle est inévitable ». ⁴²⁶ Cette déclaration se reflète dans cet ouvrage lorsque Bugul fait de la folie un mal et une source de solution en même temps.

II.3 – Les frustrations féminines et la folie comme une attitude de révolte

L'engagement de Ken Bugul aux côtés de la femme ne résulte pas d'une décision artificielle mais il est une conséquence d'un parcours douloureux tel que noté dans *Le baobab fou* et *Riwan ou le chemin de sable*. Comme l'affirme Michel Man, il est une combinaison lucide et raisonnée de l'altérité identitaire de la femme, de la quête d'une plus grande justice à l'égard de cette dernière et de la volonté d'un changement social et politique en Afrique. ⁴²⁷

II.3.1 - Les frustrations féminines

L'auteure de *La folie et la mort* met au centre de son récit Mom Dioum, une intellectuelle moderne. Cette dernière découvre et assimile la modernité lorsqu'elle quitte son village natal pour la ville afin d'y poursuivre ses études. Après ses effroyables expériences urbaines et face à une ville qui s'avère dévoreuse et dévastatrice, la solution idéale qui s'offre à elle est celle d'un retour à ses sources. Elle explique ce désir : « je décidai de partir pour le village. Sans mes millions. Laissés sur le bateau. C'était ainsi que quand je suis arrivée au village j'ai pensé à faire le tatouage des lèvres pour devenir méconnaissable et retourner à mes propres repères, à mon propre monde, à moi-même ». ⁴²⁸ Ce retour aux sources représente pour cette jeune fille la seule solution pratique à ses problèmes, le seul moyen qui devait lui permettre de se sentir partie intégrante de sa communauté. Elle est bien consciente qu'elle a perdu ses repères et est devenue vulnérable à toutes les influences venant de l'extérieur, elle sait également qu'elle s'est réduite en un instrument dans le maintien du système de dictature et souhaite donc retourner au village pour se recréer une identité autre à travers la cérémonie traditionnelle du tatouage des lèvres. Son choix pour cette pratique relève de l'importance de ses traditions. Ce personnage nous apprend que le tatouage était un acte culturel et traditionnel très important :

⁴²⁶ Interview accordée à Man, M. : *Ibid*, 198.

⁴²⁷ Man, M. : *Ibid*, 9.

⁴²⁸ *FM* : 226.

C'était une terrible initiation que beaucoup de femmes avaient subi et ceci pouvait, peut-être, expliquer pourquoi ces femmes-là étaient aguerries devant toute autre forme de souffrance. Car le tatouage des lèvres n'était pas fait seulement pour le côté esthétique, bien que cet aspect-là soit important. C'était une épreuve initiatique fondamentale.⁴²⁹

Toutefois, l'insupportable douleur l'amène à abandonner la cérémonie en cours. À ce sujet Man estime que l'intention de ce personnage d'utiliser la tradition à ses propres fins serait la véritable cause de sa fuite. Il explique que Mom Dioum n'était plus en communion avec sa tradition et le fait de vouloir se servir d'elle au lieu de se soumettre devant elle dégradait et avilissait davantage cette tradition déjà galvaudée.⁴³⁰ Or, soulignons il s'agit ici d'une inutile souffrance qu'endure la femme africaine au nom de la tradition, une tradition dont la plupart des rites ne sont réservés qu'aux femmes. À notre avis, cette fuite est une manifestation contre les cultures néfastes à l'endroit de la gente féminine et contre les cultures qui portent atteinte à son épanouissement. Le village et ses pratiques traditionnelles deviennent synonymes de souffrance et d'amertume dans *La folie et la mort*. Or avec *Le baobab fou* et *Riwan ou le chemin de sable*, le retour aux sources était synonyme d'une prise de conscience qui engageait la revalorisation des cultures, une revalorisation qui impliquait un équilibre social et culturel de chaque individu. Les rapports que Mom Dioum entretient avec la tradition ne sont que des rapports conflictuels et avec elle, le tatouage perd toute sa valeur traditionnelle et initiatique :

Elle subissait une souffrance physique, l'une des plus terribles qu'on puisse imaginer. D'où venait cette pratique barbare devenue une pratique socioculturelle traditionnelle, essentielle chez des peuples depuis si longtemps ? Personne n'avait réalisé que c'était une horrible pratique, que c'était plus horrible que tout ce qui se faisait jusqu'alors ? Personne ne s'était demandé pourquoi les femmes seules devaient subir ce supplice ?⁴³¹

La douleur que subit Mom Dioum et sa fuite représentent son échec à se renouer avec la tradition et son incapacité à réconcilier ses deux identités. La tradition est devenue tour à tour son initiatrice et son bourreau. En plus, la tatoueuse qui est la garante de la tradition couvre Mom Dioum d'injures et de malédictions lorsqu'elle s'enfuit « seule la mort pouvait la sauver. Elle ne méritait même pas la mort. Elle devait être lâchée aux chiens, aux hyènes, aux cochons pour qu'ils la déchirent en morceaux en la laissant en vie le plus longtemps possible ». ⁴³² Le visage défiguré de Mom Dioum, ou plutôt son incompetence à intégrer sa tradition à la

⁴²⁹ FM : 39.

⁴³⁰ Man, M. : *Ibid*, 107.

⁴³¹ FM : 43,

⁴³² FM : 117.

modernité, fait qu'elle est désormais qualifiée de folle. Aussi, un choix s'impose à elle : accepter la folie ou y résister. Ne pouvant plus retourner en ville et coopérer avec le « système » ou même aller dans son village, la folie devient son choix et elle décide d'assumer sa nouvelle identité. Elle affirme à cet effet que : « La folie peut être un choix, une approche à la liberté. Oui la liberté. La folie choisie, c'est cela la liberté. Il faut être fou pour être libre, pour dire la vérité ». ⁴³³ Mom Dioum s'approprie par ce fait de sa nouvelle identité se sachant désormais marginalisée par la société en décadence. Elle choisit de s'affranchir, de se désaliéner, de se rebeller et d'être elle-même. Cette volonté et prise de conscience témoignent dès lors des actes de liberté ou du moins d'un pas vers la liberté. En même temps, le fait d'assumer ces deux identités lui permettent également de dénoncer certains conflits sociétaux d'un côté, et d'un autre de jouer un rôle protecteur en lui offrant la possibilité de garder sa santé mentale et d'être elle-même quand elle est seule et loin du groupe. Désormais sûre de ses identités, elle souhaite aider les autres membres de la société à échapper aux traumatismes. Sous le couvert du manteau protecteur de cette folie, elle s'engage dans le procès de ces pratiques traditionnelles, ou plus précisément d'exprimer les contraintes socioculturelles que le continent africain a dû affronter depuis la dernière partie du XXe siècle comme le signale Orlando. ⁴³⁴ En jouant le rôle de la folle, ce personnage devient le miroir à travers lequel la société découvre ses propres défauts et ses propres contradictions. ⁴³⁵ Cette folie cesse d'être pour elle un facteur de marginalisation ou d'exclusion et constitue dorénavant une vision du monde. Nossery par exemple qualifie cette folie de « catalyseur positif » vers une connaissance plus vraie de soi, car, dit-elle, cette folie « agit comme une force qui peut donner les moyens de surmonter les obstacles imposés par la société ». ⁴³⁶ Ainsi, de la phase de l'aliénation passant par la phase de la crise identitaire, du déséquilibre psychologique, de la déstabilisation et de la folie à la phase de la mort, le personnage de Ken Bugul nous montre comment les traverser s'il le faut afin de réconcilier ses identités pour enfin renaître libre :

-Yaw, y aura-t-il un moyen de choisir sa folie ? Ou bien ne sommes-nous pas en train de parler d'une folie inéluctable, d'une folie à laquelle nous ne pouvons rien faire que de l'accepter, que de l'adopter car nous n'avons pas d'autre choix dit Mom Dioum.

-Comment n'avons-nous pas d'autre choix ?

-Nous avons toujours la possibilité de faire un choix...

-Donc la folie serait un choix répondit Yaw.

⁴³³ *FM* : 182.

⁴³⁴ Orlando, V. : *Ibid*, 65.

⁴³⁵ Foucault, M. : *Ibid*, 506.

⁴³⁶ El Nossery, N. : *Ibid*, 48.

Parce que nous n'avons plus de choix peut-être. Parce que nous n'avons pas les moyens de choisir autre chose.⁴³⁷

En effet, la folie est un discours qui va contre la « raison » collective et interpelle à une prise de conscience. Chez Ken Bugul, cette prise de conscience, bien qu'elle ne soit pas nécessairement une révolte contre tous les aspects de la société et ses traditions et cultures, ou une quête de changement de toutes les structures de la société, vise premièrement à une prise de conscience sur les aspects nécessitant des changements. Cette auteure interpelle la femme africaine à faire un regard rétrospectif sur sa condition en tant que sujet féminin au XXI^e siècle et de ce fait, elle suit les pas de bon nombre d'écrivains africains avec qui la folie devient une reconnaissance d'un programme inquiétant du « désordre absolu »⁴³⁸ et en même temps la seule alternative dans une société régie par des dogmes. Cette prise de position a fait dire à Aissatou Diop-Hashim que : « Son but premier dans son militantisme consiste non seulement à libérer la femme d'elle-même, mais aussi de l'entourer d'une société égalitaire qui prône l'épanouissement collectif ».⁴³⁹

Les personnages masculins qui se retrouvent également réduits au mutisme face aux interdits de la société se résolvent eux aussi comme les femmes à briser le vide de ce silence et à en assumer la pleine responsabilité. Yaw, qui a gardé le sens de la raison comme Mom Dioum, la rejoint dans cet hôpital psychiatrique et se bat à ses côtés pour guérir la communauté de sa folie. Ces deux personnages souhaitent aider la société à faire un pas vers la raison et, se faisant, ils se rangent du côté de Shoshana Felman pour qui la raison et la folie sont liées. Elle s'explique : « la folie est essentiellement un phénomène de la pensée : d'une pensée qui dénonce, en la pensée de l'autre, l'autre de la pensée. La folie n'est possible que dans un monde en conflit de pensées ».⁴⁴⁰ Ainsi, la folie devient un moyen d'établir un nouvel ensemble de signifiants communicatifs car la dénonciation des répressions que les femmes connaissent dans leur société patriarcale ne peut être souvent entreprise qu'à travers une écriture de l'excès et de la déraison.⁴⁴¹ Ken Bugul utilise alors la folie comme une arme positive à des fins libératrices car si en Occident, comme le dit Tcheuyap, « la question de la folie est consécutive au dysfonctionnement et au chaos institutionnels [...] à l'expansion anarchique du capital, en Afrique, elle est liée en plus au désordre généré et entretenu par la politique ».⁴⁴² Or, les

⁴³⁷ *FM* : 182.

⁴³⁸ Ngandu Nkashama, P. : *Ibid*, 374.

⁴³⁹ Diop-Hashim, A. : « Sanni Kaddu : A la redécouverte du discours féministe au Sénégal », Université de Maryland. 2011 : 13.

⁴⁴⁰ Felman, S. : *Ibid*, 37.

⁴⁴¹ El Nossery, N. : *Ibid*, 48.

⁴⁴² Tcheuyap, A. : *Ibid*, 66.

personnages de Ken Bugul comme Fatou, Mom Dioum ou Yaw savent que leurs cris ne seront pas entendus ni leur attente satisfaite ni par ces politiciens ni par cette population déjà aliénée. Le choix de la folie les conduit alors au choix de la mort, une mort symbolique, individuelle qui prédit une mort collective des fous, de chaque membre de la société et devient ainsi la mort de tous les tares de la société. Cette volonté de se libérer par « la Folie » et « la Mort » conduira à la destruction du socle social pour engendrer une nouvelle société plus équitable, où les membres auront tous les mêmes droits et devoirs.

Par ailleurs, nous pouvons nous permettre de penser que le combat que mène Yaw aux côtés de Mom Dioum peut être interprété comme un appel à la gente masculine à un engagement aux côtés de la femme pour lutter contre le désordre social. L'auteure semble inviter les hommes à mettre en place des masculinités non oppressives et d'éduquer les autres hommes, de se détacher des solidarités masculines problématiques, construites contre les femmes et institutionnalisées à travers le patriarcat. Elle précise, au cours d'une interview avec Carine Bouget et Irène Assiba D'Almeida, ses attentes de l'homme vis-à-vis de la femme : « les femmes doivent être acceptées en tant qu'individus et avoir accès au même travail et au même salaire que les hommes, mais je ne veux pas qu'on perde nos énergies à se comparer aux hommes ». ⁴⁴³ Elle se positionne ainsi pour une société où l'homme et la femme doivent travailler ensemble, une position qui est bien dégagée de tout ton agressif et violent envers les hommes. Plusieurs années plus tard, pendant le discours d'introduction du mouvement HeForShe, lancé par les Nations Unies, la féministe Emma Watson évoque cette vision de Ken Bugul et invite les hommes à relever ce défi, afin que leurs filles, leurs sœurs et leurs mères n'aient pas à subir un quelconque préjudice, mais aussi pour que leurs fils puissent se montrer vulnérables et humains, en reprenant possession de ces qualités d'eux-mêmes qu'ils avaient mises de côté. ⁴⁴⁴

II.3.2 - La folie et l'écriture : une attitude de révolte

Cet engagement de l'auteure est aussi visible à travers ses discours que ses écrits. C'est-à-dire que cette liberté qu'elle offre à ses personnages, précisément à Mom Dioum et à Yaw, est autant

⁴⁴³ Bouget C. et Assiba d'Almeida, I. : « Entretien avec Ken Bugul », *The French Review*, vol 77, no2. Décembre 1999, pp. 352-363.

⁴⁴⁴ <https://www.unwomen.org/en/news/stories/2014/9/emma-watson-gender-equality-is-you-issue-too>

palpable dans son écriture. Elle commence par créer une société dans laquelle il est impossible de s'échapper. L'espace où se déroule le récit est décrit comme : « ce pays sans nom, sans identité, enfin un pays fantôme, absurde, ridicule et maudit... »⁴⁴⁵ Ce pays a les caractéristiques d'un personnage ; il est sans identité, ridicule et absurde. L'emploi de la personnification, de l'hyperbole et de l'ironie ajoute un sentiment d'impuissance qui s'est emparée des membres de la société. L'intention de l'auteure est de faire de ce pays un lieu du drame où les populations sont également sans identité et tous rongées par la folie, une folie qui s'avère être un facteur de marginalisation, voire d'exclusion, mais dont elle en fera un catalyseur positif vers une connaissance plus vraie du « moi » de chaque personnage, ce qui devient une force qui peut donner à chacun d'eux les moyens de surmonter les obstacles imposés par la société.

En plus, *La folie et la mort* est un roman qui ne contient pas de véritables paragraphes, les phrases sont souvent incomplètes ou fragmentées. Il comporte aussi des questions sans réponses, des jeux de mots et des images. De plus, comme le signale Névine El Nossery, ce roman puise dans une multitude de genres parmi lesquels des contes fantastiques, des légendes et des chants. Cette juxtaposition de genres confirme davantage la révolte dans ce texte.⁴⁴⁶ Ken Bugul abandonne également les principes logiques et syntaxiques et insère des passages en italiques. Le récit débute par « Il fait nuit. Une nuit noire » et s'achève par « Le lendemain matin [...] » ; ce qui donne l'impression que tout se déroule en une seule nuit. Toute la narration est par ailleurs marquée par un sentiment de décadence et de descente en enfer, c'est-à-dire qu'elle témoigne d'un rythme de colère et de désespoir qui annonce souvent une apocalypse imminente. Les phrases sont encore plus courtes que celles du *Le baobab fou* ou de *Riwan ou le chemin de sable* ; et les mots toujours plus secs rendent ce rythme plus sourd que jamais, comme par exemple l'image d'« une nuit noire. Une nuit terriblement noire » qui parcourt tout le récit.

En fait, ce style de narration reflète la folie que vivent les personnages de Ken Bugul. De plus, les oscillations imprévisibles et déroutantes qui parcourent tout le texte traduisent les intentions de l'auteure qui, sous le couvert de la folie, peut tout dénoncer. Cette transgression du langage et de ses codes chez Bugul ont amené Tcheuyap à qualifier son écriture de « poétique de la folie »⁴⁴⁷ alors que Névine El Nossery y voit plutôt « une écriture du débordement ou du trop-

⁴⁴⁵ FM : 11.

⁴⁴⁶ El Nossery, N. : *Ibid*, 52.

⁴⁴⁷ Tcheuyap, A. : *Ibid*, 62.

plein ». ⁴⁴⁸ Selon cette dernière, que ce soit la folie en tant qu'exploration esthétique qui va au-delà des limites du genre ou la folie en tant que « libération discursive et sociale », ces deux entités constituent toutes les deux le volet d'une « écriture de soi » et d'un texte qui récuse les contraintes qui lui sont imposées par certains aspects de la tradition qui freinent l'émancipation de la femme. Bien que ces deux analyses soient très importantes et valables chacune à sa manière, précisons que pour cette auteure, tout doit se mesurer à l'action, à la prise d'armes et à la destruction du vide et du silence ; comme le dit D'Almeida, la seule chose qui compte désormais pour les personnages de Bugul jadis réduits au silence, opprimés et mis à la marge, c'est la liberté de se fabriquer une nouvelle identité qui leur convient. ⁴⁴⁹ Orlando précise par ailleurs que :

Si les femmes continuent de s'appuyer sur des discours masculins qui ont dominé leur langue et détruit tout espoir de se créer une identité originale, alors peut-être que la folie en tant que lieu hors de la norme, aux confins de la société et de la culture, pourrait offrir un moyen de découvrir « l'affirmation d'un soi au-delà de la raison déterminée par la rationalité masculine ». ⁴⁵⁰

C'est pourquoi Bugul s'est « appropri[é] de l'appareil formel de la langue et y énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques d'une part, et au moyen de procédés accessoires de l'autre ». ⁴⁵¹ Selon Tcheuyap, l'écriture de la folie chez Ken Bugul crée un langage « de la rupture avec soi et avec le monde objectif. Elle [la folie] est systématisée par l'abandon des principes logiques et syntaxiques qui transforment la déraison en <dérision esthétique> ». ⁴⁵² Cette affirmation va dans le même ordre d'idées que celle de Felman à propos de la folie. Elle note par exemple que : « cette esthétique de l'emphase, de l'éloquence et de la plénitude tend naturellement vers une sorte de délire verbal ». ⁴⁵³ Ainsi à travers *La folie et la mort*, Ken Bugul aurait-elle validé le point de vue de Kabombo Wadi, pour qui la folie littéraire est :

le lieu de la connaissance et de l'indication de l'imminence du péril social, de la tension sociale, du déchirement social. Si la folie mentale est le signe et le lieu d'une impuissance culturelle, phraséologique, d'une castration politique, si elle est l'expression d'une demande d'aide, d'un appel au secours, la folie littéraire naît d'une imagination exacerbée, d'une lucidité aveuglante, d'une aspiration fondamentale

⁴⁴⁸ El Nossery, N. : *Ibid*, 46.

⁴⁴⁹ D'Almeida, I. A. : *Francophone African women writers: Destroying the emptiness of silence*, Gainesville: University Press of Florida, 1994 : 90.

⁴⁵⁰ "If women continue to draw on masculine logoi that have ruled their language and destroyed any hope of creating an original identity for themselves, then perhaps madness as a location outside of the norm, on the liminal edges of society and culture, could offer a means to discover the "affirmative of a self beyond sanity determined by masculine rationality" (Orlando, V. 2003: 17, ma traduction)

⁴⁵¹ Benveniste, E. : *Problèmes de Linguistique Générale*, Paris : Editions Gallimard, 1972 : 14.

⁴⁵² Tcheuyap, A. : *Ibid*, 61.

⁴⁵³ Felman, S. : *La folie et la chose littéraire*, Paris : Seuil, 1978 : 177.

frustrée, marginalisée, piétinée, méconnue. Elle dit la tradition tragique des laissés-pour-compte, que leurs conditionnements sociaux ont privé de la possibilité de se révolter, de protester, de revendiquer. Le fou littéraire n'est pas un partisan à l'anarchisme, il aspire à un ordre égalitaire, humain, générateur de bien-être.⁴⁵⁴

II. 4 - Conclusion partielle

La folie et la mort est un questionnement sévère des systèmes politiques et socio-culturels de l'Afrique après les indépendances. Dans un premier temps, Ken Bugul dresse le portrait d'une société en crise où la folie est l'une des manifestations du désordre social causé par les abus du pouvoir politique. Sur un ton satirique, cette auteure démontre que le pouvoir en Afrique est loin de contribuer au bon fonctionnement de la société, mais qu'il est un moyen par lequel les autorités s'enrichissent, tout en assujettissant et aliénant leurs populations. Les femmes dans cet ouvrage vivent dans une déconfiture totale, les unes détachées des autres. Elles sont devenues des êtres anonymes, irresponsables et sans repères et se sont placées en marge de leur société. Lentement, elles se sont installées dans la folie et ont découvert qu'elles ont plusieurs identités qui sont difficiles à réconcilier.

Néanmoins, cette folie n'est pas seulement négative ; elle dépasse le stade social et culturel pour devenir une source de révolte. L'héroïne de Ken Bugul choisit effectivement la folie pour vivre sa marginalisation, pour se défaire de ses illusions et des inhibitions dans lesquelles elle se trouve. Elle s'en sert également pour se concentrer sur la problématique du patriarcat et de sa condition de femme dans cette société. Sa folie devient dès lors une plateforme qui permet à l'auteure de dire non seulement les maux d'une Afrique aux indépendances échouées, mais aussi celle où les coutumes et les traditions sont désormais utilisées pour assujettir la femme. C'est justement dans cet ordre d'idées qu'à travers *Le baobab fou*, elle présente déjà l'appartenance au sexe féminin comme l'un des motifs de son échec. Elle critique les principes de l'éducation traditionnelle que l'on inculque à la jeune fille et pense que ces principes déterminent plus tard le caractère et la personnalité de cette dernière. Selon sa vision, le pouvoir patriarcal définit le destin de la jeune fille de telle manière que le village, voire l'Afrique, est perçue comme un lieu de souffrance et d'angoisse pour les femmes.

⁴⁵⁴ Kabombo, W. : *Cours de littérature générale après 1940*, Kinshasa : Institut Supérieur Pédagogique de la Combe. 1986 : 69.

À travers l'école française ce personnage fait la connaissance de la culture européenne qui, contrairement à ses attentes, l'installe dans une double aliénation. Son aventure en « Terre Promise » n'est non plus heureuse et le mythe de l'Occident effrite pour devenir un enfer pour elle. C'est de ces expériences douloureuses que naît la prise de conscience de Ken du fait de son hybridité et de sa position en tant que sujet féminin en terre étrangère. Malgré son aliénation, elle se juge récupérable à travers les structures établies qui permettent de guérir systématiquement certaines personnes atteintes de folie. Son union dans un foyer polygame et les relations qu'elle entretient avec ses coépouses l'aident à panser les plaies de son passé. C'est dans ce foyer que Ken connaît pour la première fois un bonheur réel et stable. C'est aussi à travers l'observance du Ndigueul, pratique culturelle et transcendante, que la narratrice de Ken Bugul inaugure son processus de guérison. C'est cette expérience qu'elle décrit dans *Riwan ou le chemin de sable*. Ken réussit ainsi à réconcilier ses deux « moi » et apprend à accepter désormais les mythes et les pratiques qui fondent sa culture.

De cette expérience authentique dont parle Ken Bugul dans ses ouvrages, force est de noter que les Africains ont besoin de retourner aux racines et de se mettre sous l'arbre à palabres, d'analyser les besoins du continent par rapport aux apports extérieurs. Elle rejoint le point de vue de Molar Ogundipe-Leslie qui écrivait déjà à ce sujet que :

Nous devons penser à partir de nos épicentres d'agence, à la recherche de ce qui est significatif, progressif et utile pour nous en tant qu'Africains, alors que nous nous enrichissons d'idées précurseurs de partout dans le monde, y compris l'Europe et l'Amérique. [...] Je sentais qu'en tant que femmes africaines concernées, nous devons nous concentrer sur nos domaines de préoccupation, socialement et géographiquement. Je m'intéresse aux transformations critiques et sociales de nature positive en Afrique, au sens positif, se soucier de tout ce qui maximise la qualité de vie des Africains et de leurs potentiels aussi.⁴⁵⁵

Alors, nous pouvons nous permettre de présumer que pour une meilleure condition de vie, il importe de faire un retour aux racines, retrouver un équilibre social et culturel et ensuite changer les mentalités car depuis la colonisation, une sorte de complexe d'infériorité face aux autres races s'est développée parmi les Africains et plus précisément ceux d'Afrique noire. Ensuite, s'ouvrir à l'extérieur d'où un tri des valeurs traditionnelles et de celles importées

⁴⁵⁵ "We should think from our epicentres of agency, looking for what is meaningful, progressive and useful to us as Africans, as we enrich ourselves with forerunning ideas from all over the world including Europe and America. [...] I felt that as concerned African women we needed to focus on our areas of concern, socially and geographically. I am concerned with critical and social transformations of a positive nature in Africa, positive meaning, being concerned with everything that maximises the quality of life of Africans and their potentials too" (conversation de Molar Ogundipe-Leslie avec la féministe Sud-Africaine Desiree Lewis: 2002, ma traduction.)

s'avère nécessaire. C'est-à-dire mettre fin à toutes les pratiques culturelles qui portent atteinte à l'intégrité physique, morale, et à la dignité de la femme. Enfin, il importe de reconnaître et valoriser les croyances et les pratiques qui contribuent à l'épanouissement et au développement de la femme africaine. Telle est la solution que prône Ken Bugul afin d'éviter, pour emprunter les mots d'Engelbert Mveng, une « mort culturelle »⁴⁵⁶ et surtout que les Africains ne soient pas une fois de plus piégés entre l'assimilation des valeurs étrangères et la soumission aveugle aux normes ancestrales. À travers l'un de ses personnages, Aminata Sow Fall affirme dans *L'appel des arènes* que : « Le désordre qui bouleverse le monde a pour cause l'aliénation collective [...]. L'homme perd ses racines et l'homme sans racines est pareil à un arbre sans racines : il se dessèche et meurt ».⁴⁵⁷ Il devient donc impératif que les Africains placent leurs valeurs socioculturelles au centre de leur vision et de leurs projets. Plus qu'un simple retour aux sources, il doit s'agir d'un retour initiatique comme celui de Ken dans *Riwan ou le chemin de sable*, d'un acte de réappropriation de la dignité et de la fierté bafouées. C'est le défi que semble lancer Ken Bugul à la jeune génération d'Africains qui portent le destin du continent entre ses mains. Mais si elle semble promouvoir ce retour initiatique aux sources, ses consœurs africaines, partagent-elles son point de vue ? L'Europe ou l'Afrique sont-elles nécessairement des sources d'aliénation pour les jeunes Africains ? Dans les pages qui suivent, nous verrons quels sont les points de vue d'autres écrivaines africaines, notamment avec l'analyse de l'ouvrage de Calixthe Beyala *C'est le soleil qui m'a brûlé* et celui de Léonora Miano, *Crépuscule du tourment : Melancholy*.

Dans la partie suivante, nous proposerons d'interpréter certaines structures patriarcales comme une forme de folie, c'est-à-dire de repérer toutes les structures qui entravent l'épanouissement de la femme africaine et noire en général et leurs conséquences sur la psychologie ou le physique des héroïnes de Beyala et Miano. Nous analyserons leurs réactions et les différentes méthodes qu'elles adoptent pour se libérer. En d'autres termes, notre objectif est de redéfinir le féminisme africain à travers le concept de la folie dans *C'est le soleil qui m'a brûlé* et *Crépuscule du tourment : Melancholy*.

⁴⁵⁶ « Le processus de mise à mort culturelle est en effet un processus de désappropriation, d'expropriation, d'aliénation et d'annihilation culturelle. Il est partout l'œuvre de la domination étrangère et du colonialisme » (Mveng, E. 1976 : 04).

⁴⁵⁷ Sow Fall, A. : *L'appel des arènes*, Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, 1976 : 67.

PARTIE II

Redéfinition du féminisme africain

Chapitre IV. La féminité de Calixthe Beyala dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*

La problématique de l'existence d'une écriture féminine africaine ne peut s'analyser sans tenir compte de son contexte d'émergence. Ce contexte d'émergence renferme un topos, celui du silence, délimite un espace, celui de la marginalité. Le discours des femmes qui s'élabore après une trop longue période de silence porte les marques de l'ostracisme et se confronte au discours hégémonique patriarcal.⁴⁵⁸

Telles étaient les déclarations d'Angèle Bassolé Ouédraogo dans un article portant sur le contexte de l'apparition d'une écriture féminine africaine. En effet, la littérature africaine est née dans de circonstances où il n'était pas seulement question de transgresser les lois tacites des sociétés pour dévoiler les expériences des femmes africaines, mais aussi de s'approprier la parole ; c'est-à-dire d'effectuer une quête d'identité dans un contexte social qui les ignore tout en projetant ou en proposant des solutions parfois flexibles avec des compromis, parfois révolutionnaires. *C'est le soleil qui m'a brûlée (CSB)*, premier roman de Calixthe Beyala, s'inscrit dans cette perspective. Ce roman est en fait une réécriture du « Premier poème » *Le Cantique des cantiques, chapitre I, verset 6* tiré de la Bible. C'est un roman dans lequel Beyala questionne les rôles domestiques et sexués qui touchent directement la femme africaine comme ceux de l'amour, de l'argent, du conflit des générations, de l'émancipation de la femme et de la quête identitaire. Elle y tente de prouver que la femme n'est pas réellement faible et encourage cette dernière à aller au-delà des limites qui lui sont assignées. Ce roman est également un cri contre la violence des hommes qui dominant, frappent, commandent et humilient la femme. L'auteure, à travers la voix de la narratrice omnisciente, focalise toute son attention sur l'héroïne Ateba Léocadie dont elle résume l'expérience douloureuse d'une destinée préalablement programmée par sa tante.

Dans les lettres qu'Ateba envoie régulièrement aux femmes de son imagination, elle décrit les frustrations des femmes « brûlées » par le soleil, questionne le système patriarcal avec un ton enragé et s'engage dans la recherche des solutions. Aussi, dans son analyse de cet ouvrage, Rangira Béatrice Gallimore déclare que : « la violence appelle la violence ».⁴⁵⁹ La question qui

⁴⁵⁸ Ouédraogo, A. B. : « Et les Africaines prirent la plume. Histoire d'une conquête ! », *Mots pluriels*, no 8, 1998 : 4.

⁴⁵⁹ Gallimore, R.B : *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala – Le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris : L'Harmattan, 1997 : 94.

se dégage ici est celle de savoir comment se traduit le féminisme de Beyala dans ce roman. Pour trouver des réponses à cette question, nous essayerons d'abord d'analyser les différentes sources de l'aliénation que présente l'auteure. Nous verrons par exemple dans la première partie comment dans un silence porteur des cris de douleur, son héroïne désire dénoncer les hommes qui ont pris l'avantage de leur supériorité physique et du dénuement financier des femmes pour les garder à la marge. Dans cet optique, elle désire rompre avec la misérable chaîne de violence et de prostitution qui, dans son quartier de résidence, se transmet de mère à fille. Après avoir fait ce répertoire de l'exploitation de la femme par l'homme, il sera ensuite question d'analyser la lutte de Beyala qui renverse tout tabou. C'est-à-dire de retrouver la femme ou encore de lui rétablir une nouvelle identité et d'« anéantir » tout « chaos »⁴⁶⁰ autour d'elle. Enfin, la troisième partie de ce chapitre qui porte sur le féminisme de l'auteure montrera qu'au-delà de juste retrouver la femme, la lutte pour corriger les attitudes sexistes et le besoin d'une transformation sociale restent une priorité chez Beyala et aboutissent à un renversement des rôles sociaux.

I - Les principales sources du chaos et de l'aliénation de la femme dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*

On aurait supposé que le récit aurait lieu dans un contexte rural où la vie des personnages est plus influencée par les coutumes traditionnelles et où leurs lots quotidiens se résument en trois mots ayant la même signification : résignation, silence, soumission.⁴⁶¹ Au contraire, Beyala situe sa narration dans un bidonville où la vie, bien qu'elle soit influencée par la modernité, reste néanmoins caractérisée par un déséquilibre tant sur le plan social qu'économique et culturel. Avec un langage tranchant couplé à des néologismes que nous verrons plus loin, Beyala met en parallèle le déclin du statut des femmes avec la décadence du QG (Quartier Général) qu'elle qualifie de : « grassex, sale, négligé, débraillé [...] Les façades des maisons ressemblent à de vieilles dames ridées et les vieilles dames ressemblent à de vieux bidons rouillés. Les uns et les autres rongés par la vie, momifiés par l'attente de la vie ».⁴⁶² Des métaphores couplées à des questions rhétoriques ou à des proverbes permettent à notre narratrice de mieux décrire l'atmosphère dans laquelle les femmes évoluent ainsi que la vie

⁴⁶⁰ CSB : 88.

⁴⁶¹ Kourouma. A. : *Monné, outrages et défis*, Paris : Seuil, 1990 : 130.

⁴⁶² CSB : 10-11.

quotidienne des habitants. C'est une vie fade et vide de toutes perspectives, une vie dans laquelle les figures masculines assoient et afferment leur pouvoir, dominant physiquement, psychologiquement et émotionnellement la femme, soit à travers leur force physique, soit à travers le système patriarcal. C'est également une société dans laquelle les seules « vertus » de la femme ne sont que le mercantilisme et la prostitution. Dans la partie suivante, nous verrons comment cette pratique prostitutionnelle non seulement remet en question le système de vie dans les sociétés postcoloniales mais aussi pose la problématique des identités de la femme.

I.1- Prostitution : désacralisation de la femme ou cri contre son aliénation

Pour mieux comprendre la position de Calixthe Beyala sur l'émancipation de la femme en Afrique, il s'avère nécessaire de faire un point sur la prostitution, thème qu'elle aborde dans la majorité de ses œuvres comme une réhabilitation de l'image de la femme dans la société traditionnelle africaine. *Le dictionnaire Larousse* définit la prostitution comme une pratique qui consiste à accorder des faveurs sexuelles contre de l'argent. Cette pratique est souvent considérée comme un métier et est associée à l'image des femmes. À la veille des indépendances africaines et bien après celles-ci, les écrits qui se focalisaient sur l'image de la prostituée, encore appelée femme libre, étaient le domaine privilégié des hommes. À cet effet, la figure de la prostituée y était perçue et décrite comme immorale, une débauchée ou encore comme une victime des abus de la civilisation occidentale. La même perception était partagée dans la réalité et le reste d'ailleurs de nos jours ; surtout lorsque cette pratique est analysée du point de vue des traditions ancestrales. Avec l'avènement de l'écriture féminine, des voix de plus en plus agressives font ressortir l'image de la prostituée sous le poids des contraintes sociales, une image qui, sans toutefois nier ses « atouts » socio-économiques, présentent ses causes réelles, des causes qui vont au-delà des contraintes financières et deviennent culturelles.

C'est le soleil qui m'a brûlée nous fait entrer dans un monde essentiellement de femmes prostituées comme la tante d'Ateba, sa mère, sa meilleure amie... Dans ce contexte particulier du QG où évoluent les personnages de Beyala, la prostitution dans les bars, cafés et snacks est la principale activité des femmes. Betty par exemple choisit le chemin de la prostitution pour des contraintes socio-économiques. Ayant été abandonnée par le père d'Ateba, elle devient une mère célibataire et sans emploi. Dans le but d'assurer la nutrition de son enfant et surtout de gagner plus d'argent, Betty offre ses services prostitutionnels la nuit et se repose dans la

journée. Cette pratique devient dès lors non seulement une tentative de survie pour les laissés-pour-compte de l'économie formelle du QG comme elle, mais aussi passe pour être une activité marchande « normale ». Les clients de Betty sont pour la majorité si astreignants qu'elle ne consacre aucun temps pour l'éducation de son enfant car elle est toujours absente. Les relations qu'elle entretient avec ses amants sont plus importantes pour elle et priment sur l'amour maternel. Elle abandonne Ateba quand celle-ci a neuf ans pour mieux poursuivre sa carrière de prostituée. Sans connaître son père, Ateba vit au jour le jour sous l'œil méprisant de la communauté qui la traite de « bâtarde ». L'image de Betty en tant que prostituée est une image de la femme qui cherche toujours à plaire à l'homme, à le séduire avant de chercher à lier un bon contact avec son enfant. Malgré cela, Ateba aimerait lui ressembler : « enfant, Ateba voulait ressembler à Betty. Elle portait ses pagnes et ses chaussures trop grandes pour ses petits pieds. Devant la glace, elle se maquillait de son fard. Elle s'observait. Elle était femme. Elle était Betty ». ⁴⁶³ Ces phrases courtes dont la narratrice fait usage énoncent une certaine concision quant au message à transmettre et font ressortir une image presque parfaite de Betty. Bien qu'elle soit consciente du commerce du corps qu'effectue sa mère, Ateba l'idéalise ; sa mère reste celle qui charme dans tous les sens du terme. Or, notons que cette image de la mère prostituée parfaite crée en la jeune fille un mélange de sentiments de fascination et de répulsion, car, d'un côté, ses yeux d'enfant voient la beauté physique d'une mère parfaite, et de l'autre, l'absence de sa mère crée en elle un sentiment d'antipathie envers l'homme. Ce sentiment se manifesterà dans ses relations avec ces derniers et aboutira au meurtre. Dans cette logique, Cazenave observe que « la mère prostituée, vu son statut, présente une image problématique en tant qu'image miroir et modèle pour l'enfant ». ⁴⁶⁴ Betty connaît tous les besoins et désirs de son enfant, mais ne les devance pas et le plus souvent les ignore. Elle est décrite par la narratrice comme une mère indifférente, absente mentalement et physiquement vis-à-vis de sa fille. Elle est également une femme faible dans ses relations avec les hommes qui considèrent son corps comme leur propriété :

Ici, dans cette rue, Betty a vécu, c'est dans sa boue qu'elle s'est façonnée. Là, sous ce porche croulant, elle a laissé des mains peloter sa croupe. C'est ici que, hissée sur des talons aiguilles, elle a ouvert la main pour épouser son gain, indifférente au baiser d'adieu. Puis ses jambes libres se sont allongées pour s'évanouir dans le pantalon à venir. ⁴⁶⁵

⁴⁶³ CSB : 70.

⁴⁶⁴ Cazenave, O. : *Ibid*, 82.

⁴⁶⁵ CSB : 79.

Dans le QG, la prostitution est une vocation, une norme, un critère auquel les femmes se réfèrent faisant de leur corps une marchandise. Elles se soumettent corps et âme aux désirs des hommes parce qu'elles n'ont accès à aucun privilège pour faire avancer leurs compétences formelles. Le QG est perverti et ne leur est pas favorable sur le plan de la formation et de l'accès au marché du travail. Elles disposent donc des ressources économiques moindres et sont incapables de penser le monde différemment. Pour ce fait, il s'est créé des inégalités de ressources socio-économiques avec des répercussions sur les rapports de pouvoir entre l'homme et la femme. Ceci a également empêché Betty, vivant dans des situations de violence avec son « titulaire », de s'autodéfendre ou de le quitter tout simplement. Comme Betty, les femmes victimes de telle situation se retrouvent alors enfermées dans un cercle vicieux, dans une société analphabète corrompue par des mentalités avilies. C'est une société où la raréfaction de l'emploi a fini par amplifier la déstabilisation de la femme et l'a rendue surtout psychologiquement plus vulnérable :

Le jour ne finira plus, la nuit ne finira plus, la femme, décharnée comme un arbre en hiver, est cuirassée contre les blessures des mots mais non contre celles de la conscience. [...] Elle criera au secours, personne ne répondra. Personne ne répond plus. Même pas le Ciel. Est-ce ainsi que Dieu avait imaginé sa création ?⁴⁶⁶

Ce genre de discours dénote la confusion de la narratrice vu les circonstances dans lesquelles la femme se trouve. Ateba s'inscrit ainsi contre tout système patriarcal, contre toute injustice que connaissent les femmes, et se met au service de ces dernières. Mais plus pertinent encore, elle s'en prend à Dieu au point de remettre en question son existence et ses jugements et questionne à cet égard l'objectif de sa création. Nous assistons ainsi à un « discours blasphématoire »⁴⁶⁷ comme le note Ibrahim Osmanu. Le fait que la narratrice, dans la confusion et dans la colère, traite l'histoire d'Adam et d'Ève comme un mythe et la recrée de sa façon, démontre qu'elle ridiculise la notion de création d'inspiration divine. Selon elle, la femme était une étoile qui serait venue sur terre pour donner lumière, amour et veiller sur l'homme propulsé du ciel. Mais l'homme dans son orgueil et sa trahison l'empêcha de retourner au ciel une fois sa mission terminée : « L'étoile ne pouvait plus partir. Elle était prisonnière. Elle supplia, elle pleura, l'homme ne voulait rien entendre, il disait : < j'ai besoin de toi pour monter, je ne peux

⁴⁶⁶ CSB : 45.

⁴⁶⁷ Blasphème dans ce cadre fait référence à ce qui est considéré comme sacro-saint par la religion et se constitue de propos insolents tenus contre Dieu, les divinités ou la religion. Osmanu, I. : « Langue et style dans C'est le soleil qui m'a brûlée de Calixthe Beyala », *Hybrid journal literary and cultural studies*, vol. 2, no. 1, 2020, pp. 14-39.

souffrir ton absence>, elle hurlait sa douleur, il s'accrochait à ses mots ». ⁴⁶⁸ Sous la plume de Beyala, l'homme est un être présomptueux et emprisonné par ses désirs ; un être égoïste, incapable d'un raisonnement logique et qui réussit toujours à se déculpabiliser de tous les abus qu'il commet sur la femme. Le comportement qu'affichent les hommes dans ce roman est devenu une norme ; ils ont réussi à construire comme « naturels » les rapports de domination entre les différents sexes. Cette attitude s'est également accompagnée d'une forme d'aliénation par laquelle les victimes de ces persécutions ne se pensent pas comme telles, au contraire elles intériorisent les justifications de leur propre situation sociale. Lorsque le « titulaire » de Betty la violente physiquement ainsi qu'Ateba qui essaye de protéger sa mère contre les coups de poings, Betty réussit à le déculpabiliser et pense que c'est de sa faute si une telle situation a eu lieu :

Elle [Ateba] est allongée dans le lit de sa mère, sa tête sur ses genoux. Betty lui caresse les cheveux, elle se lamente, elle dit que c'est sa faute, qu'elle a fauté, que Dieu voit qu'elle a fauté puisque sa faute rejailie sur sa fille, elle dit qu'elle ira à confesse demain. Ateba n'écoute plus les mots, elle entend les intonations, elle sait déjà que c'est l'homme que Betty priera. ⁴⁶⁹

Cette aliénation dont souffre Betty peut-elle être une pression morale dont parle Xavier Crettiez dans son ouvrage *Les formes de la violence ?* Selon ce dernier, « Sous ses aspects les plus pervers, la violence ne se contente pas d'engendrer la souffrance sensible, mais peut également être traduite sous forme de pression morale qui fait sombrer les victimes dans la peur et l'angoisse ». ⁴⁷⁰ Le titre *C'est le soleil qui m'a brûlée* à cet égard constitue le premier élément intéressant qui oriente d'emblée notre lecture et devient une métaphore des souffrances de la femme. L'homme qui l'oblige à se prostituer ou à toute autre servitude est représenté par le « soleil » et « brûlée » devient synonyme d'enlaidie, assujettie. Alors, ce titre signifierait tout simplement que c'est l'homme qui exploite et enlaidit la femme. Autrement dit, cette dernière serait complète et parfaite en elle-même, mais c'est la violence de l'homme qui la corrompt et l'aliène. Ndongo Kamdem Alphonse soutient justement à propos des titres des ouvrages que : « le titre est la (première) porte qui ouvre sur l'univers de la fiction où s'aventure le lecteur, et c'est à cette porte qu'il trouvera < les clés > de la lecture du texte ». ⁴⁷¹

⁴⁶⁸ CSB : 146.

⁴⁶⁹ CSB : 112.

⁴⁷⁰ Crettiez X. : *Les formes de la violence*, Paris : La Découverte, 2008 : 3.

⁴⁷¹ Ndongo K. A. : « C'est le soleil qui m'a brûlée de Calixthe Beyala: un titre à la recherche d'un Récit », *International Journal of Humanities and Cultural Studies (IJHCS)*, vol.1, no. 3, 2014, pp. 24-37.

Il ressort de cette analyse brève que la femme se prostitue parce qu'elle y est contrainte ; du manque d'emploi aux occupations vulnérables et salaires médiocres en passant par la violence et la pauvreté sont autant de discriminations et d'atrocités qu'elle subit. Incapable de répondre correctement à ses besoins les plus élémentaires, elle se met sous la dépendance de l'homme qui en profite pour mieux la soumettre et la dominer. La pauvreté devient dans ce cas une « injustice institutionnalisée »⁴⁷² comme le dit Adolphe Vander Perre. Ce dernier argumente par ailleurs que les rapports de genre à l'origine de la persécution se traduisent toujours par une dépendance économique et pour ce fait, la pauvreté ne peut être définie que comme une situation qui détruit les peuples, les familles et les individus.⁴⁷³ Suivant cette logique, toute femme démunie et qui se met sous la tutelle d'un homme a de fortes chances de devenir asservie et aliénée, car l'homme profite le plus souvent de cette dépendance pour devenir un tyran ou un persécuteur. La misère, les abus, et le traumatisme deviennent le lot quotidien des femmes, bien qu'elles soient obéissantes aux désirs et besoins de ce dernier. C'est ainsi que l'écriture de Beyala s'exerce à démontrer cet état d'assujettissement de la femme. Elle fait recours à une syntaxe typique pour décrire le corps dans ses états de peine, de souffrance mais aussi de jouissance, de joie, de plaisir, et brise tout tabou concernant le corps et la sexualité. Elle utilise un registre vulgaire pour parler sans honte du corps de la femme et le décrit dans sa réalité, sans rien cacher. C'est pourquoi avec ses écrits, le corps de la femme devient le symbole d'une violence physique, des combats entre les sexes, bref de la « saleté sociale ».⁴⁷⁴ Cazenave commente à ce propos que chez Beyala, « la libération du corps va de pair avec l'affranchissement du texte, ce qui signifie à la fois subversion des codes littéraires habituels et élaboration d'un nouveau discours romanesque ».⁴⁷⁵ Ajoutons que cet affranchissement du corps se passe par la violence que nous verrons au fur et à mesure que nous progresserons. Ainsi, nous pouvons affirmer que *C'est le soleil qui m'a brûlée* s'accorde avec l'idée centrale de *Writing madness: Borderlines of the body in African literature*, de Flora Veit-Wild selon laquelle l'esprit troublé parle à travers le corps et transforme ainsi le corps en texte.⁴⁷⁶

⁴⁷² Vander-Perre, Adolphe. « La conférence de Puebla », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 101, no. 2, 1979, pp. 196-208.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Kaiju, H. : « Défaire la femme africaine : Intersectionnalité performative dans les œuvres semi-autobiographiques de Calixthe Beyala et de Ken Bugul », Finlande, Université de Turku, Faculté des lettres institut des sciences du langage et de la traductologie, 2018 : 143.

⁴⁷⁵ Cazenave, O. : *Ibid*, 64.

⁴⁷⁶ Veit-Wild, F. : *Ibid*, 131.

À travers la vision de la narratrice qui se présente à la première personne du singulier « je, moi », l’auteure nous donne les détails au sujet de la prostitution comme l’un des moyens de subsistance et l’un des facteurs non négligeables de l’aliénation de la femme. Ce faisant, la prostitution devient un art que Betty entoure avec précaution, car elle est combinée aux exigences esthétiques. Elle attache donc une grande importance à son apparence physique que seuls les produits cosmétiques savent imposer : « Ateba lui [Betty] frotte le dos. Elle enlève les morceaux de peau morte qui font comme le chewing-gum dans sa main. Une autre peau apparaît, neuve, d’un rouge jaunâtre, comme celle d’un nouveau-né. Ateba la caresse longuement. Elle dit : <tu es belle, Mâ, tu as bruni.> »⁴⁷⁷ Ce culte du corps de par son entretien y compris son éclaircissement se présente comme le seul moyen pour satisfaire ses besoins à travers l’homme qui devient une source de revenus contre les services rendus. Alors que Betty choisit la voie de la prostitution comme un moyen d’échapper à la misère ambiante du QG, un autre personnage féminin, Ekassi, y est poussée afin de sortir l’homme qu’elle aime de prison.

Ekassi est décrite comme une femme physiquement attirante que tous les hommes convoient et dont certaines femmes sont jalouses tandis que d’autres ont un désir inavoué de s’identifier à elle. En tant que prostituée « chipeuse d’hommes »,⁴⁷⁸ qui brise les foyers, elle s’offre aux hommes tout en empêchant tout contrôle psychologique ou toute possession de son corps par ces derniers. Bien loin de le faire pour subvenir à ses besoins comme le fait Betty, Ekassi, au mépris de sa dignité, le fait dans le but d’obtenir une certaine liberté et indépendance vis-à-vis de l’homme. Rappelons qu’avant sa descente dans la prostitution, Ekassi menait une relation saine avec Gala, son compagnon. Bien que ce dernier soit un voleur, elle était heureuse auprès de lui. Suite à son arrestation, elle se trouve contrainte de se prostituer pour lui ; d’offrir son corps aux gardiens de prison afin de pouvoir lui rendre visite et également de négocier pour sa libération. Mais après sa sortie de prison, ce dernier la quitte par jalousie. Cette rupture est considérée par Ekassi comme une grande trahison dont elle ne se remettra jamais. Elle constitue également la raison pour laquelle Ekassi sombre dans la prostitution, métier qu’elle pratiquera jusqu’à sa mort. Ekassi s’est sacrifiée pour son amant, mais son dévouement ne lui a rapporté que mépris et abandon. Bien qu’elle soit « la prostituée qui a chuté, victime de son grand cœur »⁴⁷⁹ comme nous la décrit Cazenave, pour son amant, elle a failli dans son rôle de femme. À travers sa façon de présenter la prostitution et le corps de la femme, Beyala rompt

⁴⁷⁷ CSB : 68.

⁴⁷⁸ CSB : 38.

⁴⁷⁹ Cazenave O. : *Ibid*, 88.

avec les règles sociales, « elle ne respecte pas la loi du silence : elle écrit aussi ce qu'il ne faut pas dire ». ⁴⁸⁰ Dans ce but, elle fait usage des descriptions explicites accompagnées des mots du jargon et des jurons, non pas dans le but de choquer, mais pour illustrer l'oppression des femmes. Toutefois, tel n'est pas le point de vue de toutes les critiques, certains comme Ambroise Kom se réfèrent toujours au langage de Beyala comme « grossier » ou « excessif ». ⁴⁸¹

Ainsi, nous notons qu'à travers la prostitution la femme semble être fermée dans un cercle vicieux dans ses rapports avec l'homme et avec la société qui y trouve son compte. Leur résignation ne découle donc pas d'un choix délibéré mais des contraintes et pressions sociales. Ne s'adressant pas seulement aux femmes mais à toute la société, Beyala décrit comment l'influence du système patriarcal est très ancrée dans l'esprit des personnages féminins. Elles obéissent aux préceptes qui leur sont assignés sans aucune contestation, à l'exception de l'audacieuse Ateba qui fouille, questionne et soupçonne tout ce qui marque la présence ou la domination de l'homme. Le QG est un monde chaotique où l'homme s'est octroyé le pouvoir d'engendrer la peur et l'horreur, où la violence est devenue synonyme d'un sentiment de malaise et d'un effondrement social et individuel : « *Ici, il y a le creux, il y a le vide, il y a le drame. Il est extérieur à nous, il court vers des dimensions qui nous échappent. Il est comme le souffle de la mort* ». ⁴⁸² Ces lignes, écrites en italique dans le roman et séparées du texte suivant par des guillemets, attestent bien du vide qui domine la femme et de l'ambiance du malaise général dans ce roman.

Ainsi, la vie quotidienne dans ce quartier est rythmée par un vide total, un rien qu'Irène, meilleure amie et confidente d'Ateba, veut combler de quelque manière que ce soit. Bien qu'intellectuelle, elle reste profondément influencée par certaines idées inculquées aux femmes selon lesquelles la femme n'a de valeur que si elle est auprès d'un homme. Dans sa quête d'identité, elle s'offre donc aux désirs des hommes, loue son corps au plus offrant. Sa pratique prostitutionnelle est ce que Louis Roger Kemayou, dans l'un de ses articles consacrés à la prostitution dans la ville de Douala au Cameroun, appelle « prostitution de luxe ». ⁴⁸³ La

⁴⁸⁰ Borgomano, M. : *Ibid*, 74.

⁴⁸¹ Kom, A. : « L'univers zombifié de Calixthe Beyala », *Notre librairie*, no. 125, 1996 : 69.

⁴⁸² *CSB* : 5.

⁴⁸³ Prostitution dans laquelle la prostituée se situe en haut de l'échelle des coûts de ses prestations et n'est ni économiquement ni intellectuellement pauvre. Kemayou, L.R. ; Tadjuidje, F. G. et Madiba, M.S. : « Pratique de la prostitution : regards croisés entre régulation socioéconomique et rejet des normes » *Pensée plurielle*, n° 27, 2011 : 97.

prostitution devient alors une crise collective qui marque profondément la société du QG et fait de la femme sa victime. Irène reste donc largement influencée par des idées phalocrates, contrairement à Ateba qui est éveillée et avertie et s'est mise à la quête d'une nouvelle identité de la femme. L'épanouissement d'Irène passe par la présence de l'homme qui ferait d'elle un être complet. Cette vision opposée entre les deux jeunes filles ainsi que la présentation des personnages à la fois socialement et économiquement marginalisés par plusieurs tabous culturels chez Beyala ont été qualifiées par Mortimer d'« unique ».⁴⁸⁴ Le chaos et la dislocation sociale qui règnent ici ne peuvent conduire qu'à un avenir ténébreux, non seulement de l'enfant africain mais aussi de l'institution familiale, ce que Beyala déplore. Le refus d'Irène de porter un enfant et les encouragements d'Ateba pour un avortement sont symboliques de l'imminence de la mort de l'institution familiale. Ainsi, la pratique de la prostitution a-t-elle amplifié la déstabilisation des jeunes et les a-t-elle rendus psychologiquement plus vulnérables, les femmes sont devenues des êtres circonscrits à leur valeur sexuelle et réduites à celle d'objet, de marchandise. Dans cette nouvelle économie postcoloniale où l'argent domine, la prostitution s'est transformée en une chaîne de continuité que la tante d'Ateba encourage. Pourtant, cette jeune fille est consciente que cette pratique est plutôt une chaîne qui emprisonne.

Que ce soit Irène, Betty ou Ekassi, elles sont incapables de s'affranchir de cette pratique et se laissent aller au gré de leurs « clients ». Betty abandonne sa fille pour suivre un homme pendant qu'Ekassi et Irène y trouvent la mort. Parlant de cet emprisonnement de la femme à travers la prostitution, Colette Guillaumin affirme qu'il s'agit de l'appropriation la plus concrète de la femme, la réduction de la femme à l'état d'objet matériel.⁴⁸⁵ En effet, selon ses analyses, à travers la prostitution, les femmes sont réduites en des objets interchangeable sans autre attribut que leur féminité, dont la caractéristique principale est d'être au service des hommes. Il s'agit ici d'un « degré absolu de l'appropriation, celui où l'objet est non seulement pris en main, mais aussi, il est l'équivalent de n'importe quel autre objet ».⁴⁸⁶ En d'autres termes, Betty, Irène et Ekassi se mettent au service de l'homme qui en retour ne leur apporte que mépris et dépréciation. Elles ne sont considérées que comme des objets de plaisir qui n'ont aucune place importante dans cette société. Leur identité est réduite à leur sexualité. Pires encore, elles oublient leur valeur et leurs droits pour vivre désormais dans l'ombre de l'homme, dans

⁴⁸⁴ Mortimer, M. : *Ibid*, 467.

⁴⁸⁵ Guillaumin, C. : « Pratique du pouvoir et idée de nature - L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, vol. 13, no. 3, 1978, pp. 5-28.

⁴⁸⁶ *Ibid*, 7.

l'ombre de leur « vrai moi » et acceptent ce sort. Elles se taisent, s'agenouillent devant l'homme et se plient à ses caprices. Pour expliquer cette domination et exploitation de la femme, Colette Guillaumin affirme :

Lorsqu'un bébé mâle naît, il naît futur sujet, qui aura à vendre lui-même sa force de travail mais pas sa propre matérialité, sa propre individualité. De plus, propriétaire de lui-même, il pourra également acquérir l'individualité matérielle d'une femelle. Et de surcroît il disposera également de la force de travail de la même, dont il usera de la manière qui lui conviendra, y compris en démontrant qu'il ne l'utilise pas.⁴⁸⁷

Il s'agit donc d'un système qui place l'homme au-dessus de la femme, le favorise tout en assujettissant cette dernière jusqu'à la perte de son identité. Dès lors, être femme n'est plus seulement un trait physique mais un qualificatif, une différence, un « fabriqué » auquel la société l'impose de se tenir. Cette même société accorde, au contraire, aux hommes des avantages extrêmement généreux et c'est à juste titre que le philosophe John Stuart Mill insiste sur le fait que l'inégalité des sexes est une croyance fortement enracinée et soutenue par un système préétabli et non une vérité établie par la raison. Il argumente qu'étant donné que « la subordination de la femme est une coutume universelle depuis l'apparition de la société humaine, toute dérogation à cette coutume paraît contre nature ».⁴⁸⁸ En d'autres termes, l'enracinement de ce mécanisme est si profond qu'il est très difficile ou même impossible de faire renoncer un homme à l'idée de la prétendue infériorité féminine.

La narratrice de *Beyala* condamne non seulement l'homme qui est en partie responsable de la condition de la femme, mais aussi les gouvernements et les sociétés phalocrates qui quant à la femme laissent passer toute sorte de décadence et d'injustice. Comprenant que la responsabilité d'améliorer le niveau de vie des femmes dépend en grande partie de leurs capacités à transgresser les lois tacites de la société et d'agir, *Beyala* remet en question les impressions stéréotypées de longue date selon lesquelles les femmes sont faibles et inférieures aux hommes. À travers la pratique de la prostitution, elle confère au corps de la femme les marques physiques de sa souffrance. Elle l'invite à se le réapproprier et à le découvrir, car ce corps lui a été nié et méprisé depuis si longtemps et est devenu uniquement un objet que l'on exploite. Aussi la prostitution devient-elle sous la plume de *Beyala* un outil de mise à nu des relations de pouvoirs

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 6.

⁴⁸⁸ Mill, J. S. : *Ibid.*, 4.

que les hommes exercent sur la femme, un pouvoir qui a fini par la « brûler » comme elle énonce déjà dès les premières pages de ce roman : « je suis noire et pourtant belle. Ne prenez pas garde à mon teint, c'est le soleil qui m'a brûlée. Les fils de ma mère se sont emportés contre moi ». ⁴⁸⁹ Se basant sur la théorie de Fanon, Alphonse Dongo Kamdem soutient qu'il s'agit ici d'un complexe d'infériorité, car il affirme : « ce péri-texte est la première strophe d'un dialogue amoureux entre deux personnes d'horizons différents : la bien-aimée au teint basané (une Noire), et le bien-aimé, un homme de Jérusalem (donc, un Blanc) » et quelques lignes plus loin il écrit aussi que le « <Je> parlant s'identifie comme noire et implore l'indulgence des filles de Jérusalem sur son teint » ⁴⁹⁰. Néanmoins, nous estimons qu'il s'agit du corps féminin qui cherche à s'identifier, à s'éprouver et à se libérer du pouvoir et de la violence de l'homme.

I.2- Pouvoir, violence et folie de l'homme

Dans *Histoire de la sexualité I- La volonté de savoir*, Foucault définit le pouvoir comme « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, [...] ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ». ⁴⁹¹ Sans chercher à parcourir le vaste domaine des théories sur le pouvoir, cette section est consacrée à repérer les différentes manifestations du pouvoir de l'homme sur la femme hormis la prostitution et à identifier les inégalités de genre, telles qu'elles sont mises en évidence par l'auteure dans ce roman. Comme déjà noté plus haut, Betty fait partie des femmes non éduquées tout comme sa sœur aînée Ada. Toutes les deux manquent d'initiative, d'autonomie et l'épicentre de leur vie se résume à la présence d'un homme à leurs côtés. Elles sont restées enfermées dans les carcans de la tradition qui mettent l'homme au-dessus de toute faute. Ce dernier est le sexe dominant, le centre et elles occupent la périphérie et ne sont que ses secondaires, ses subordonnées et ses inférieures. Elles ont grandi avec la conception selon laquelle la femme devrait être au service total de l'homme et devrait agir conformément à ce que la structure sociale identifie comme féminin. C'est dans cet entendement que la mère d'Ateba se laisse abuser psychologiquement, moralement et physiquement par son amant sans

⁴⁸⁹ CSB : 2e des pages.

⁴⁹⁰ Ndongo K. A. : « C'est le soleil qui m'a brûlée de Calixthe Beyala : un titre à la recherche d'un récit », *International journal of humanities and cultural studies (IJHCS)*, vol.1, no.3, 2014, 04.

⁴⁹¹ Foucault, M. : *Histoire de la sexualité I - La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 2003 [1976] : 121-122.

dire mot. Elle fait preuve d'une absence de décision et de choix de sa vie et dans sa vie. Cette inertie de la part de la femme est exactement ce qu'attendent les hommes dans ce roman. Certains n'hésitent pas à utiliser la violence verbale ou physique pour atteindre leur objectif :

Elle [Ateba] a huit ans. Elle rentre de l'école. Du pont, elle entend déjà des obscénités et sa mère qui pleure. Elle pleure souvent, sa maman, à cause de son « titulaire » qui la bat tous les quinze jours. [...] elle regarde la femme allongée qui se tortille par terre, elle écoute ses cris, elle l'écoute et sent croître en elle le désir de pleurer à peu de frais.⁴⁹²

Harinen qui a mené des recherches sur les œuvres de Beyala estime que chez cette dernière, « la douleur physique – que la narratrice décrit d'habitude de façon méticuleuse – semble faire partie du quotidien de [ses] protagonistes. La rudesse des sentiments et la violence à la fois psychologique et physique paraissent effectivement se concrétiser au niveau du corps radicalisé des protagonistes ».⁴⁹³ Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, cette violence est faite sur la femme, la repoussant vers la marge de la société. Ateba qui est un personnage d'un caractère assez énigmatique dans cet ouvrage est également confrontée à ce type de violence lorsqu'elle fait la connaissance de Jean Zepp, le nouveau locataire de sa tante. Au cours d'un dialogue qui tourne à une confrontation polémique, Jean Zepp fait recours à la violence verbale et traite Ateba de « salope », de « conne », de « complètement folle », et de « sordide ».⁴⁹⁴ Aussi souligne-t-il : « Ce n'est pas par hasard si Dieu a fabriqué [la femme] à partir d'une côte de l'homme ».⁴⁹⁵ Son discours phallogocentrique a pour but d'amener Ateba à se soumettre, à se prosterner devant lui pour s'acquitter de son « devoir originel » et de laisser l'homme, le maître, lui dicter la voie à suivre. Dans ce roman, l'usage de courtes phrases émaillées de signes de ponctuation traduit le plus souvent l'état frustré de la narratrice ainsi que son émotion et son désarroi. L'usage excessif des signes de ponctuation oblige le lecteur à faire de nombreux arrêts inopportuns. Ces syntagmes nominaux donnent des indications sur l'atmosphère qui règne dans ce quartier, sur les relations entre Jean et Ateba. Cette écriture paraît aussi témoigner de la colère que ressent la narratrice. Elle veut verser tout son sentiment de révolte contre l'homme et manie donc sa langue à travers différentes phrases. Ainsi, la violence fictive dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* est soutenue par une autre violence qui se manifeste par la crudité du langage et par une écriture

⁴⁹² CSB : 111.

⁴⁹³ Harinen, K. : *Ibid*, 145.

⁴⁹⁴ CSB : 109.

⁴⁹⁵ CSB : *Ibid*.

fragmentaire. L'auteure n'hésite donc pas à user de la répétition de certains mots ou d'une syntaxe rebelle pour subvertir les règles de l'écriture.

Cette violence, qui est un thème très récurrent dans la littérature africaine correspond peut-être « à la place que la violence occupe dans l'expérience historique des peuples africains »⁴⁹⁶ affirme Mouralis. Il estime que la présence de la violence dans la fiction africaine fonctionnerait comme une stratégie pour témoigner des violences que les Africains ont réellement subies et pour démontrer que cette violence est devenue un phénomène quotidien et alarmant. Néanmoins, avec Beyala, nous pouvons signaler que cette violence prend une autre ampleur et devient plus complexe, car liée au statut de la femme marginalisée dans une société postcoloniale et patriarcale. Cette violence est par conséquent une thématique du supplice « au féminin » que Beyala s'exerce à rendre concret. Si Jean Zepp impose sa supériorité par un discours destiné à rappeler à la femme sa place comme un objet, c'est davantage dans une confrontation physique que se traduit toute sa violence : « Debout devant elle [...] les mains croisées sur la poitrine velue que révèle une chemise déboutonnée, il semble attendre une explication qui ne vient pas ».⁴⁹⁷ Jean Zepp sait bien faire usage de son physique, de son écrasante taille d'un mètre quatre-vingts pour atteindre ses fins. Il est toujours prêt à adopter une attitude de juge suprême, une attitude émaillée d'un mélange d'arrogance et de vanité, de sérieux et d'inanité chaotique pour montrer sa supériorité en tant qu'homme. Zepp comme tous les autres hommes dans ce récit se comportent comme des « Dieu[x] fantasque[s] ! »⁴⁹⁸ Ils détruisent, saccagent, mutilent mais réussissent toujours à se passer très rapidement pour des innocents. Il leur est impossible d'envisager une position différente pour la femme que celle à la marge et c'est dans cette perceptivité que Susan Arndt qualifie cette catégorie d'homme de « désespérément sexiste et généralement profondément immoral ».⁴⁹⁹ Dans la même lancée, Pierrette Herzberger-Fofana indique que : « l'univers dépeint par la romancière frappe par le sentiment d'horreur qui émane du récit où domine la violence. Ateba exprime son dégoût pour l'homme qu'elle n'entrevoit que dans des rapports purement érotiques et brutaux ».⁵⁰⁰ Mais pourtant, le critique camerounais Ambroise Kom estime au contraire qu'en Afrique les femmes ne sont pas aussi soumises que le laisse entendre l'auteure de *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Il affirme à cet effet qu' : « [e]n Afrique, le prétendu pouvoir mâle n'est souvent qu'une mise en

⁴⁹⁶ Mouralis, B. : « Les disparus et les survivants. Notre librairie », *Revue des littératures du sud*, 2002 : 12.

⁴⁹⁷ *CSB* : 34.

⁴⁹⁸ *CSB* : 35

⁴⁹⁹ « Hopelessly sexist and usually deeply immoral » (Arndt, S. 2002: 34 ma traduction.)

⁵⁰⁰ Herzberger-Fofana, P. : *Ibid*, 309.

scène, l'homme n'étant, la plupart du temps, que le porte-parole d'un montage dont la femme est le cerveau ». ⁵⁰¹ Autrement dit, en polarisant la domination sur les femmes africaines et en décrivant les hommes comme des monstres ou des « bêtes sexuelles », Beyala aurait exagéré d'une certaine manière et aurait reproduit les clichés sur l'homme Noir. Pourtant, Hitchcott rejette fortement ces déclarations de Kom et soutient que les intentions de Beyala n'étaient pas inconscientes ou sans agenda et qu'il serait absurde de qualifier l'écriture de Beyala de « schématiquement manichéenne ». ⁵⁰² Les propos de Foucault valide effectivement ce point de vue lorsqu'il affirme que la sexualité est le domaine où les rapports de pouvoir jouent au plus fort entre les sexes. Il décrit par ailleurs la sexualité : « comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir : entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population ». ⁵⁰³

Le privilège absolu dont jouissent les personnages masculins de Beyala s'apparente très fortement à la folie de grandeur telle qu'analysée avec Ken Bugul et aussi à la perte de raison dont parle Niels Rebetez dans son mémoire. ⁵⁰⁴ Il peut aussi être comparé aux relations de force que l'on note dans les travaux de Frantz Fanon ou d'Achille Mbembe en ce qui concerne les rapports entre les colonisés et les colonisateurs. Dans un des commentaires de Jérôme Bosch sur *La nef des fous* de Sébastien Brant portant sur la folie et l'homme opposé à sa sagesse, Jérôme Bosch estime que tout acte de violence est folie et, quel que soit l'aspect que peut revêtir la violence, son origine provient de la folie d'homme. Pour mieux expliquer ses propos, il prend appui sur la religion et estime que :

Elle [la violence] engendre toutes sortes de péchés qui avilissent l'esprit et rapproche inexorablement celui qui propage la violence de la mort. Face à la tentation des biens éphémères et des plaisirs liés à la chair, les infidèles n'hésitent pas à oublier leur salut et à faire usage de la force pour parvenir à leurs misérables objectifs. Ainsi, détournés de Dieu, les acteurs de la violence sont plongés dans une intense frénésie qui les conduit à des comportements immoraux et excessifs. ⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Kom, A. : *Ibid*, 71.

⁵⁰² Hitchcott, N. : *Calixthe Beyala: Performances of migration*, Liverpool: Liverpool University Press, 2006 : 116.

⁵⁰³ Foucault, M. : *Ibid*, 136.

⁵⁰⁴ La folie est une « perte de liberté, d'autonomie, de raison, de l'unité de soi. [C'est] une aliénation intérieure qui suspend l'identité subjective. » Rebetez, N. : *Ibid*, 40.

⁵⁰⁵ Bosch, J. : *L'œuvre complet*, Paris, Flammarion, 2002 : 59.

Autrement dit, l'homme, victime de son comportement instinctuel, s'éloigne de son vrai moi et se laisse conduire par la folie. C'est une virulente critique des hommes ayant perdu toute sagesse et s'adonnant à la violence qui se lit dans ses commentaires. De même, à travers la représentation de la violence et de la folie, cet artiste montre avec beaucoup de véracité que la plus grande absurdité réside dans le fait que l'homme ne cherche pas à se corriger continuellement. Bien que ces commentaires aient été formulés dans le cadre des êtres humains en général, ils peuvent bien s'appliquer aux personnages masculins de *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Que ce soit Jean Zepp, les amants de Betty ou d'Ada, ce sont tous des hommes face à leurs faiblesses, à leurs illusions et surtout des hommes dont les ambitions et les attentes vis-à-vis de la femme sont démesurées et irraisonnables. La folie s'est insinuée en eux et bien au-delà, elle est devenue un rapport subtil que ces derniers entretiennent avec la femme et qui les permet de la dominer émotionnellement, moralement et physiquement.

« J'en veux pour mon argent, dit-il en frottant son sexe sur sa bouche. Prends-le. » Il l'empoigne par les cheveux, il la force, elle résiste la bouche pleine de sa chair. Il se balance, les yeux mi-clos, la nuque ployée en arrière. Il s'enfonce, il veut sentir le sommet de sa gorge. Il va tout au fond avec des petits coups secs, rapides. Il souffle, il râle, elle le reçoit, la nausée dans le ventre.⁵⁰⁶

La violence qui se dénote ici est exprimée par les détails très crus rapportés par la narratrice. Elle ne fait aucun effort pour adoucir les faits. Cette violence porte sur la révélation exacte des faits et traduit un abus de pouvoir de la part de l'homme. Par cette description concrète où les sentiments et la tendresse de ce dernier ne sont pas évoqués, la narratrice nous présente une image négative de l'acte sexuel qui n'est plus qu'un acte de violence où la femme est brutalisée et n'y prend aucun plaisir. Cette violence est d'autant plus palpable dans ce même passage où l'auteure introduit le dialogue pour mieux véhiculer ses idées car comportant les actions, les pensées et les messages des personnages. La contrainte verbale et même physique se dégage alors comme l'un des moyens de coercition employés par les hommes pour soumettre et apeurer les femmes, en même temps que pour exprimer leur droit de propriété sur elles. Beyala attire ainsi notre attention sur les moyens par lesquels les hommes exercent leurs pouvoirs et abus sur la femme. Elle n'a pas peur d'aborder des sujets tels que la violence et les souffrances psychologiques et physiques des femmes. Elle n'a non plus peur ni de choquer ni de subir des

⁵⁰⁶ CSB : 151.

commentaires dépréciatifs et péjoratifs de la gente masculine. Elle justifie sa position dans une interview accordée à Emmanuel Matateyou :

Je choque certains Africains, j'en suis consciente. Mais ceux-là ne m'intéressent pas, car ce sont eux qui ont conduit ce continent au bord du gouffre. Or si je me mets à flatter ces imbéciles d'hier, ces escrocs d'aujourd'hui, que pourrais-je apporter à l'Afrique à partir de ce moment ? Ces gens-là, il faut leur montrer qu'ils ne sont pas le centre du monde et, qu'en confisquant le matériel, ils ne confisquent pas le monde.⁵⁰⁷

Beyala a donc pour intention de dénoncer les rapports de pouvoir que subit la femme depuis des siècles, de lever le voile sur l'égoïsme de l'homme qui est incapable de « définir la femme au-delà du corps sexuel ».⁵⁰⁸ Les contraintes sexuelles, verbales et psychologiques deviennent alors l'un des moyens d'expression de leur pouvoir et de leur droit de propriété sur cette dernière. Colette Guillaumin explique mieux ce rapport de pouvoir en ces termes :

Elle [la violence physique] est d'abord quantitativement non exceptionnelle, et surtout socialement significative d'un rapport : elle est une sanction socialisée du droit que s'arrogent les hommes sur les femmes, tel homme sur telle femme, et également sur toutes les autres femmes « qui ne marchent pas droit ».⁵⁰⁹

Aussi, les hommes que nous présente Beyala agissent sous le coup de leur instinct génésique. Les femmes sont leurs proies coutumières et elles doivent toujours être soumises. « Fais. Prends. Donne. »⁵¹⁰ tels sont les mots d'ordre récurrents auxquels elles sont obligées de se plier sans objection. Ainsi faisant, l'homme oublie son devoir de protecteur de famille dans la folie de son désir et de son pouvoir. Il devient le bourreau de la femme. Dans un commentaire sur l'ouvrage de Jérôme Bosch, *La tentation de saint Antoine*, dans lequel l'auteur tente de prouver que l'homme est folie,⁵¹¹ Foucault nous rappelle que l'homme: « est la folie devenue tentation : tout ce qu'il y a en lui d'impossible, de fantastique, d'inhumain, tout ce qui indique en lui la contre-nature et le fourmillement d'une présence insensée au ras de la terre, tout cela, justement,

⁵⁰⁷ Matateyou, E. : « Calixthe Beyala: entre le terroir et l'exil », *The French Review* , 1996 : 606.

⁵⁰⁸ Gallimore, R.B. : *Ibid*, 87.

⁵⁰⁹ Guillaumin, C. : *Ibid*, 25.

⁵¹⁰ *CSB* : 47.

⁵¹¹ « En face de saint Antoine, s'est assise une de ces figures nées de la folie, de sa solitude, de sa pénitence, de ses privations ; un mince sourire éclaire ce visage sans corps, [...]. Or c'est bien cette silhouette de cauchemar qui est à la fois le sujet et l'objet de la tentation ; c'est elle qui fascine le regard de l'ascète - l'un et l'autre demeurant prisonniers d'une sorte d'interrogation en miroir, qui reste indéfiniment sans réponse. » (Bosch, J. 1502 : 40.)

lui donne son étrange pouvoir ». ⁵¹² Bien que Foucault ait fait ce commentaire dans un contexte général de l'être humain, ces propos peuvent être transposés sur les personnages masculins de Beyala. C'est donc d'un ton ardent et agressif que la représentation des hommes dans cet ouvrage tranche avec celle des femmes. Loin d'être des hommes qui se font remarquer par la force positive de leurs actions, ces derniers se comportent plutôt comme des fous qui ont perdu toute raison et cherchent à démontrer leur pouvoir par des agressions verbales ; ou encore par le recours à l'altercation physique pour obtenir ce qu'ils croient leur revenir de droit et de force. Ainsi, l'assujettissement de la femme serait selon eux une condition naturelle ; une condition qui malheureusement influe négativement sur le caractère de la femme car elle la prive de sa liberté de faire à sa guise. Colette Guillaumin affirme que, pour cette catégorie d'hommes, les femmes n'ont aucun droit ni sur leur corps, ni sur leur époux, et encore moins sur leurs enfants et c'est ainsi qu'ils n'admettent pas que les femmes occupent une place en tant que sujet, ils les repoussent toujours vers la marge et les aliènent en leur laissant aucun espoir de changement. Dans un monologue, la narratrice omnisciente exprime non seulement son désarroi face à cette inégalité des sexes qui a institué l'état de servitude dans lequel se trouvent les femmes, mais aussi l'humanité entière. C'est-à-dire qu'elle considère l'enjeu de la question de la servitude de la femme comme un véritable enjeu moral puisqu'il concerne le genre humain avec ses principes et ses valeurs :

J'attendais, je vieillissais, je m'affaiblissais. J'attendais que vienne à moi tous les enfants d'Afrique, tous les enfants de l'univers. Je voulais qu'ils sachent comment l'homme pleure au lieu de rire, comment il parle au lieu de chanter. Je voulais qu'ils apprennent comment la confusion des valeurs, des notions, des sensations, des souvenirs avait fini par tuer l'histoire jusqu'aux origines. ⁵¹³

Signalons avant d'avancer que dans certains paragraphes, l'auteure utilise la première personne du singulier et dans d'autres, la troisième personne du singulier qui correspondent soit à la narratrice omnisciente soit à Ateba. Dans sa critique de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Marie Chantal Kalisa affirme à propos de ce changement constant entre le « je » et le « elle » que :

Le <je> semble être la voix intérieure qui envahit sans cesse la troisième personne. Le premier [le je] est rebelle et désire constamment dénoncer les hommes pour l'amour des femmes. Si, dans l'imagination

⁵¹² Foucault, M. : *Ibid*, 30.

⁵¹³ *CSB* : 7.

d'Ateba, le <je> écrit et parle aux femmes de l'autonomisation des femmes, le <elle> est à peine capable d'exprimer sa répulsion envers les hommes.⁵¹⁴

Ceci dit, l'on peut bien se demander comment est-on arrivé à ce déséquilibre entre les deux genres ? À travers *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir tente d'élaborer quelques réponses. Selon ses analyses, l'homme est vu sous le terme de « soi » et la femme de l'« autre ». Si le statut des femmes, continue-t-elle, dans les cultures patriarcales est décrit par le concept de « l'autre », c'est parce qu'elles sont définies uniquement par rapport aux hommes, pour qui elles ne sont que des accessoires ; l'inessentiel opposé à l'essentiel. Les hommes sont le « sujet », « l'absolu ».⁵¹⁵ De cette réflexion, elle estime que les différences physiques et de genre entre les hommes et les femmes ne peuvent pas conduire à considérer les hommes comme supérieurs et meilleurs que les femmes. Et pour ce fait, elle propose deux raisons valables qui ne sont pas d'ordre naturel. Elle affirme que l'homme a profité de sa force physique pour engager, au cours des siècles, un déséquilibre « d'ordre naturel » qui tend à lui conférer le privilège d'une liberté quasi-totale, tandis que la femme est à la fois sacralisée et réprimée.⁵¹⁶ La deuxième raison qu'elle nous fournit réside dans l'identification de la complicité des femmes dans leur subordination. À cet effet, elle incrimine autant les femmes en dénonçant leur passivité, leur soumission et leur manque d'ambition⁵¹⁷ tel que nous l'avons vu avec Ekassi, Irène et Betty. Dans le cadre de l'Afrique, Uledi-Kamanga estime que ce déséquilibre serait le résultat des cultures traditionnelles. Il affirme qu'« [i]l n'y a pas de doute que les images misérables des femmes qu'on trouve dans la littérature prennent racine dans les attitudes et les croyances culturelles et traditionnelles ».⁵¹⁸ Force est donc de croire que cette subordination trouve racine dans les valeurs traditionnelles prescrites et imposées par le système patriarcal, une forme d'organisation qui détermine les structures de la société et façonne les comportements des deux sexes. Ce système consiste à priver les femmes de leurs droits et de les accorder à leurs époux qui ne les considèrent que comme de simples instruments leur permettant de satisfaire leurs désirs sans prendre en considération les propres attentes de la femme. Ainsi faisant, l'homme devient supérieur à la femme mise sous son contrôle et sous

⁵¹⁴ « The "I" appears to be the inner voice that incessantly invades the third person. The former is rebellious and constantly desires to speak up against men for the love of women. If, in Ateba's imagination, the "I" writes and talks to women about female empowerment, the "She" is hardly able to voice her revulsion of men. » (Kalisa, M.C. 1997: 68 ma traduction).

⁵¹⁵ de Beauvoir, S. : *Ibid*, 16.

⁵¹⁶ *Ibid*, 610.

⁵¹⁷ *Ibid*.

⁵¹⁸ Uledi-Kamanga, B.J. « Images of women in Malawian oral literature », *Malawi Journal of Social Science*, (thèse de Doctorat), University of Malawi, 2003.

son autorité. Elle fait partie des propriétés de l'homme qui décide comment s'en servir en tout moment et en toute circonstance et, « dans l'état actuel de l'histoire, quoi qu'elle fasse, quoi qu'elle dise, elle aura toujours tort. L'homme c'est lui ». ⁵¹⁹

Ainsi faisant, l'assujettissement de la femme devient comme une condition naturelle pour les hommes dans cet ouvrage ; or, si tel était le cas, si les femmes étaient de nature inférieures à l'homme, il serait inutile de les obliger à accepter cette position. Autrement dit, si les femmes devaient obéir à leur nature, il n'y aurait aucun intérêt à leur imposer certaines interdictions puisque leur nature le ferait directement et plus efficacement. John Stuart Mill épouse notre opinion et argumente que ce n'est pas la condition naturelle de la femme de ne pas être capable de faire certaines choses. Il va plus loin et déclare que l'absence d'originalité dans les œuvres artistiques et intellectuelles des femmes ainsi que leur incapacité à développer pleinement leurs aptitudes sont plutôt dus aux mauvaises conditions dans lesquelles elles vivent. ⁵²⁰ Flora Veit-Wild est du même avis lorsqu'elle affirme que la double soumission du corps et de l'esprit féminin au patriarcat souvent observée s'est aggravée par la notion selon laquelle la femme est naturelle, de la nature et qu'elle a à peine une psyché. ⁵²¹ Ces mauvaises conditions dont parlent ces deux auteurs restent encore présentes dans certaines régions de l'Afrique noire comme nous le montre Beyala. Pour cela, elle va au-delà de juste montrer l'erreur d'une opinion qu'est celle des hommes ; son objectif est de démontrer l'immoralité de ces derniers et leur non-conformité avec les principes moraux à la base de la conduite humaine et de la vie sociale. La logique dans les arguments de Beyala est non négligeable car selon elle, ce sont les hommes, représentants du système patriarcal, avec quelques femmes gardiennes de cette tradition, qui formulent et exécutent les lois qui régissent la société. Il n'est dès lors pas étonnant que la femme soit comme un bouc émissaire, un être inférieur et qu'une posture pathologique de fautive originelle lui soit attribuée. Beyala s'inscrit contre ce déséquilibre basé sur les différences physiologiques qui a été instaurée entre les hommes et les femmes et suit à cet effet les pas de John Stuart Mill qui s'oppose au statut alloué aux femmes en raison de leur sensibilité et de leur intuition, lesquelles, selon certains gardiens de la tradition, sont plus développées que leurs facultés intellectuelles. ⁵²² Pourtant, cette opinion néglige la nécessité d'une interaction saine et symétrique entre les uns et les autres ; les partisans de cette opinion oublient que les individus

⁵¹⁹ *CSB* : 36.

⁵²⁰ Mill, J.S. : *Ibid*, 83.

⁵²¹ Veit-Wild, F. : *Ibid*, 102.

⁵²² *Ibid*, 403.

ont besoin, pour leur propre santé morale, de parfois reconnaître la réciprocité de l'altérité. Autant que nous voyons et qualifions les différents individus d'« autres », nous sommes aussi considérés comme des « autres » par eux. Or le système patriarcal ne reconnaît pas cette réciprocité de l'altérité entre les différents sexes. Les relations entre ces deux genres sont marquées par une différence fondamentale. Ceci explique peut-être le discours que tient l'homme à l'égard de la femme dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* et laisse entendre tout le mépris et la réification de cette dernière. La narratrice explique :

À genoux, le visage levé vers le ciel... la position de la femme fautive depuis la nuit des temps... assise. Accroupie. A genoux... ainsi le veulent la lune, le soleil, les étoiles... A moins... A moins de remonter la mer. Mais la mer n'est plus. L'homme l'a emprisonnée dans sa mémoire, il n'y a plus de mer, la mer est devenue un mythe...⁵²³

Dans ce passage, le lyrisme est particulièrement servi par la musicalité d'abord, mais également par la récurrence du mot « mer » qui renvoie à l'eau : élément mouvant, insaisissable, symbole de la pureté, de la régénérescence, de la vie nouvelle. Cette récurrence du mot « mer » prend une valeur remarquable ici : il renvoie à l'identité originelle de la femme. La narratrice insinuerait donc à la femme l'abandon de son identité actuelle qui est meurtrie et esclave pour se réapproprier de son identité originelle, libre et épanouie. Dans ce contexte particulier, nous pouvons aussi noter que la femme est un être tourmenté et emprisonné dans un univers où seul l'homme détient tous les pouvoirs et la mer devient par conséquent la métaphore filée des relations de subordination qu'entretiennent l'homme et la femme. Certains écrivains comme l'écrivain et historien française Chantal Thomas ont essayé de faire un rapprochement entre la mère et la mer ou entre la mer et l'amour. À ce titre, nous pensons au poème « *Et la mer et l'amour* » de Pierre de Marbeuf ; une réflexion et un monologue mélancolique dans lequel il développe le thème de l'amour malheureux en y associant le thème de la mer (élément concret) et de l'amour (sentiment de l'ordre de l'abstrait).

Notons toutefois que cette relation de subordination est aussi présente dans les relations entre les femmes elles-mêmes. À travers les divers rôles que les femmes occupent dans le système patriarcal, elles contribuent machinalement à maintenir les unes et les autres dans un statut d'aliéné et d'esclave. La tante d'Ateba par exemple la soumet à une éducation rigide dominée par une obsession pour la virginité telle que voulue par la société patriarcale. En outre, elle

⁵²³ CSB : 36.

n'hésite pas à la contraindre au test de l'œuf dont l'ultime but est de vérifier si Ateba a gardé cette virginité ou pas :

Elle demande à Ateba d'enlever sa culotte et de s'accroupir devant elle. Ateba hésite. Elle reçoit une tape sur le dos. Alors elle roule son pagne sur son ventre, s'accroupit les jambes largement écartées. Un excès d'amertume s'empare d'elle et la soumet au rite de l'œuf... Elle cesse de comprendre qu'elle a un corps, que des doigts la fouillent, que le contact de l'œuf est froid, que la vieille est malodorante comme un tas d'ordures. Travail achevé en deux minutes ? en dix heures ? Ateba ne sait plus. Ateba ne veut plus le savoir.⁵²⁴

Les femmes sont dans certains cas des victimes d'autres femmes. Elles renforcent la violence contre d'autres femmes à travers leurs positions de gardiennes de traditions. Certaines cérémonies traditionnelles qui jadis avaient pour objectif de protéger les filles perdent leur rôle originel et deviennent des sources d'aliénation. Les points de suspension et les points d'interrogation dans les deux passages ci-haut marquent bien le désarroi de la narratrice qui interpelle et attire l'attention du lecteur. Idegu corrobore avec cette opinion et fait savoir qu'ironiquement, il y a des cas où les femmes elles-mêmes constituent leurs propres problèmes, car elles sont à la fois victimes d'elles-mêmes et victimes d'hommes.⁵²⁵ La tante d'Ateba se substitue au père et directement se conforme aux contraintes phallogocentriques en exigeant que sa nièce fasse le test de l'œuf. Il devient aisé ici de remarquer comment les relations tante-nièce sont autant dégradées que les rapports des dominants et des dominés que l'on rencontre entre les hommes et les femmes dans la société patriarcale.

Ateba et sa tante vivent ensemble depuis plus d'une dizaine d'années sans vraiment se connaître : « Ada ne l'a jamais vraiment regardée, elle ne la connaît pas, elles ne se connaissent pas, elles vivent côte à côte depuis des années sans se voir, sans se connaître, elles mourront sans s'être réellement vues [...] Jamais, elle ne lui a dit : < je voudrais te parler de toi, je voudrais que tu me parles de moi > ». ⁵²⁶ Cette typologie de relations conflictuelles entre tante et nièce nous fait penser aux rapports entre Ken et sa mère tel qu'étudiés dans le chapitre II ou comme nous allons le voir dans *Crépuscule du tourment* de Léonora Miano. Pour Ateba et peut-être pour la majorité des jeunes filles qui se trouvent dans cette situation, les mères sont

⁵²⁴ CSB : 69.

⁵²⁵ Idegu, E. U. : *Feminist aesthetics and dramaturgy of Irene Salami-Agunloye Kaduna*, T.W Press & Publishers, 2009.

⁵²⁶ CSB : 23.

des symboles de la tradition qu'elles tentent d'imposer sur leur progéniture sans aucune altération. Ceci est aussi bien évident lorsque Ada affirme dès les premières pages de *C'est le soleil qui m'a brûlée* que : « [j]'ai réussi à lui programmer la même destinée que moi, que ma mère, qu'avant elle la mère de ma mère. La chaîne n'est pas rompue, la chaîne n'a jamais été rompue ». ⁵²⁷

Bien que D'Almeida et plus tard Cazenave aient toutes les deux remarqué que les protagonistes de Beyala ne font pas exception à la règle de désobéissance aux tabous de la société, nous estimons néanmoins qu'Ateba soit le seul personnage dans ce roman à se rebeller. Ateba est une jeune fille d'un caractère assez énigmatique comme déjà dit, déchirée entre plusieurs sentiments contradictoires dont le premier, un peu évasif et sans détermination, est à peine capable d'exprimer sa répulsion envers les hommes, le second est rebelle, plein de haine contre l'homme :

Ateba ne répond pas. Elle ne le regarde pas. Comment supporter cette présence prosaïque et illusoire ? Comment échapper à cet afflux de mots insignifiants ? Sentant la nécessité d'être ailleurs, de s'abstraire du perpétuel assaut verbal, elle baisse la tête, l'expression figée dans un calme et désespérante douleur comme ces lépreux du QG qui répugnent à vous montrer leur détresse. ⁵²⁸

Dans ce silence porteur des cris de douleur, Ateba désire dénoncer les hommes et rompre la misérable chaîne de violence qui, dans ce quartier du QG, se transmet de mère à fille. Car elle garde l'espoir que les rôles se renverseront un jour : « Quant aux femmes, Ateba sait qu'un jour le pays leur appartiendra ». ⁵²⁹ De ce fait, elle refuse désormais de se définir par le système patriarcal et se met à la recherche d'une nouvelle identité de la femme. Sa prise de position définitive sera faite après les événements tragiques qui frappent son amie Irène qui décède des suites d'un avortement et vont amener Ateba à commettre un ultime acte de violence : assassiner l'homme. Par contre, cet ultime acte résulte, selon Kalisa, du conflit entre les deux voix principales, le « je » et le « elle » amplifié par les événements tragiques ci-cités. Par cet acte, Ateba refuse alors de passer sa vie à genoux comme l'ont fait son amie et sa mère et une nouvelle quête identitaire commence. Une lutte qui renverse tout tabou et prend la dimension d'un véritable programme d'action ; communiquer avec les autres femmes, leur faire voir une autre issue que celle de la rue et de la prostitution.

⁵²⁷ CSB : 6.

⁵²⁸ CSB : 120.

⁵²⁹ CSB : 115.

II - Une lutte qui renverse tout tabou

« C'est à nous, femmes, de prendre notre destin en mains pour bouleverser l'ordre établi à notre détriment et de ne point le subir. Nous devons user comme les hommes de cette arme, pacifique certes, mais sûre, qu'est l'écriture ». ⁵³⁰ Telle était l'exhortation de Mariama Bâ aux écrivaines africaines à changer l'état des choses en Afrique suite à un inventaire des maux dont sont victimes les femmes africaines comme elle le décrit dans son article. En utilisant l'écriture comme une arme pacifique, Mariama Bâ a essayé de réaliser ce qu'elle prêchait. Ken Bugul a suivi dans cette même lignée avec *Riwan ou le chemin de sable* et est parvenue à rapprocher les hommes des femmes par les sentiments, et à faire comprendre à l'homme la légitimité des revendications des femmes pour la liberté. Beyala quant à elle adopte une approche très particulière. Sa narratrice propose trois règles à suivre.

REGLE No. 1 RETROUVER LA FEMME.

REGLE No. 2 RETROUVER LA FEMME.

REGLE No. 3 RETROUVER LA FEMME ET ANÉANTIR LE CHAOS. ⁵³¹

L'usage des lettres majuscules et de la répétition dans le passage ci-dessus met à priori l'accent sur l'importance de l'énoncé et rompt avec l'homogénéité des pages et le reste du texte écrit en lettres minuscules. Il s'agit du combat que la femme doit mener pour retrouver son identité et anéantir le chaos dans lequel elle se trouve. En plus, son identité culturelle doit être basée sur la conception de la personne humaine en tant qu'individu centré, unifié, libre et doté des capacités de la raison que Stuart Hall nomme « Enlightenment subject ». ⁵³²

II.1 – « RETROUVER LA FEMME »

Après avoir fait un répertoire de l'exploitation de la femme par l'homme, Ateba estime que la femme doit se « retrouver » avant d'être capable « d'anéantir le chaos ». La question qui peut être posée ici est celle de savoir ce qu'elle veut dire par « retrouver la femme ». En nous référant

⁵³⁰ Mariama Bâ, « La fonction politique des littératures africaines écrites », *Écriture africaine dans le monde*, vol. 2011, no 3, 1981, pp. 395-407.

⁵³¹ CSB : 88.

⁵³² Hall; S., Held, D. et McGrew, A. : « The question of cultural identity », *Modernity and its futures*, Cambridge: Polity press in association with the open University, 1992 : 597.

au *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir, il a été noté ci-dessus que durant des siècles, l'homme s'est servi de la nature de la femme telle qu'il la concevait et l'imposait pour la reléguer au second plan et l'asservir. Au-delà de ceci, la majorité d'entre eux n'est pas prête à aider la femme dans son combat pour la justice et ne pourra pas, par conséquent, facilement renoncer à leurs privilèges en sa faveur. Il revient donc à la femme de démontrer qu'elle est l'autre moitié de la population, de montrer la contradiction de l'opinion selon laquelle l'existence de sa nature féminine nécessite de l'orienter et de l'assigner certaines fonctions, de lui dicter certaines obligations qu'elle se doit de maintenir vis-à-vis de l'homme. La femme doit également prouver que « la nature » sur laquelle se base l'homme pour la marginaliser n'est, en réalité, que l'ensemble des traits de caractère dus à l'éducation et aux conditions économiques et sociales dans lesquelles elles sont placées.⁵³³ Ceci fut d'ailleurs l'objet de vifs débats au sein de la deuxième vague du féminisme en Europe, comme noté dans le premier chapitre de cette recherche.

Pour revenir à Ateba, notons qu'elle rêve de reconstruire le monde à sa façon, un monde édifié sous un climat plus clément. Elle aimerait être à l'origine d'une transformation des attitudes, dans l'esprit et le cœur des gens, dans un monde où les « barrages de raisonnements que l'homme s'est édifiés étaient pures illusions ».⁵³⁴ Ce personnage croit fermement qu'une transformation des attitudes reste la base des changements dans les structures économiques, sociales, culturelles qui pourront se répercuter sur les lois et les politiques publiques. Remonter l'histoire, faire des comptes et remettre/mettre de l'ordre afin de changer la réalité autour d'elle et de démolir les superstitions qui depuis des siècles tiennent la femme pour une créature inférieure reste un objectif qu'elle compte accomplir. De ce fait, retrouver la femme commence avec une écriture qui rompt avec le récit traditionnel. Chez Beyala, la quête identitaire de la femme s'exprime souvent par un discours fragmenté pour illustrer l'égarement des personnages :

Derrière Ada, ses pas raccourcissent. Arrêter le temps. Remonter la vie. Changer son tableau. Sur leur passage la foule se fend, les coudes se touchent, les têtes se tournent. Grimpent les rumeurs. « La garce ! Faire ça à une telle mère ! » La garce en question divague. Son cœur déraile... Ses tympons sifflent... Ses sens dérapent. De peur. Celle apprise, faite de morts-vivants, d'esprits et d'horribles aventures. Et « si durant la nuit un esprit m'a emprunté mon corps... »⁵³⁵

⁵³³ Mill, J. S. : *Ibid*, 4.

⁵³⁴ *CSB* : 84.

⁵³⁵ *CSB* : 67.

Ces lignes composées de phrases courtes, des points de suspension ainsi que d'un monologue ont pour rôle de dépeindre l'ambiance du malaise général et du vide qui domine le personnage et ses hésitations quant à son identité. En plus, cette fragmentation de l'écriture et du récit, l'usage excessif de la ponctuation, représentent un changement de la syntaxe que Gallimore nomme « autonomie syntaxique ».⁵³⁶ Une désintégration qui selon Muhammad peut se lire métaphoriquement comme un « acte subversif ».⁵³⁷ C'est en fait une volonté manifeste de rébellion de la part de l'auteure et une insoumission aux règles préétablies, une liberté qu'elle s'accorde afin de manipuler la langue française à sa guise pour transmettre ses pensées. Ylva Lindberg quant à elle affirme que Beyala excelle dans le genre d'écriture, où la poésie et la prose se confondent, et où la tradition de la narration orale rencontre le roman scénarisé.⁵³⁸ En effet, l'auteure adopte un style d'écriture inclusive qui prend en compte la façon dont les histoires et les contes étaient transmis avant l'écriture. Quant à Gabrielle Frémont, elle qualifie l'écriture de Beyala de « l'effet-femme ». Ayant effectué quelques recherches sur l'expression de la femme, elle note : « Qu'une femme, ça ne parle pas comme un homme, que ça ne parle pas <pareil> paraît l'évidence même : voix, intonation, hésitation, silences, ruptures, lorsqu'il s'agit du discours oral ; fluctuation, approximation, fluidité, ponctuation en manque ou en trop, quand il s'agit de l'écriture ».⁵³⁹ En d'autres termes, le style de langage de Beyala énonce les caractéristiques d'une femme blessée, marginalisée et peut-être déprimée qui donne lieu à des revendications violentes.

Ceci dit, notons par exemple comment l'entourage d'Ateba ne la comprend pas et n'a, en aucun cas, fourni des efforts pour la comprendre réellement. Sa tante ne l'a jamais vraiment regardée, les deux vivent sous un même toit mais ne se connaissent pas. Quant aux hommes, ils ne voient pas au-delà de son physique : « <Tu es belle. Encore plus belle que lorsque je t'ai quittée hier soir. Quelle classe ! Te voir ainsi m'incite à précipiter les choses entre nous [...] Ne dis rien... laisse-moi rêver.> Il lui prend la main. »⁵⁴⁰ Ateba doit donc apprendre à se voir et à se comprendre par elle-même, elle doit « retrouver la vue [et] retrouver la voix. »⁵⁴¹ C'est une

⁵³⁶ Gallimore, R.B. : *Ibid*, 153.

⁵³⁷ Muhammad, A. : « Calixthe Beyala : une écriture de chair et de sang », *Akofena*, n° 001, (thèse de Doctorat), Université Blaise Pascal : Clermont-Ferrand2, 2002 : 283.

⁵³⁸ Ylva Lindberg, Y. :

« Female force and mundane men: Calixthe Beyala's writing of identity from the "third space" and in *C'est le soleil qui m'a brûlée* ». *Gender discourse and the construction of identity*, vol. 2, no. 45, 2016, pp. 101-132.

⁵³⁹ Frémont, G. « Casse-texte », *Études littéraires*, n° 12, 1979 : 324.

⁵⁴⁰ *CSB* : 57-58.

⁵⁴¹ *CSB* : 70.

quête identitaire pour se construire un nouveau « moi » qui va de pair avec des missives qu'elle envoie à des femmes fictives. En effet, l'auteure fait écrire à Ateba des lettres aux femmes pour rompre avec le rôle oppressif que la société leur a assigné :

J'imagine ta nuit quand cesse à tes yeux l'agitation triviale et qu'à ton visage transparait la limpidité de tes eaux. Tu m'as appris la passion, la joie de vivre. Sans toi, je serais l'ombre d'une vie qui s'excuse de vivre. Quelquefois, je t'ai reproché ton désir de l'homme. Aujourd'hui, je cours vers lui avec la flamme de tes yeux et j'apprends ainsi qu'à son contact mon amour pour toi se fait plus serein. « Femme, je t'aime. »⁵⁴²

Ainsi, ce discours ne se limite pas à une seule femme, car le personnage principal s'adresse aussi à d'autres femmes par une écriture qui prend la forme de déclarations d'amour sous forme de poésie. Ce qui explique pourquoi, lorsque Ateba marque sur un bout de papier les trois règles pour libérer la femme en lettres capitales, commence sa révolution. L'écriture devient ainsi routinière dans ce roman, par l'invocation constante de la femme et des harangues sur la force féminine tirée de la nature, en particulier des étoiles brillantes. À travers le passage ci-dessus, nous notons aussi que communiquer à ces dernières permet non seulement au personnage de se libérer mentalement, mais aussi de témoigner de sa solidarité envers elles et mettre en avant une interdépendance des femmes dans cette quête identitaire. Cette relation d'amitié et de pacte qu'Ateba crée entre elle et les autres femmes nous renvoient directement au : *Matins de couvre-feu*⁵⁴³, un ouvrage de Tanella Boni dans lequel elle présente l'amitié comme un moyen pour les femmes de s'en sortir et de résister malgré les circonstances dans lesquelles elles se trouvent.

« Retrouver la femme » devient un processus qui doit s'effectuer à travers la quête de « moi » et qui passe par une résistance morale et une solidarité entre toutes les femmes. En se débarrassant de l'image négative et stéréotypée que l'homme lui a donnée à travers le système patriarcal, naît l'affirmation du « moi » chez la femme, une affirmation qui lui permet de devenir maîtresse de son destin. Il n'est dès lors plus étonnant de voir Ateba refuser de suivre la même voie que sa tante et sa mère, mais aussi de rejeter la maternité et surtout le mariage qu'elle considère comme un contrat à travers lequel la femme abandonne tous ses droits au profit des hommes.⁵⁴⁴ Tel est également le point de vue de Stuart Mill qui estime que le contrat de mariage confirme la tyrannie des hommes sur une certaine catégorie d'individus, les femmes,

⁵⁴² CSB : 55-56.

⁵⁴³ Boni, T. : *Matins de couvre-feu*, Paris : Le Serpent à Plumes, 2005.

⁵⁴⁴ CSB : 143.

qui se retrouvent enfermées dans la sphère domestique, ce qui les empêche de s'intéresser à la politique et d'y participer. Ce philosophe ne considère donc pas la servitude, l'inégalité et l'injustice comme des principes sur lesquels devraient être fondées les relations entre les individus de sexe différent et justifie ses prises de positions par une fin morale tout en prenant appui sur le fait que la reconnaissance de l'égalité des sexes rendrait la société meilleure.⁵⁴⁵ Karen Valero Colombia serait du même avis lorsqu'elle estime que mettre fin à la violence contre la femme requiert du savoir-faire. Elle déclare : « Je rêve d'un monde où les femmes sont exemptes de violence domestique [...] Tout le monde est égal. Nous avons les mêmes droits à tous égards ».⁵⁴⁶ C'est dans cette optique qu'Ateba inscrit sur le papier la troisième règle qui est celle de l'anéantissement de tout chaos autour d'elle.

II.2- « RETROUVER LA FEMME ET ANÉANTIR LE CHAOS »

Ainsi donc, Ateba tout comme Stuart Mill estiment que la condition inférieure de la femme relève de l'ordre social plutôt que de l'ordre de la nature et c'est ce qui motive la narratrice de Beyala à toujours apporter son soutien aux femmes. Ceci est d'autant plus vrai que son enfance la prédispose à des attitudes de rebelle : toujours prête à rendre la violence par la violence ou à s'en servir pour rendre justice. Même lorsqu'elle surprend le « titulaire » de sa mère en train de lui donner des coups, son premier réflexe est de lancer frénétiquement son cartable sur la tête de l'homme, le poussant à s'en prendre plutôt à elle :

Elle lance son cartable sur la tête du « titulaire ». Son devoir est de veiller sur sa mère, de toujours veiller sur sa mère. Le « titulaire », lui, on dirait un véritable sanglier, il fonce, il frappe. Ateba ne bouge pas, elle ne pleure plus, il cogne encore plus fort, elle saigne du nez et de la bouche. Il frappe partout, la tête, les côtes, le ventre, elle tombe. Elle n'a pas mal, elle ne crie pas, elle vient de renverser les attributs.⁵⁴⁷

Comment ne pas cerner dans ce geste rebelle d'Ateba l'image d'une libératrice des femmes qui s'illustre par un tempérament de lutteuse qui ne recule jamais devant l'homme et qui n'hésite pas à recourir à une violence déraisonnable pour répondre à celle de l'homme ? Lorsqu'Irène désire ne pas porter jusqu'à terme sa grossesse, c'est toujours Ateba qui est à ses côtés pour lui suggérer des solutions à ce problème : « Ateba la regarde du biais et lui suggère évasivement

⁵⁴⁵ Mill, S. : *Ibid.*

⁵⁴⁶ « I dream of a world where women are free from domestic violence...Everyone is equal. We have the same rights in every way Colombia», (K.V. : addressed by three Millennium Development Goals (MDGs).

⁵⁴⁷ CSB : 111-112.

d'avorter. Après tout qu'importe la vie d'un gosse dans ce pays où tout est constamment à l'état embryonnaire ». ⁵⁴⁸ À travers cet avortement, Ateba voulait qu'Irène redevienne la maîtresse de son corps sur lequel elle pourra désormais jouir de tout droit. Toutefois son décès qui survient des suites de cet avortement montre en effet que, bien que cet avortement soit perçu comme un acte de libération, la femme ne peut déclarer son autosuffisance vis-à-vis de l'homme tout comme l'homme vis-à-vis de la femme, car une race qui ne se reproduit pas est destinée à périr et à disparaître. Ateba aurait compris cela et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle a espoir qu'un jour l'homme pourrait devenir l'ami de la femme.

À travers l'avortement et la mort, Beyala semble placer la violence, ou du moins des mesures extrêmes et radicales, comme le seul mécanisme par lequel les femmes peuvent se libérer de l'oppression. Ces deux actes sont des exemples qui démontrent que la redécouverte de la femme émancipée est liée à la mort du patriarcat, qui est également symbolisée par la mort de l'homme qu'Ateba assassine vers la fin de l'œuvre. Bien qu'Omolegbe Affin Laditan ⁵⁴⁹ ou Caitan Shirley Moutien, ⁵⁵⁰ dans leurs recherches respectives, concluent que Beyala milite pour l'anéantissement complet de l'homme, nous estimons qu'il ne s'agit pas de l'anéantissement de l'homme mais de tout le système patriarcal où de tout autre moyen par lequel se sert l'homme pour dominer la femme, car aussi violents qu'ils soient, l'avortement, l'infanticide et le meurtre sont des armes puissantes que Beyala offre à ses protagonistes. Pierre Fandio semble être du même avis lorsqu'il affirme que : « À notre avis, ceux qui reprochent à [...] Beyala un rejet catégorique de l'homme et une adoption aveugle du féminisme occidental ont une vue tronquée de ses œuvres. Le dessein dans le roman de Beyala [...] sera de libérer définitivement le <deuxième sexe> : <revendiquer la lumière, retrouver la femme et abandonner l'homme> ». ⁵⁵¹ Commentant la violence dans les récits de Beyala, Gallimore affirme que la violence au sens beyalien va au-delà de la violence linguistique et entre dans le domaine du meurtre et de l'infanticide pour arrêter les mariages et la procréation et se réapproprier le corps féminin. Elle soutient par ailleurs que les héroïnes de Beyala se réapproprient leur corps par la violence et établissent une rupture irréversible entre l'opresseur et l'oppressé. ⁵⁵² Nous nous

⁵⁴⁸ CSB : 115.

⁵⁴⁹ Omolegbe, A.L. : *La « prostitution » comme thème de révolte dans la littérature contemporaine en Afrique noire*, Paris : Présence africaine, 2001.

⁵⁵⁰ Moutien, C.S. : « Tradition et modernité dans C'est le soleil qui m'a brûlée (1987), Assèze, l'africaine (1994) et Femme nue, femme noire (2003) de Calixthe Beyala », Pretoria : UNISA, 2016.

⁵⁵¹ Fandio, P. :

« Mariama Bâ et Angèle Rawiri ; une autre vérité de la femme », *Dalhousie French studies*, vol. 30, no.14, 1995, pp. 171-178.

⁵⁵² Gallimore, R. : *Ibid*, 85.

accordons avec Gallimore sur ce point de vue car loin d'être un simple recours à la violence comme moyen de s'imposer comme le font les hommes de ce récit, seule la violence devient l'ultime acte de résistance et de survie dans un monde régi par des dogmes comme celui du QG. Ainsi, l'héroïne de Beyala fuit les codes de conduite prescrits pour les femmes par la société dans laquelle elles vivent ; elle veut rompre avec toutes les structures en place et se réapproprier son identité par rapport au système patriarcal. Ce cheminement vers la liberté est comparable à celui que proposait Frantz Fanon au sujet de la décolonisation. Selon lui, pour être libéré, le colonisé doit avant tout re/devenir un être humain, ce qui nécessite une prise de conscience des structures dépendantes et un effort conscient de rupture. Tel est exactement la procédure que prend Ateba pour se libérer du joug patriarcal. Cette résistance au patriarcat ou ce refus d'entrer dans le monde symbolique où prévalent les lois du père seraient-ils la folie dont parle Valérie Orlando⁵⁵³ ou encore Flora Veit-Wild ?⁵⁵⁴ En effet, Orlando estime que la folie est une violation des normes sociales, une posture déviante, marginale ou contestataire.⁵⁵⁵ Veit-Wild quant à elle définit la folie de la femme comme une résistance, un choix que cette dernière prend pour lutter contre le sexisme culturel.⁵⁵⁶

Ateba choisit de répondre aux normes culturelles qui la considère, elle et toute la gente féminine en général, comme des objets. Elle est à la recherche d'une société où les femmes pourront être solidaires, d'une société où les femmes ne seront pas utilisées comme gardiennes de la tradition contre les autres femmes et où elles existeront non pas pour l'homme mais pour elles-mêmes. C'est dans cette lancée qu'elle dit à son amie Irène : « tu existes parce que la femme existe, enfin tu te continueras ». ⁵⁵⁷ Il s'agit pratiquement du renversement de l'ordre patriarcal et de l'injustice mis sur pied par l'homme. Ateba devient une missionnaire du genre féminin dont le but est de retrouver l'identité de la femme et de rétablir la justice. Écrire constamment aux femmes et faire des discours sur la force féminine tirée de la nature, en particulier les étoiles brillantes, permettent désormais à Ateba d'envisager, sereinement et courageusement, une confrontation avec l'homme et à transcender la marge comme le souligne si bien Ini Uko dans ses recherches portant sur l'émancipation de la femme :

⁵⁵³ Orlando, V. : *Of suffocated hearts and tortured souls: Seeking subjecthood through madness in francophone women's writing of Africa and the Caribbean*, New York, 2003.

⁵⁵⁴ Veit-Wild, F. : *Writing madness: The borderlines of the body in African literary*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁵⁵⁵ Orlando, V. : *Ibid.*

⁵⁵⁶ Veit-Wild, F. : *Ibid*, 105.

⁵⁵⁷ CSB : 143.

Les femmes sont déterminées à briser toute forme d'obstacle sur leur voie de la périphérie où elles sont de simples marionnettes pour le plaisir de l'homme [...] Sans contestation, les femmes africaines ont évolué de la périphérie au centre où elles peuvent désormais prendre leurs propres décisions.⁵⁵⁸

Ce point de vue est aussi soutenu par Stephen Walker qui estime que la tendance de n'importe quel groupe d'un peuple en minorité est de se reconforter l'un vis-à-vis de l'autre et de chercher des solutions à leurs problèmes.⁵⁵⁹ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Beyala met l'accent sur la relation femme-femme comme un moyen de lutte contre leur marginalisation. Pour elle, ces femmes sont des forces dissidentes qui doivent « se tenir prêtes, [afin] de ne pas rater l'arrivée des étoiles ». ⁵⁶⁰ Contrairement à Ken Bugul ou Mariama Bâ qui militent pour un nouvel ordre dans lequel la femme serait aux côtés de l'homme et tous les deux avanceraient dans la complémentarité, Beyala choisit une voie bien différente et tout à fait extraordinaire. Ainsi, au cours d'une discussion sur le rôle de la femme en ce qui concerne l'amour, son héroïne enrage lorsqu'elle entend les propos de Jean qui restent profondément sexistes et d'origine patriarcales. Son silence cède place à son indignation :

Être lucide, d'après toi, c'est quoi ? Faire comme les cathos peut-être ? Tu me frappes, je me couche à tes pieds ? Je devrais sans doute m'excuser d'être femme, dire toujours oui à tes ordres et merci quand tu me frappes. Tu veux que je te dise ? Tu représentes pour moi, femme, tout ce que j'exècre chez l'homme, ce mélange d'arrogance et de vanité absurde, de sérieux et d'inanité chaotique, tout ce que je vomis.⁵⁶¹

Il s'agit ici de l'ultime confrontation entre l'homme et la femme qui tranche avec tous les tabous. En effet, elle se développe jusqu'à atteindre des proportions qui avoisinent les élans de la révolte, de la dénonciation et de la rébellion. Et bien qu'elle soit verbale, elle est violente et tragique. « Retrouver la femme et anéantir le chaos » est une voie qui mène automatiquement à la prise de la parole. La femme est désormais capable de se prononcer sur ce qu'elle pense ne pas être à son avantage et de réclamer sa place. Ceci dit, retrouver la femme est une étape nécessaire pour l'anéantissement du chaos autour d'elle et, par conséquent, l'extermination de la domination de l'homme. Beyala milite plutôt pour une relation femme-femme, une relation qui exclut totalement l'homme du centre, renverse tous les attributs et le relègue à la périphérie.

⁵⁵⁸ « Women are determined to crush every form of obstacle on their way from the margins where they are mere pawns for male pleasures [...] undoubtedly, African women have moved from the margins to the centre where they can make their own decisions. » (Uko, I.I. 2006 : 90 ma traduction).

⁵⁵⁹ Walker, S. : *Ibid*, 2007 : 365.

⁵⁶⁰ CSB : 108.

⁵⁶¹ CSB : 109.

Anéantir le chaos devient à cet effet un impératif qui doit trancher avec toutes les idées patriarcales et traditionnelles. Ateba qualifie cet impératif de « pureté » :

Ateba se déshabille en toute hâte et se lance sous la pluie. Elle tend son corps à l'eau, elle s'offre, elle la prend, [...] elle a l'impression que chaque goutte d'eau l'immacule et la sort du QG et de ses noirceurs d'égout. Elle a l'impression de retrouver la pureté, cette pureté que la coutume prétend garder de haute lutte, en la parfumant de théories et en la souillant d'incohérences.⁵⁶²

Ateba offre son corps à la pluie afin de retrouver sa pureté et sa liberté des coutumes, ne serait-ce que pour un temps limité. Cette scène sous la pluie symbolise en fait la femme africaine souillée par la violence et l'aliénation et assoiffée de se retrouver, de redécouvrir son corps et d'acquérir une nouvelle relation avec elle-même. C'est de cette façon qu'Ateba retrouve sa féminité dans son état pur. La prise de position de Beyala devient dès lors très claire, car selon elle les femmes africaines devraient se rendre compte que les temps ont changé et qu'il est temps pour la société africaine de permettre aux femmes d'assumer le contrôle de leur destinée et de leur corps. Au cours d'une interview publiée dans le *Journal Cameroon Tribune*, elle confirme cette position et affirme que :

Je dis toujours ce qui est quitte à déplaire, mais jamais je ne le dis pour faire du mal. Quand vous m'entendez condamner quelque chose, même dans des termes virulents, c'est toujours dans l'optique d'une amélioration de la condition humaine. Le fais-je bien ou le fais-je mal ? Peu importe – ce qui est invariable et même mes pires adversaires le reconnaissent, c'est ma sincérité et ma profonde conviction.⁵⁶³

La révolte de Beyala ne vise donc pas uniquement l'amélioration de la condition de la femme, mais aussi de la condition humaine en général. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, l'abondance d'images de la pourriture, les détritiques et les odeurs nauséabondes sont des indications détaillées du désastreux état du continent qui s'effondre. Alors, changer les mentalités, démolir le système patriarcal et instaurer de nouvelles valeurs restent la solution idéale tant pour la femme que pour l'humanité entière. Pour cela, la femme doit développer son intellect pour avoir des connaissances et des idées sur sa marginalisation ; cultiver un esprit critique, s'interroger sur son rôle dans la société : « Ateba Léocadie doit faire son devoir, elle doit toujours faire son devoir, elle doit être fidèle à son devoir. Mais c'est quoi encore, son rôle ? Elle l'avait presque

⁵⁶² CSB : 118.

⁵⁶³ Tchakam S. : « Calixthe Beyala en toute franchise », *Journal Cameroon Tribune*, vol. 8, no. 1, 2004, pp. 80-93.

oublié en pensant au rôle des autres. Ça y est, Ateba Léocadie se souvient, elle est une femme ». ⁵⁶⁴ Cette prise de position ferme de la narratrice de Beyala a amené Boniface Mongo-Mboussa à qualifier l'œuvre de Beyala d'audacieux, car, dit-il, ce roman dépeint à l'extrême le mauvais côté de la société pour montrer un monde totalement marginal. ⁵⁶⁵ Il poursuit que le style de Beyala est un style fonctionnel mieux accepté en Occident en raison du caractère provocateur de son écriture car elle semble avoir un but particulier de dénoncer les problèmes de sa société. ⁵⁶⁶ Néanmoins, Beyala se place comme une intellectuelle qui n'est pas prête à compromettre dans sa tentative de mettre fin aux tendances oppressives de l'homme contre la femme. Tout comme elle, son héroïne fait recours à la force des mots pour mener à bien son combat ; et elle va plus loin en faisant usage des mesures apocalyptiques avec le meurtre de l'homme comme noté à la fin de l'ouvrage. C'est dans cette logique que Beyala proclame la supériorité de la femme dans le cadre de la stratégie de lutte pour l'émancipation : « clamons notre supériorité, et peut-être qu'ils [hommes] accepteront de dire que nous sommes leurs égales ». ⁵⁶⁷ C'est une idée qu'elle développe à travers la « féminitude » dans *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*.

III - La féminitude : un féminisme qui renverse les rôles sociaux

Bien que Beyala donne une image de l'homme animalisé, hideux et brutal, une image bien différente de celle que l'on retrouve dans les textes de Bâ et de Bugul où l'homme n'est pas vraiment l'ennemi de la femme, notons qu'elle est bien loin de militer pour son anéantissement. Dès sa parution, *C'est le soleil qui m'a brûlée* a fait l'objet de controverses et des critiques de tous genres. Certains critiques africains ont qualifié l'écriture de Beyala de choquant et de provocateur. D'autres l'accusaient de vouloir « commercialiser l'érotisme et l'exotisme africains ». ⁵⁶⁸ Néanmoins, certains critiques comme Madeleine Borgomano ont adopté une lecture différente. Dans son article « *Calixthe Beyala, une écriture déplacée* », elle explique :

L'écriture de Beyala, en accord profond avec les mondes instables où elle situe ses personnages marginaux, peut apparaître aussi comme déplacée. Bien sûr les censeurs, s'autorisant des connotations péjoratives du terme, lui reprochent, justement, son inconvenance [...]. Ces audaces choquent d'autant

⁵⁶⁴ CSB : 127.

⁵⁶⁵ Mongo-Mboussa, B. : « Calixthe Beyala: writing in the margins », *African literatures*, vol: 33, no. 2, 1997, pp. 162-196.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ Beyala, C. : *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris : Spingler, 1995 : 153.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

plus que l'écrivain est une femme et que les femmes-écrivains africaines adoptent le plus souvent une écriture sage, conforme à la norme, voire conformiste, se pliant aux lois scolaires apprises du beau langage.⁵⁶⁹

Cette remarque de Borgomano va à l'encontre de celle de Kom citée dessus qui a analysé le discours du corps dans le roman de Beyala. Appuyant ses analyses sur l'état du champ littéraire de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Bernard De Meyer voit au-delà de ces affirmations, une romancière avec comme signes distinctifs le fait justement, qu'elle est noire et femme et estime que les ambitions de Beyela vont plus loin que l'émancipation de la femme : « l'écrivaine camerounaise [Beyala] avait un projet littéraire, qui dépasse ce premier ouvrage [*C'est le soleil qui m'a brûlée*] et cette vision avait pour but ni plus ni moins d'inscrire le nom de Beyala dans l'institution littéraire ».⁵⁷⁰ Il explique plus loin qu'« il n'y a pas de coïncidence entre son ancrage socioculturel et le champ littéraire (métropolitain, européen) en l'absence d'un champ littéraire autochtone conséquent ».⁵⁷¹ Ces déclarations de Bernard De Meyer trouvent validation dans la mesure où cette auteure estime que le dysfonctionnement des sociétés africaines contemporaines est responsable des dérives morales de ses héroïnes qui habitent dans des banlieues pauvres. De ce fait, Beyala utilise la violence et la vigueur dans son écriture pour chercher à interpeller son lecteur contrairement à Ken Bugul ou Mariama Bâ qui cherchaient davantage à informer. Tout de même, à travers ses personnages, Beyala rapproche la femme de son corps et réduit la distance que le système patriarcal africain avait établie entre les deux. En fait, elle démontre que le corps de la femme n'était strictement et uniquement pas associé à un rôle de procréation. Et surtout, elle insiste sur le combat sexuel que les femmes africaines doivent mener afin de se réapproprier leur corps et rétablir leurs droits les plus élémentaires. Bien plus, son héroïne Ateba pense que seule la violence est possible pour atteindre cet objectif car il n'existe plus aucune communication entre les hommes et les femmes. Elle garde toutefois espoir que l'homme pourra un jour s'unir à la femme : « l'homme veut devenir l'ami de la femme... il va falloir unir sa pensée à la sienne, l'homme quittera sa place, il s'approchera d'elle, il s'agenouillera à ses pieds, il ne sera plus son maître, elle le laissera guider ses fantasmes ».⁵⁷² Tel est également le point de vue de Gallimore qui affirme que :

⁵⁶⁹ Borgomano, M. : « Calixthe Beyala, une écriture déplacée », *Notre librairie*, vol. 17, no. 125, 1996, pp. 157-168 : 74.

⁵⁷⁰ De Meyer, B. : « *Tu t'appelleras Beyala* ou la vision de Calixthe », *French Studies in Southern Africa*, vol. 2008, no. 38, 2008, pp. 1-19.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *CSB* : 53.

Il est important de signaler ici que les personnages féminins de Beyala [...] ne rejettent pas l'homme comme tel. Contrairement à ce que leurs détracteurs disent, leurs personnages féminins sont simplement dégoûtés et frustrés par l'incapacité de l'homme africain moderne à se définir et à définir la femme au-delà du corps sexuel.⁵⁷³

Gallimore note que Beyala aurait repris les théories de Simone de Beauvoir selon lesquelles la femme n'est pas libre, et ne le deviendra qu'à partir du moment où elle sera l'égale absolue de l'homme, et les aurait replacées dans un contexte africain. Dans un entretien accordé à Emmanuel Matateyou, Beyala exprime pourtant ses réservations envers le féminisme occidental et affirme ne pas vouloir renier sa « féminitude » comme le font, selon elle, les féministes occidentales.⁵⁷⁴ Ainsi, comme ses sœurs anglophones qui, à la recherche d'un concept qui sied mieux à l'univers africain, avaient créé le womanisme ou le stiwanisme, Beyala choisit un autre terme, celui de la « féminitude qui, bien que rattachée à une culture nègre reste profondément liée à la femme ». ⁵⁷⁵ Bien plus, Beyala rejette principalement l'écriture des écrivains de la négritude qui, pour longtemps, a présenté la femme africaine comme le modèle par excellence représentant tantôt les valeurs culturelles africaines, tantôt le continent, tantôt la race. Dans une autre interview accordée à Éloïse Brière, elle parle de cette différence d'écriture lorsqu'elle déclare qu'elle est « convaincue que la femme a une écriture beaucoup moins égoïste, une écriture sociale et sensitive, bref une écriture différente de celle des hommes ». ⁵⁷⁶ En effet, avec elle cesse le mythe de la mère africaine puisque c'est la mère voire la tante, dans les textes de Beyala, qui sont responsables de la continuité des pratiques néfastes, comme celle du test de l'œuf faites sur ses filles. Toutefois, Beyala signale que : « Le mot < féminitude > [...] n'exclut pas la maternité – je suis une mère d'enfants – mais inclut cette femme qui veut l'amour, le travail, la liberté, qui veut être humaine sans pour autant perdre ses prérogatives de femme. » ⁵⁷⁷ En d'autres termes, bien que recherchant l'égalité, voire un renversement des rôles entre les hommes et les femmes en Afrique, Beyala estime que le mouvement pour la libération de la femme a légèrement dérouté vers une nature de « machisme » en Occident, amenant les femmes occidentales à négliger ou à tuer ce qu'elles ont de féminin en elles. L'auteure souligne ainsi les différences au sein des mouvements féministes en Occident et en Afrique et en même temps laisse présager d'une façon indirecte la

⁵⁷³ Gallimore, R.B. : *Ibid*, 87.

⁵⁷⁴ Matateyou, E. « Calixthe Beyala: entre le terroir et l'exil », *American association of teachers of French*, vol. 69, no. 4, 1996.

⁵⁷⁵ Gallimore, R.B. : *Ibid*, 88.

⁵⁷⁶ Brière, E. : « *Entretien avec Calixthe Beyala* », dans Rangira Gallimore, : *Ibid*, 198.

⁵⁷⁷ *Ibid*.

problématique d'un féminisme universel, un féminisme qui se veut un porte-parole à cœur ouvert de toutes les femmes et qui ne donne pas de leçon. Cette problématique a été l'idée principale illustrée dans son essai *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* :

En tant que femme africaine, je vous parle avec mes tripes et mes instincts [...]. Je laisse les théories et le cartésianisme aux intellectuelles. Je ne juge pas, je constate que le cartésianisme et les sciences qui en découlent ont permis à certaines sociétés, non seulement d'évoluer mais aussi de dominer le monde.⁵⁷⁸

Beyala réclame ainsi un intellect et une africanité dépourvus de cartésianisme mais en harmonie avec les facultés de perception et d'expression autres que la raison. Dans ce sens, l'instinct deviendrait la raison or dans le passage ci-dessus, elle oppose les deux concepts et donne presque raison à certaines critiques pour lesquelles la « réflexion », le « strict » devraient être attribués à l'homme tandis que l'« intuition »⁵⁷⁹ et le « flou » seraient attribués à la femme. Cette intuition à laquelle l'auteure fait référence ici pourrait trouver raison d'être si elle renvoie non pas au style de pensée, mais à sa production littéraire plus facilement orale qu'écrite, plus spontanée que rhétorique comme nous avons noté plus haut.

En étant ainsi en harmonie avec sa « nature », Beyala crée le concept de féminité plusieurs années après la parution de *C'est le soleil qui m'a brûlée* et les idées qu'elle véhicule dans ce roman restent les mêmes que celles de son mouvement. Et c'est dans ce même esprit que son héroïne Ateba s'élève contre toutes les entraves qui freinent le plein épanouissement de toutes les femmes autour d'elle et revendique le droit de s'approprier son propre corps. Au-delà de juste réclamer l'inclusion des femmes dans les prises de décisions comme ce fut le cas pour ses prédécesseurs, nous notons qu'avec Beyala une lutte pour corriger les attitudes sexistes et le besoin d'une transformation sociale reste sa priorité. Gallimore estime à ce propos que :

Dans ses [Beyala] romans, les personnages féminins adoptent différentes stratégies subversives pour faire parler et récupérer un corps qui leur avait été confisqué. L'écriture de Beyala a dévié le corps

⁵⁷⁸ Beyala, C. : *Ibid*, 9.

⁵⁷⁹ Cette « intuition » donnée à la femme est la conséquence d'une vision naturalisante du genre et la cause d'une perception critique faussée des productions de femmes. Une perception qui aurait abouti à la création du terme « oralité » qui est défini comme serait cette plus grande faculté supposée des femmes au style « oral », conséquence directe du rapport plus direct de la « féminité » à la nature (Bibessot, S. 2001 : 140).

féminin de la voie tracée par l'homme et la société, en plaçant la femme dite marginale (la prostituée) au centre du texte pour libérer son corps et sa voix.⁵⁸⁰

Beyala confirme justement cette déclaration en ces termes : « J'ai un discours inattendu. Je suis née à contre-courant ».⁵⁸¹ Cazenave à son tour estime que contrairement aux écrivains hommes, Beyala accentue les similarités entre prostituées et autres femmes, et non leurs différences.⁵⁸² En nommant le corps et en faisant de lui un instrument de communication et de révolte, Beyala suit les pas d'Awa Thiam qui, dans *La parole aux négresses*, incite la nouvelle génération de femmes africaines à « dire tout haut ce que les femmes [d'antan] disaient tout bas »⁵⁸³ et menace ainsi l'ordre du « discours vrai ».⁵⁸⁴ Ce faisant, l'écriture de Beyala devient rebelle parce qu'elle rejette consciemment l'autocensure qui avait caractérisé l'œuvre de la plupart de ses aînées.

Malgré cette prise de position chez Calixthe Beyala, son féminisme est souvent remis en question. Eyiwumi Bolutito Olayinka par exemple conclut que l'observation majeure dans l'engagement féministe de Beyala est que ses récits sont parmi les plus radicaux des préoccupations féministes africaines du XXI^e siècle.⁵⁸⁵ Ambroise Kom à son tour affirme que l'écriture de Beyala est essentiellement pratique, c'est-à-dire qu'elle dénonce essentiellement l'ordre patriarcal qui gouverne les relations entre les hommes et les femmes dans les sociétés contemporaines.⁵⁸⁶ Selon lui, le féminisme chez Beyala se dirige vers celui de l'Occident plus radical et extrême, au lieu de celui du compromis des sexes à travers la coexistence égale, suggérée par le womanisme. Selon ces deux critiques, la rigidité et le radicalisme de Beyala s'expriment à la fin de son œuvre puisqu'aucune perspective d'harmonie, sous forme de réconciliation avec l'homme, n'est ouverte. En effet, le détail qui clôt *C'est le soleil qui m'a brûlée* selon lequel Ateba Léocadie n'est plus attirée que par « cette leueur plus vive, tapie dans les eaux complexes des femmes à venir »,⁵⁸⁷ laisse comprendre toute la complexité de sa

⁵⁸⁰ Gallimore, R.B : *Ibid*, 93.

⁵⁸¹ Andriamirado, S. et Pontié, E. : « Je reste révoltée mais je cherche à comprendre », *Jeune Afrique*, 1996 : 76.

⁵⁸² « Les hommes utilisent la figure de la prostituée soit comme une illustration d'une leçon politique ou morale soit comme un Object sexuel alors que la femme africaine fait état d'un regard emphatique, c'est en fait une rencontre d'une femme avec une autre femme en qui se découvre des traits communs. » (Cazenave, O. : *Ibid*, 92).

⁵⁸³ Thiam, A. : *La parole aux négresses*, Paris : Editions Denoël, 1978 : 63.

⁵⁸⁴ *Ibid*, 65.

⁵⁸⁵ Olayinka, E.B. : « Bodies that matter: Calixthe Beyala's female bodies and strategies of hegemonic subversion », *Ufahamu : A Journal of African Studies*, vol. 41, no. 1, 2018, 1-20.

⁵⁸⁶ Kom, A. : *Ibid*, 72.

⁵⁸⁷ *CSB* : 153.

mission dévolue aux femmes qui devront absolument être prêtes pour bâtir un ordre nouveau ; celui de « renverser les attributs ». ⁵⁸⁸ Ce faisant, Ateba devient une féministe, et la gardienne des femmes. Elle les prend comme témoins contre les ravages de l'homme, les prépare pour la chute de l'homme et le soulèvement d'une identité nouvelle des femmes qui arracheront à l'homme le pouvoir et la domination. Ceci a amené Odile Cazenave à conclure que : « Plus que jamais, le roman africain au féminin répond à ce principe de création. Bien plus, il passe à l'avant-garde en ce qu'il ne se limite plus simplement à la vision d'un monde chaotique à accuser ou à fuir mais évoque la possibilité d'un monde meilleur ». ⁵⁸⁹ En d'autres termes, l'élaboration d'un nouveau mode de vivre doit passer par une révision complète non seulement des comportements mais d'abord des modes de penser : la modification des structures et des idées politiques et sociales est secondaire à une transformation de base des idées et des comportements entre individus, entre hommes et femmes. Le règne de l'homme qui a eu lieu pendant plusieurs siècles prendra enfin une fin.

Ce renversement des rôles met désormais la femme au-dessus de l'homme et va à l'encontre du raisonnement de Stuart Mill pour qui les fondements des rapports entre les êtres humains devraient être basés sur la morale et non sur la nature comme déjà noté. Il prévient toutefois que « l'égalisation des conditions et la mise en concurrence naturelle de tous ne doivent pas être confondues avec l'identité des femmes et des hommes car la libération des femmes entraîne la promotion des hommes en raison de l'émulation à l'origine du progrès de tous et de toutes ». ⁵⁹⁰ En d'autres termes, l'émancipation de la femme permettrait d'offrir à la société une multitude de talents dont elle a toujours besoin alors que ne pas libérer la femme, ou inverser les rôles sociaux reviendrait à priver la société de la moitié des êtres humains qui possèdent des dons et des capacités. Et Werewere Liking serait du même avis lorsqu'elle atteste que :

Quand l'homme ne jouera plus au porc
quand la femme ne sera plus chienne en chaleur
quand je ne serai plus misovire et
qu'il n'y aura plus de misogynes
Quand il n'y aura plus que des Êtres en
quête d'un mieux Être. ⁵⁹¹

⁵⁸⁸ CSB : 112.

⁵⁸⁹ Cazenave, O. : *Ibid*, 326.

⁵⁹⁰ Mill, J.S. : *Ibid*, 155.

⁵⁹¹ Werewere, L. : *Elle sera de jaspe et de corail*, Paris : L'Harmattan, 1984 : 153.

IV - Conclusion partielle

C'est le soleil qui m'a brûlée est une attaque à la société patriarcale traditionnelle où Calixthe Beyala dénonce certaines croyances et pratiques sociales tout en proposant quelques solutions à la femme africaine pour réapproprier son corps et rétablir ses droits les plus élémentaires. Dans cette guerre contre l'oppression féminine et cette quête de libération totale des femmes, Beyala fait recours à des actes révolutionnaires tels l'auto-érotisme, l'homicide, l'infanticide et le refus du mariage et aussi à des stratégies souvent douloureuses et traumatisantes. À travers un discours basé essentiellement sur le corps de la femme, une écriture dans laquelle la violence fictive est soutenue par une violence scripturaire, l'auteure réussit à nous présenter un texte où l'importance de la solidarité des femmes est une arme pour retrouver leur identité perdue et pour renverser les rôles entre l'homme et la femme. Cet ouvrage se termine en fait par la célébration de la femme libre ou libérée de corps et d'esprit, qui n'hésite pas à s'éloigner ou à assassiner l'homme si tel est le prix à payer pour accéder à l'affirmation de sa liberté. Ainsi, Beyala va-t-elle au-delà de montrer l'erreur d'une opinion et sa non-conformité avec les principes moraux pour nous proposer des moyens pour que cette réalité se manifeste dans tous les domaines d'activité. Bien que sa narratrice et celle de Ken Bugul soient toutes les deux à la recherche d'une nouvelle identité et revendiquent la prise de parole, à l'inverse des romans de Bugul, la fin du récit de Beyala reste dans l'ombre et ouverte, avec un style fragmenté et parsemé d'images de violence. Cette caractéristique a sans doute fait qualifier son écriture d'une écriture qui s'oppose au principe de la « belle parole ». ⁵⁹² De ce fait, il n'est pas surprenant que Beyala soit souvent surnommée « l'enfant terrible » de la littérature africaine, ou même qu'elle soit aussi l'une des rares écrivaines de l'Afrique francophone à se déclarer ouvertement féministe, alors que de nombreuses écrivaines discutent de la situation des femmes tout en refusant cette qualification.

⁵⁹² Herzberger-Fofana, P. : *Ibid*, 319.

CHAPITRE V. Le womanisme de Léonora Miano dans Crépuscule du tourment : Melancholy

C'est à l'ombre que s'épanouissent certaines douleurs. C'est dans le silence que fleurissent ces obsessions qui deviennent le moteur et le tracé de nos existences. Je sais nommer l'épine, qui logée en moi depuis le plus jeune âge, est ma torture et ma boussole. Ma véritable identité.⁵⁹³

C'est en ces termes que s'exprime la narratrice de Léonora Miano qui a connu la violence des hommes et a appris à se taire, car c'est la loi de l'homme qui domine. Publié en 2016, *Crépuscule du tourment I (CDT)* est un roman qui brosse le portrait des hommes et des femmes à travers l'Histoire. Il évoque l'homosexualité, la religion, le mysticisme, l'esclavage et le colonialisme ainsi que la perte d'identité qui leur est reliée. Il présente également un monde subsaharien hétérogène, hybride avec ses traditions les plus anciennes et surtout un monde où la violence masculine et le racisme institutionnalisé restent les causes principales de l'aliénation de la femme. Pendant que Christiane Chaulet Achour observe que ce récit est une sorte de miroir auquel chaque lectrice peut s'identifier⁵⁹⁴ – et peut-être avec raison car ce roman présente un combat : celui des femmes –, Miano quant à elle qualifie son roman de « roman choral »⁵⁹⁵ qui met en valeur l'intime, le vécu, l'individualité et engage une réflexion puissante sur le féminin.

Dans le chapitre précédent qui portait sur le féminisme de Beyala et où il a été noté que les prises de positions de la narratrice de Beyala pouvaient être radicales et même renverser tous les tabous imposés par la société aux femmes, il sera autant intéressant de savoir les stratégies de résistance que développent les personnages de Miano devant une crise. Nous pouvons de ce fait nous demander comment l'auteure exprime cette crise et comment se débattent ses héroïnes pour arriver à leurs fins. Pour trouver des réponses à cette question, à l'aide d'une analyse textuelle et stylistique, nous démontrons comment cette auteure utilise un processus de déconstruction des modèles identitaires hérités du colonialisme et de la traite négrière pour présenter le statut marginalisé de ses personnages ainsi que leur prise de parole. En effet, les héroïnes de Miano sont en quête d'une reconstruction identitaire par rapport à leur culture, à

⁵⁹³ *CDT* : 10.

⁵⁹⁴ Chaulet Achour, C. : « Quatuor féminin dans *Crépuscule du tourment I* de Léonora Miano : Figures du genre à l'épreuve du réel », Université de Cergy-Pontoise, 2018 : 2.

⁵⁹⁵ Le qualificatif n'est pas vraiment exact puisqu'une chorale réunit plusieurs voix qui chantent ensemble. Ici, chaque voix est singulière et s'énonce dans sa solitude. Il serait plus exact de parler de polyphonie narrative.

leur territoire, à l'autre et à leur « moi ». Elles questionnent le monde contemporain, tout en posant le problème de l'appartenance à une culture « afrocentrique »⁵⁹⁶ qui réunirait tous les Africains d'Afrique et d'Amérique. Le couronnement de cette quête, c'est la reconnaissance d'une hybridité qui englobe la modernité et la tradition, et qui aboutit à une identité reconstruite et plurielle. Pour ce fait, la première partie de ce chapitre est consacrée au poids de la société dans la question du genre. Il est question ici d'analyser l'écho de vies tourmentées des femmes ainsi que les différentes techniques d'écriture dont se sert Miano pour les exprimer. Dans la deuxième partie, nous démontrons comment la crise que vivent les personnages de Miano s'énonce tant sur le plan sexuel que religieux et culturel, et place l'Afrique et les cultures humaines qui la composent au centre de toute solution. La troisième partie est consacrée au womanisme de Léonora Miano. Cette auteure présente des personnages subissant simultanément plusieurs formes de discriminations (raciales, sexistes voire capitalistes) ; toutefois ils développent des mécanismes de résistance dans leur environnement où, ni le féminisme occidental, ni l'activisme pour leurs droits ne semblent satisfaire la complexité de leur aliénation.

I – Le poids de la société dans la question du genre

De la publication de *L'intérieur de la nuit* en 2005 jusqu'à celle d'*Afropea. Utopie post-occidentale et post-raciste* publié en 2020, Léonora Miano s'intéresse tant à une exploration douloureuse d'une terre qu'elle connaît et que ses narrateurs nomment « Terre Mère » ou « le Continent » qu'à la quête identitaire de ses personnages féminins et masculins. *Crépuscule du tourment I* dont la première de couverture sur un fond noir, montre une femme noire torse nu,

⁵⁹⁶ « Le discours afrocentriste se focalise sur l'Égypte (appelée Kernet) qui est considérée comme une Nation noire et comme l'origine de la culture occidentale [...]. [II] constitue une forme populaire du nationalisme noir américain » (Walker, C.E. 2004 : 11). Ama Mazama à son tour affirme que : « Ce qui est requis, c'est une décolonisation totale, non seulement de notre « esprit », mais en fait, de tout notre être. Nous ne faisons pas d'illusion : la tâche est immense, et probablement l'affaire de plusieurs générations. L'Occident continue de contrôler une grande partie des modalités de notre existence. Cela dit, nous nous devons d'entamer le processus de libération qui permettra aux enfants de nos enfants de vivre autrement que dans une servilité d'autant plus tragique qu'elle s'ignore comme telle. » (Mazama, A 2003 : 177). Notons que le terme « afrocentrisme » reste très ambigu. Tandis que pour certains chercheurs comme Cheikh Anta Diop, John Henrik Clarke et Ivan van Sertima, il est une nouvelle historiographie fondée sur des aspirations, des visions et des concepts africains, un paradigme destiné à mettre en lumière l'identité africaine, les cultures du continent africain et leur apport passé ou présent sur la scène mondiale, pour Mary Lefkowitz, il est un courant de pensée raciste, réactionnaire, avec un but essentiellement thérapeutique.

qui nous donne le dos avec pour seul vêtement visible un foulard, suscite déjà des interrogations quant au contenu du roman. Il s'agit en effet de quatre personnages, uniquement des femmes, Africaines subsahariennes et Afro-descendantes qui s'adressent toutes au même homme – absent de la narration. Dans leurs monologues, chacune exprime à sa manière ses douleurs, son amour et son emprisonnement dans une société phallocrate. A priori, dès les premières pages du roman, nous remarquons que le temps est une obsession, non pas par sa fugacité, mais par son poids douloureux sur la vie des personnages. L'ouverture du monologue de Madame Mususedi est par exemple très dysphorique. Elle annonce l'orage qui se prépare : « on étouffe comme avant l'orage. Il approche, prend son temps, strie le ciel d'éclairs soudains et espaces, lance sur nos existences d'indéchiffrables imprécations ». ⁵⁹⁷ Il sera circonstant ou actant selon les autres monologues dans l'ensemble du roman. Il est à cet effet l'écho de vies tourmentées des femmes dans ce récit.

I.1- Des cœurs qui suffoquent

I.1.1- Madame Mususedi

À travers le récit de Madame Mususedi qui ouvre le roman, nous apprenons qu'elle est une femme africaine traditionnellement forte, puissant pilier de sa famille tant sur le plan financier, qu'éducatif et psychologique ; mais aux prises avec plusieurs troubles dont les violences conjugales, les infidélités de son époux et la solitude. À 58 ans, elle passe en revue toutes les étapes, tous les contours et tous les tourments de sa vie comme femme, épouse et mère.

En effet, Madame s'était consciemment lancée dans une aventure où elle se savait perdante sentimentalement : elle avait choisi d'épouser un nom – celui de Mususedi, une lignée royale, en y apportant ses biens matériels. Son aïeul était esclave dans la tribu d'Amos, son époux. Bien consciente de l'appât que ses gains pourraient constituer pour ce noble jeune homme, elle décide de purifier sa lignée en l'associant à celle de ce dernier. Son statut social rend donc ce personnage psychologiquement inférieur. Face à cette souffrance éprouvée, sa tentative de trouver une solution sur le plan social est de s'engager dans une union où les sentiments ne sont pas réciproques. Madame Mususedi est une « malade », elle souffre du complexe d'infériorité dont parle Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*. Selon ce dernier, le

⁵⁹⁷ CDT : 9.

malade n'est pas seulement un ensemble de symptômes donné, mais une personne qui vit une condition spécifique, une situation d'infériorité qui provoque une rétraction de son moi. Il l'explique en ces termes : « il y a une exacerbation affective, une rage de se sentir petit, une incapacité à toute communion humaine qui le confine dans une insularité intolérable ». ⁵⁹⁸ Dans le cas de cet ouvrage, Madame n'est pas seulement une descendante d'esclave ou une dominée, mais elle est aussi le produit d'une relation de conflit entre ses différents « moi », une domination qui s'est intériorisée. C'est la raison pour laquelle ses visées pragmatiques ne modifient pas l'amour réel qu'elle éprouve pour Amos au début de leurs relations. Madame aime et ne demande qu'à être aimée en retour. Malgré les violences et les infidélités de son mari, elle s'obstine dans son mariage et ne souhaite pas une séparation. Elle fait de lui le « Sujet », « l'absolu » et d'elle-même « l'autre », ⁵⁹⁹ pour paraphraser Simone de Beauvoir. Si l'on observe l'évolution de sa relation avec Amos et sa persistance dans cet échec conjugal, nous notons qu'elle a la possibilité de faire un choix en matière de relations sentimentales puisqu'elle possède des biens matériels dans un univers de besogneux qu'est le contexte de la plaine côtière où elle réside ; et même en Occident où elle se trouve lorsqu'elle décide de se marier. La puissance financière dont elle jouit lui permettrait de sélectionner n'importe quel autre homme de sang noble, pour anoblir le sien. Sa conception de l'amour est donc ambiguë et compromettante, car, dit-elle : « il n'y a pas de place pour la romance, être femme, c'est mettre à mort son cœur ». ⁶⁰⁰ Cet idiome qu'elle a adapté, depuis ses fiançailles, a fait d'elle un stratège froid, austère et marginale ; une marginalité qui a abouti à la solitude.

Ceci dit, Madame Mususedi sait calculer les risques et prendre des décisions réfléchies en tant que chef d'entreprise familiale. Ayant évolué dans une société où ses chagrins véritables ne s'exposent pas et ne s'énoncent pas, elle a appris à se dissimuler et, à force de se cacher, elle s'est soustraite à elle-même. Sa quête n'a pas été celle du bonheur mais celle de la survie. Et pour survivre, Madame Mususedi a mis toutes les chances de son côté, y compris son apparence physique. C'est ainsi qu'elle joue de son apparence frêle et de sa taille de « petite femme forte » pour rassurer l'ego de sa cible, car selon elle, « les hommes aiment se sentir puissants auprès de nous [les femmes] ». ⁶⁰¹ L'apparence physique joue ainsi un rôle non négligeable dans les relations de subordination entre la femme et l'homme. À ce sujet, Simone de Beauvoir observe que : « un des rôles dévolus à la femme, c'est de représenter : sa beauté, son charme, son

⁵⁹⁸ Fanon, F. : *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, 1952 : 65.

⁵⁹⁹ de Beauvoir, S. : *Le deuxième sexe*, Paris : Éd. Gallimard, coll. « folio/essais », 1949 : 16.

⁶⁰⁰ *CDT* : 10.

⁶⁰¹ *CDT* : 67.

intelligence, son élégance. [Ce] sont les signes extérieurs de la fortune du mari au même titre que la carrosserie de son automobile ». ⁶⁰² Et pourtant, derrière cette apparence de « femme docile », de « bonne épouse », se cache non seulement une tacticienne, mais aussi une femme ouverte d'esprit en ce qui concerne la sexualité. Lors de ses vacances en Europe, elle fait la rencontre d'Eshe dont elle s'est éprise. Avec cette dernière, Madame Mususedi connaît l'amour dans sa plénitude et le bonheur. Ainsi la possibilité de tout recommencer avec Eshe, de s'offrir une existence nouvelle, un nouveau visage et de tenir son passé douloureux à distance s'était-elle offerte à elle. Va-t-elle saisir cette opportunité pour se refaire une nouvelle identité ?

Il n'est pas utile de fréquenter longuement un être pour que le simple fait de l'avoir frôlé devienne un événement. J'ai eu du mal à renoncer à Eshe. Du mal à demeurer dans cet espace insoupçonné. Du mal à accepter ce que le regard des autres ferait de cette inclination. Les lettres de votre père me ramenaient vers une réalité dont Eshe ne faisait pas partie, et qui pesait sur moi de tout son poids. Il aurait fallu plus que quelques mois pour opérer tant de transformations. N'être que moi. Ne me soucier que de mon bien-être – je n'ose pas dire le bonheur – et y faire pénétrer ce qui m'importait car c'est ainsi que les choses devaient se dérouler. ⁶⁰³

Dans le passage ci-dessus, le « je » désigne la narratrice face à son histoire personnelle. L'emploi du « je » entraîne l'usage des adjectifs et pronoms possessifs, « me », « mon », « mienne », « moi », qui se rapportent tous à la première personne et traduisent par conséquent une esthétique de la réflexivité. La narratrice se tourne vers soi comme si elle se parlait d'abord à elle-même avant d'inviter son fils, le destinataire à considérer sa situation. Dans une sorte de monologue, elle exprime son malaise personnel à travers cette énonciation et fait un petit bilan sur son passé. Il s'agit en fait d'une femme qui vit un trouble identitaire ou même psychologique et psychique. Devant la pression sociale, elle sacrifie son amour et fait passer ces rôles sociaux au-dessus de tout. La détermination qui caractérise ce personnage, sa fortune, ses compromissions et les sacrifices dont elle sait faire preuve vis-à-vis de son époux ne sont toutefois pas utilisés pour son propre bonheur. Madame Mususedi n'a pas une âme de révolutionnaire. Elle a plutôt conscience de la prépondérance de l'aspect charnel dans cette relation ainsi que du lynchage public dans le contexte homophobe de la plaine côtière. Ainsi, renonce-t-elle à la voie de sa libération et du bonheur :

Je n'étais pas prête à abattre les cloisons, à nettoyer les gravats, à lessiver puis repeindre les murs de mon intérieur. Or, il fallait cela, au moins cela, pour accueillir Eshe et moi. Alors, plutôt que de me concentrer

⁶⁰² de Beauvoir, S. : *Ibid*, 237.

⁶⁰³ *CDT* : 76.

sur elle, sur nous, je songeais au qu'en-dira-t-on, à la honte. Ce faisant, j'autorisais les autres à se prononcer, retirant toute noblesse à Eshe et moi. Je n'ai pu dépasser cela.⁶⁰⁴

Madame est mal à l'aise et s'assombrit à la pensée de l'opinion publique sur une relation homosexuelle et extraconjugale, de surcroît. Ce faisant, elle autorise le regard de « l'autre » de la juger. Et pourtant, ce regard qui est porté sur elle n'est qu'une limitation à sa liberté de choisir sa route vers le bonheur. En agissant en fonction du regard d'autrui, ce personnage se dépouille de ses pouvoirs et les confère à autrui. Sa conscience et son pouvoir dans le choix de ses actes et décisions deviennent prisonniers de ceux de l'autre. Dans *L'être et le néant*, Jean-Paul Sartre estime que la conscience est le fondement de l'être et « autrui » celui qui peut le limiter. Dès lors, la conscience du sujet ne peut être limitée que par la conscience d'un autre sujet. Il déclare par ailleurs que : « rien en effet ne peut me limiter sinon autrui ».⁶⁰⁵ Bien que la théorie de Fanon porte sur le colonialisme, elle peut également être appliquée dans ce cadre, car il n'hésite pas à qualifier de « drame narcissiste »⁶⁰⁶ l'effet du regard de celui qui se trouve en position dominante, c'est-à-dire le regard du dominant sur le dominé. Stuart Hall quant à lui associe ce genre de situation à un conflit des identités ;⁶⁰⁷ c'est-à-dire un conflit entre le « moi social » et le « moi profond » de la narratrice, un conflit dans lequel le moi social emporte.

Néanmoins, vers la fin du roman, on assiste à un renversement des situations où le « moi profond » prend le dessus sur le « moi social ». En effet, ce personnage interviendra et aidera Ixora et Masasi dans leur amour contre tout autre préjugé. Il s'agit d'un retour symbolique à elle-même. Après toutes ces années écoulées, Madame Mususedi trouve le courage de faire route vers la femme pour laquelle son cœur n'a cessé de battre. Vivre en se cachant derrière un maître qu'était son époux, c'était, en quelque sorte, éviter d'assumer sa propre responsabilité. Bien plus, signalons que le militantisme de Madame pour le bonheur de la femme commence avec sa propre libération des abus physiques et des humiliations. La conduite de ce personnage nous rappelle l'invitation que lance Simone de Beauvoir aux femmes ; notamment à cultiver le sens de la responsabilité tout en se libérant du joug du patriarcat.⁶⁰⁸ Ainsi faisant, Madame Mususedi opère une révolte dans la construction de sa condition de femme. Elle décide de se libérer du joug de son mari en le mettant hors du toit conjugal mais continue à lui fournir les biens à perpétuité. Elle ajoute désormais à sa puissance matérielle le pouvoir de

⁶⁰⁴ CDT : 76.

⁶⁰⁵ Sartre, J-P. : *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 2014 : 326.

⁶⁰⁶ Fanon, F. ; *Ibid*, 36.

⁶⁰⁷ Hall, S. : *Ibid*, 597.

⁶⁰⁸ de Beauvoir, S. : *Ibid*, 489.

s'autodéterminer. Désormais, dans ses projets, Madame Mususedi « s'affirme concrètement comme sujet ; par son rapport avec le but qu'elle poursuit, avec les moyens financiers et les droits qu'elle s'approprie, elle éprouve sa responsabilité ». ⁶⁰⁹ Et pourtant, ce qui déclenche cette révolte de la narratrice n'est pas la quête de son propre épanouissement, de sa liberté mais une bastonnade de trop de son époux. Pour cette raison, Vanessa Etondi déclare que cette révolte n'est pas « anti-essentialiste », elle explique que Madame demeure mère, épouse et pilier familial tout en faisant passer ces rôles sociaux au-dessus de tout autre. ⁶¹⁰

I.1.2 - Ixora, la marginalisée

I.1.2.1 - L'enfant illégitime

La vie tourmentée du personnage d'Ixora ressemble de près à celle de Madame. Elle est un personnage hybride tant sur le plan géographique que culturel, car issue de parents africains et antillais, et influencée par les cultures africaines et occidentales. Vu cette diversité culturelle, Ixora devrait être munie des capacités qui lui permettent de s'intégrer facilement dans les sociétés qui l'abritent. Or tel n'est pas le cas. Ixora demeure une marginale dans chacune des sociétés où elle vit. Sa première marginalisation est involontaire et survient de son inaptitude à s'adapter au style de vie occidental. Elle trouve en fait sa source depuis son enfance, de ses relations avec son père qui ne l'a pas reniée, mais qui ne l'a pas acceptée non plus :

On ne refuse pas un enfant, disait-il, sans jamais me reconnaître vraiment comme sa fille, il ne m'a jamais appelée *Ma fille*, ni prononcé mon prénom, même par inadvertance, je n'étais qu'une parmi ceux que son grand cœur avait acceptés, il avait cessé de voir ma mère sitôt la grossesse annoncée, mais pas de faire le nécessaire. [...] J'étais la seule à ne pas payer, à n'avoir pas à tendre ma carte de Sécurité sociale, la secrétaire ne posait pas de questions, peut-être lui avait-il dit que j'étais une nièce, une cousine venue de la petite île battue par les cyclones et la déveine, une nécessiteuse poussée non loin de son morne natal, ce qui m'autorisait à pénétrer dans le cabinet, quand je m'asseyais, je voyais les photos de sa femme blanche, de ses rejetons métis, savaient-ils que l'*On ne refuse pas un enfant*, savaient-ils que j'avais été acceptée, quoiqu'il en soit, j'ai grandi avec ces mots dans la tête, mon paternel me les sortait sans s'en apercevoir. ⁶¹¹

⁶⁰⁹ De Beauvoir, S. : *Ibid*, 587.

⁶¹⁰ Etondi V. « Représentations de la femme Africana dans « Le cycle de l'ombre et la lumière » de Léonora Miano », University of Bergen, 2019 : 192.

⁶¹¹ *CDT* : 149-150.

Ixora est une enfant illégitime et repoussée à la marge. Ses relations avec son père sont presque inexistantes, leurs rencontres sont toujours courtes et froides. En fait elle ne bénéficie d'aucune chaleur paternelle. Cette marginalité se remarque aussi dans la graphie de son énoncé. L'auteure associe une typographie normale au style en italique et où un monologue normal se retrouve dans un autre tel que noté dans le passage cité ci-dessus. La narratrice introduit ainsi des phrases en italique pour mieux faire passer les idées de son père, une voix externe. Cette stylistique facilite la description de l'état des êtres qui vivent un malaise identitaire et traduit également la vision du monde de la narratrice, ses espoirs ou son pessimisme. Ce texte rend ainsi compte de la relation entre Ixora et son père qui est un Noir vivant en Occident. Il est médecin, marié et père d'enfants légitimes. Il est infidèle à sa femme blanche et fréquente des maîtresses noires qu'il quitte une fois qu'elles sont enceintes. Néanmoins, il pourvoit financièrement aux besoins de ces enfants qu'il ne reconnaît jamais officiellement, car « *On ne refuse pas un enfant* ». L'utilisation du pronom impersonnel « on » et l'article indéfini « un » dans cette maxime marquent la distanciation que le père installe entre lui et ses progénitures illégitimes. Il se crée ainsi une sorte de rejet de la part du père qui aurait sans doute utilisé le pronom personnel « je » et le pronom possessif « mon » pour affirmer la responsabilité assumée. En revanche, bien qu'il ne rende pas Ixora publique, il assume les responsabilités financières : « C'est tout ce que j'ai reçu de mon père, de l'argent pour mon entretien et cette espèce de maxime ». ⁶¹² Toute complémentarité père/fille est donc niée par un patriarcat absolu, bâti sur l'exclusion de la jeune femme. C'est peut-être dans ce sens qu'Elizabeth Badinter explique que le système patriarcal pousse si loin l'affirmation de l'altérité qu'il annule presque les conditions de possibilité du dualisme. ⁶¹³ Autrement dit, dans ce contexte du *Crépuscule du tourment I*, le dualisme père/fille est totalement nié. La jeune femme n'est ni reconnue, ni acceptée par ce dernier comme autre forme valide du « soi ». Dans son analyse de la relation père/fille dans cet ouvrage, Vanessa Etondi qualifie l'acte du père de : « générosité et de compassion » ⁶¹⁴, or tel n'est pas notre point de vue. Si le père d'Ixora honore à ses engagements financiers vis-à-vis de cette dernière, leurs relations sont froides et dépourvues de tout sentiment. Le manque d'affection paternelle est au centre du malaise d'Ixora si bien que, lorsqu'elle fait la rencontre du futur géniteur de son fils, c'est d'abord la figure paternelle qui l'attire et non le côté charnel de la relation. Elle est à la recherche d'une figure capable de lui enseigner la survie, de déchiffrer les énigmes de l'existence et de la guider comme un père

⁶¹² CDT : 151.

⁶¹³ Badinter, E. : *Ibid*, 149.

⁶¹⁴ Etondi V. : *Ibid*, 159.

aurait dû le faire. En fait, Ixora est en quête de quelque chose qu'elle n'a jamais reçu, à savoir l'affection et l'amour paternel. Elle choisit ainsi cet homme sans l'aimer. Et pourtant ce bonheur dont elle essaie de se persuader est vite contrecarré par une grossesse. Tout comme elle a choisi le géniteur sans l'aimer, elle va donner naissance à un enfant sans le désirer. Son monologue livre au lecteur l'histoire de ses échecs en amour avec le sexe opposé, depuis le désamour du père jusqu'à ses fiançailles accessoires avec Dio, des fiançailles qu'elle rompt pour une femme. En effet, grâce à la découverte de l'amour dans les bras d'une autre femme, on assiste à une Ixora autocentrée et épanouie. Elle affirme ainsi son homosexualité dans une société africaine qui reste culturellement et socialement contre cette pratique. Nous analyserons ceci amplement plus loin dans ce travail.

I.1.2.2 - La femme racialisée

Certains passages du discours d'Ixora laissent apparaître les obstacles que rencontrent les Noirs dans la communauté occidentale. Nous apprenons par exemple que dans cette société, elle est une personne méprisée et mise au ban de la collectivité. Elle subit constamment des comportements insidieux de l'hégémonie blanche. Les situations impliquant Blancs et autres groupes ethniques provoquent quelquefois des frictions qui génèrent, volontairement ou pas, des complexes de supériorité ou d'infériorité, de culpabilité et d'indignation :

Alors qu'un serveur à la mine renfrognée prenait à la hâte nos commandes, griffonnant à toute vitesse sur son bloc-notes, comme si cela pouvait servir à nous faire débarrasser le plancher le plus vite, parce que, le musée se trouvant dans un certain quartier de la ville, les Noirs sont rares dans les cafés alentour, quand il y en a ce sont des diplomates ou des hommes d'affaires subsahariens, des touristes étasuniens, les autres, les Nègres de tous les jours, ne s'arrêtent pas pour prendre une collation dans ces parages-là, la moindre infusion coûte la peau d'un certain endroit, les regards en coin vous empêchent de goûter un peu de tranquillité, alors donc que le garçon faisait glisser son stylo sur la feuille, d'un geste devant nous indiquer, de manière subliminale mais sans appel, qu'il nous invitait à déguerpir *illico presto*.⁶¹⁵

Il s'agit à la fois d'une ségrégation et d'une discrimination envers les Noirs qui sont le plus souvent classés parmi les pauvres dans la société occidentale. La solitude et le dénigrement sont leur lot quotidien. Considérés comme des citoyens de dernier rang, ils sont renvoyés par cette société au statut de « bande ethnique » et le racisme dont ils subissent les conséquences

⁶¹⁵ CDT : 156

fait d'eux des « âmes insurgées ». ⁶¹⁶ Pour avoir donc un accès facile à ces sociétés qui les repoussent à la marge, certains Noirs n'hésitent pas à rechercher des compagnons blancs(ches) – comme le père d'Ixora. Il est un adultérin attiré physiquement par les femmes de la même race que lui ; pourtant, il n'est pas prêt à divorcer de sa femme blanche. Son union à celle-ci représente sa carte d'accès dans certains milieux et le démarque distinctement des autres Noirs qu'Ixora qualifie sarcastiquement des « autres » ou de « Nègres de tous les jours » comme nous venons de lire dans le passage ci-dessus. Ce type de comportement justifie les affirmations de Fanon selon lesquelles dans l'esprit socialement conditionné de certains Noirs, la suprématie blanche est avérée et légitime. Il étudie ce complexe d'infériorité du Noir voulant à tout prix être avec une Blanche – et de la Noire qui recherche le Blanc. Il cite : « Nous comprenons maintenant pourquoi le Noir ne peut se complaire dans son insularité. Pour lui il n'existe qu'une porte de sortie et elle donne sur le monde blanc ». ⁶¹⁷

Léonora Miano développe cette idée plus largement dans *Ces âmes chagrines* et *Tels des astres éteints* ; car issue de parents d'origine africaine, elle sait bien les difficultés que rencontrent les Noirs subsahariens pour s'intégrer à la société du pays d'accueil en Occident. Tout au long de son roman *La couleur pourpre*, Alice Walker explore elle aussi le racisme tout en insistant sur la notion de double discrimination genre-race. Elle y décrit la race comme une composante tout aussi influente de la discrimination que la misogynie et, avec cela, met en évidence à la fois le genre et la race en tant que force motrice derrière l'identité d'un individu. À travers ses personnages féminins soigneusement construits, Walker expose comment le genre et la race agissent comme un catalyseur d'oppression d'abord contre les Noirs et ensuite contre les femmes afro-américaines.

Ceci dit, les relations entre Ixora et son père la rendent de prime abord marginale. Sa marginalité est accentuée par sa couleur de peau sur un continent où la race blanche reste considérée par certaines personnes comme intrinsèquement supérieure à d'autres.

I.1.2.3 - La belle-fille désapprouvée

Ainsi, dans son pays de naissance et de résidence, Ixora est toujours repoussée à la marge. La xénophobie, le racisme et l'impossibilité de n'être que soi provoquent en elle un besoin

⁶¹⁶ Miano, L. : *Tels des astres éteints*, Paris : Plon, 2008 : 35.

⁶¹⁷ Fanon, F. : *Ibid*, 41.

inexorable de migrer vers les terres africaines qu'elle pense plus accueillantes. Au-delà, elle voit dans cette migration la possibilité de trouver un environnement plus sain où son fils pourrait grandir sans être jugé par la couleur de sa peau et où nulle limite ne lui serait imposée en raison de sa race. Une fois sur le continent et mise au contact de la réalité, Ixora se rend bien compte que le continent africain n'est pas du tout un paradis et que les gens n'y sont pas plus heureux, contrairement aux idées répandues. Ces populations vivent en fait une déportation intérieure similaire aux aliénations et violences destructrices dont parle Achille Mbembe dans ses essais critiques *De la postcolonie - essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* et *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*.

Toutefois Ixora veut sortir de la marge, elle reste persuadée qu'elle peut retrouver son identité et réconcilier ses univers sur le continent africain, ce qui lui est une fois de plus nié. Pour la simple raison que ses aïeux avaient été des esclaves, elle est exclue et considérée comme une étrangère par sa future belle-mère. Est-ce une ironie du sort pour Madame Mususedi ? Ayant sacrifié son bonheur dans un mariage dépourvu de tout amour afin de purifier son sang d'esclave, Madame n'aimerait pas que sa progéniture épouse quelqu'un d'un rang social moins élevé ; encore moins d'un sang d'esclave. C'est pourquoi elle n'accepte pas Ixora comme future belle-fille et n'hésite pas à partager ses pensées avec son fils : « *Pourquoi agis-tu toujours comme si tu ne connaissais pas ce pays cette femme que tu nous as ramené du Nord n'est pas faite pour vivre ici on dirait qu'elle va s'envoler si on lui souffle dessus Amandla encore était différente mais aussi problématique* ». ⁶¹⁸ C'est avec ce ton plein d'agressivité que Madame Mususedi s'adresse à son fils en présence de sa future belle-fille qu'est Ixora. L'absence de toute ponctuation et la typographie qui est en italique expriment le recours par l'auteure à l'oralité pour mieux signaler la mise en emphase du discours de Madame. Elle parle d'un trait sans aucun découpage respiratoire et aucune pause. Ses remarques à l'égard des différentes fiancées de son fils sont péjoratives et la comparaison entre Ixora et Amandla, l'ex copine de Dio, a pour but de rabaisser davantage Ixora. En plus, en ouvrant son interlocution à l'endroit de son fils par une question affirmative, Madame donne l'impression de s'ériger en avocat défenseur du couple hétéroclite face à hostilité et l'agressivité des populations locales. Or, loin d'apporter son soutien au jeune couple, elle pointe du doigt la déviance de son fils et n'attend pas à ce que ce dernier réponde de vive voix, mais plutôt qu'il se formule des réponses à lui-même. En fait, sa question a pour but de convaincre ce dernier de son mauvais choix d'épouse. Observe-t-on alors une nouvelle forme de xénophobie à l'endroit de la personne

⁶¹⁸ CDT : 178.

d'Ixora ? Où qu'elle aille, elle est considérée comme une étrangère ou comme une « sans généalogie » :

Ici comme ailleurs, nous avons des codes. Une vision du monde. Une manière d'être. Et, pour nous, l'ascendance servile est une des pires choses qui soient. Lorsque, par-dessus le marché, elle s'expose à travers gestes et attitudes... Cette femme ne sera pas tolérée, tu ne l'épouser pas, nous ne célébrerons pas vos fiançailles.⁶¹⁹

Marginalisée sans le vouloir, Ixora vit difficilement son identité d'Africaine et d'Européenne, car elle est définie et jugée soit par sa couleur de peau soit par l'histoire esclavagiste de son ethnie. Ainsi Léonora Miano crée-t-elle des personnages de l'ombre et solitaires qu'elle installe dans une société où les membres ne savent pas s'aimer et encore moins ne tolèrent pas ceux qui sont différents. Pourtant, Ixora se doit de développer des mécanismes de résistance et de survie. À l'opposé d'Alice Walker par exemple qui propose, à travers sa narratrice, de s'attaquer au privilège du dominant⁶²⁰ comme un moyen de résistance, Ixora adopte plutôt une résistance pacifique que nous verrons dans la partie suivante. Pour elle, sa future belle-mère est la « Grande royale du *Castle Mususedi* » qui « pince les lèvres » et « froisse la face »⁶²¹ à sa vue pour lui rappeler qu'elle n'est pas la bienvenue dans sa famille. Cette désignation nous renvoie au personnage de la Grande royale dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Les deux femmes (Madame Mususedi et la Grande royale dans *L'aventure ambiguë*) sont fortes de caractère, responsables et des piliers de famille. À la seule différence qu'avec le personnage d'Hamidou Kane, nous avons à faire à une femme au charisme et à la clairvoyance redoutables, prête à embrasser le changement et une culture inconnue. Madame Mususedi quant à elle, au lieu d'utiliser sa grande influence pour faciliter l'insertion sociale de sa future belle fille, l'excommunie à cause de ses origines antillaises d'esclave. C'est ainsi que Léonora Miano présente des personnages qui ne se comprennent pas, car tourmentés à cause de l'histoire de l'esclavage et par les inégalités et discrimination sociales (genre, race et niveau social). Dans la partie suivante, il est question de démontrer les mécanismes de résistance que ces héroïnes développent dans ces sociétés.

⁶¹⁹ CDT : 38.

⁶²⁰ Walker, A. : *Ibid*, 57.

⁶²¹ CDT : 175.

I.2 - Prise de conscience et révolte dans *Crépuscule du tourment I*

Nous verrons dans cette partie comment le confinement des héroïnes dans ce roman sont non seulement idéologiques, c'est-à-dire déterminés culturellement et sociologiquement, mais aussi sont-ils le résultat des incompréhensions qui existent entre le monde afrodescendant et africain. Nous utilisons le terme incompréhension, parce qu'en dépit du temps et de la diversité de la culture africaine à l'origine, y compris celle de ceux qui ont été déportés vers les Amériques, il y a quelque chose de commun qui va au-delà de la couleur : les peuples de ces deux mondes partagent des arts de vivre et des visions du monde assez similaires. Ixora et Madame Mususedi par exemple ont en commun une ascendance inavouable, une blessure secrète, un tourment identitaire reçu en héritage. Ce lourd héritage historique les accable et les étouffe. Elles étouffent, non pas parce qu'elles sont physiquement empêchées ou incapables de profiter des espaces extérieurs de leurs environnements, mais parce qu'elles souffrent d'une instabilité en raison de cet héritage auquel s'ajoutent les mœurs et traditions socioculturelles. Nous avons vu que la marginalisation d'Ixora s'étend sur plusieurs aspects de sa vie, notamment sur son statut d'Afropéenne,⁶²² de fille illégitime, et sur sa sexualité (que nous verrons plus loin). Elle est en fait victime d'une aliénation ou d'une folie, si nous nous en tenons à la définition de la folie fournie par Valérie Orlando. Orlando explique que les femmes sont victimes de la folie lorsqu'elles : « sont restreintes physiquement et/ou mentalement de faire leurs propres choix, ou ne peuvent pas trouver un moyen de se libérer des environnements dans lesquels elles vivent ». ⁶²³

Toutes les héroïnes de Miano sont en proie à une crise identitaire dans un environnement qui nie leur altérité. Pendant que l'Occident est présenté dans cet ouvrage comme un milieu où racisme et xénophobie prévalent, l'Afrique quant à elle y apparaît comme un continent où le mariage n'est pas une affaire de sentiments mais de statut social, où les populations sont aliénées, bref, un continent où les inégalités socio-économiques se conjuguent pour reléguer davantage la femme à la marge. Nous retrouvons à cet effet un champ lexical péjoratif dans certains passages : « des captifs non déportés », « monde régi par une puissance masculine mal ordonnée », « le patriarcat ne sème [...] que des mâles ». ⁶²⁴ Dio, par exemple, afin de mieux

⁶²² Terme utilisé par Leonora Miano pour désigner les populations africaines vivant en Europe. Polo B Moji affirme que cette expression est peut-être une réaction à la crise identitaire actuelle au sein de l'Union européenne sur ce qui constitue une identité européenne, vu dans la montée du sentiment nationaliste à travers le succès des partis de droite. (Moji, P.B: 2017).

⁶²³ [...] are restricted physically and /or mentally from making their own choices or cannot find a means to liberate themselves from the environments in which they live. (Orlando, V. 2003 : 59 ma traduction).

⁶²⁴ CDT : 12.

établir le rapport hégémonie-asservissement entre lui et Ixora, exerce maladroitement sur Ixora sa masculinité mal apprise, il n'hésite pas à la frapper et l'abandonne sous une pluie diluvienne dans la gadoue d'un bidonville :

La minute où tu m'as roué de coups, ton regard m'était devenu étranger, j'y cherchais une lueur, une trace de toi, elle avait disparu, tu frappais sans avoir l'air de me voir, sans rien maîtriser, je me suis affalée là, au sol, incrédule, es-tu revenu à toi un instant, je veux dire en me voyant tomber, t'es-tu penché sur moi, te demandant ce que tu venais de faire.⁶²⁵

La majorité des romans écrits par les femmes africaines continuent de faire le portrait des sociétés contemporaines toujours structurées par de l'asservissement de la femme et la fabrication collective de l'hégémonie des mâles. Nicole Roelens explique que : « [l]e mode de résolution de ces conflits qu'a généralisé l'humanité mâle consiste à falsifier les rapports effectifs et problématiques d'interdépendance sexués en rapports uni-latéralisés d'exploitation et de violence ».⁶²⁶ Non seulement Léonora Miano discute des positions problématiques des femmes dans les cultures contemporaines, mais elle met également en cause les visions traditionnelles des hommes sur l'identité des femmes au sein des structures familiales et sociales.

Le titre du roman à ce niveau constitue un élément indicateur quant aux tourments et au statut de la femme dans ces différentes structures. Le crépuscule est la lueur qui précède ou succède au coucher du soleil. Contrairement aux précédents romans de Miano dans lesquels c'est le soleil qui s'arroge les pleins pouvoirs dans son aspect destructeur, dans *Crépuscule du tourment I*, c'est le noir qui réside autant à l'intérieur de ces personnages qu'à l'extérieur. Le champ sémantique du noir : « noirceur », « nuit », « ombre », « dissimulation », l'indique par ailleurs. Le lecteur a parfois l'impression que cette vision pessimiste du noir esquisse la satire du sexe masculin et de tout ce qui est domination. Cette assimilation du noir à la domination du masculin se justifie par cet autre énoncé portant sur l'orage et la pluie torrentielle qui vient par la suite, comme déjà noté plus haut. Cette même atmosphère est présente dans les monologues des quatre personnages. Ceci énonce déjà une mauvaise ambiance et des situations de tracas, de stress et de malaise dans lesquelles vivent les héroïnes de Miano. Ce temps joue donc un rôle important, car il est l'écho de la folie et des vies tourmentées des femmes dans ces sociétés où, comme le dit Madame, « être femme, en ces parages, c'est évaluer, sonder, calculer,

⁶²⁵ CDT : 180.

⁶²⁶ Roelens, N. : « Comment se fabrique l'hégémonie de l'humanité male », *French Journal For Media Research*, vol. 7, n° 7, 2017, 143-159.

anticiper ». ⁶²⁷ *Crépuscule du tourment* signifierait alors les supplices physiques et moraux infligés aux femmes. Ce choix identitaire de la femme par l’auteure obéit certainement à ce motif qu’énonce Sylvie Brodziak. Elle affirme que :

Chez Miano, la femme est un sujet romanesque de prédilection parce qu’elle est doublement victime. D’une part, comme l’homme, elle subit la domination historique issue de la colonisation qui s’incarne dans l’appartenance à un pays du Tiers Monde ou à une génération française dont les parents sont immigrés. D’autre part, la femme est culturellement assujettie. ⁶²⁸

Cette assertion est certes vraie car les protagonistes de ce roman souffrent d’une « insécurité ontologique ». Elles manquent le sens de l’auto-validation, du moi intégral et de l’identité personnelle que les gens « normaux » tiennent pour acquis. Une personne ontologiquement sécurisée, nous explique R.D Laing, prend vie à partir d’un sens central et ferme de sa propre réalité et de celle des autres ; lorsque ces deux éléments sont diminués, ou manquent dans son propre champ de référence, des questions surgissent et l’insécurité s’ensuit. ⁶²⁹ Ixora manque de cette sécurité ontologique. Elle est aliénée de son passé et de son présent et se sent déconnectée des autres ; elle n’a donc aucune certitude de validation dans sa vie. Elle se sent coupée de tout ancrage social dans son environnement : « Je me suis regardée dans la glace, me suis vue, svelte et bien mise, toujours parfaite à l’extérieur mais verrouillée quelque part, au point que cela devait se voir, tenir le désir, l’amitié à distance ». ⁶³⁰ En fait, sous le toit de Madame Mususedi, ce personnage adopte un « faux moi », une « façon de ne pas être soi », ⁶³¹ comme le dit RD Laing. C’est en fait une coquille qui lui permet de se sentir « normale » même si ce n’est que temporairement. C’est aussi une manière de copier et d’assurer son autoconservation, tout en se confrontant à ce que l’on attend typiquement de son milieu. C’est dans cette mesure qu’Orlando affirme que la folie est une métaphore de l’angoisse créée par les rôles sociaux et sexuels imposés à la femme au sein de sa société, rôles que les femmes sont tenues de jouer mais qui sont souvent préjudiciables à leur propre individualité ou même à leur identité. ⁶³² Nous pouvons bien nous demander comment ces héroïnes pourraient éliminer ces codes de conduite prescrits pour elles par la société dans laquelle elles vivent. Nous avons noté deux démarches qu’elles utilisent pour refaçonner leur identité : la solidarité féminine et la prise de la parole.

⁶²⁷ CDT : 11.

⁶²⁸ Brodziak, S. : « Session ou l’écriture au cœur du monde », Cergy Pontoise, CRTF-CICC, 2010 : 390.

⁶²⁹ Laing, R.D. : *The divided self*, New York: Pantheon, 1960 : 44.

⁶³⁰ CDT : 149.

⁶³¹ Laing, RD. : *Ibid*, 40.

⁶³² Orlando, V. : *Ibid*, 66.

De prime abord, les quatre femmes sont individualistes et chacune essaie à son niveau de se faire un espace de vie dans lequel elle pourra en tirer profit ; Etondi dira que chacune de ces femmes est une « rivale pour l'autre, à divers échelons ». ⁶³³ Néanmoins, après avoir passé le stade de l'individualisme et de l'insécurité ontologique que nous venons d'analyser plus haut, ces personnages font front commun pour résoudre certains problèmes auxquels elles sont confrontées afin de sécuriser leur liberté ontologique. Amandla et Abysinia par exemple joignent leur force pour tirer Ixora qui a été abandonnée sous l'orage et incapable de se mouvoir. Madame Mususedi interviendra plus tard et aidera Ixora et Masasi dans leur amour homosexuel contre tout préjugé. Elles sont des femmes africaines et afrodescendantes qui tentent de s'adapter tant bien que mal, dans cette société de grandes angoisses et de petites espérances. Le personnage de Madame quant à lui proclame avec fierté d'avoir tenu à un accord entre elle et son époux et ne regrette pas ses choix et sa détermination à laisser comme héritage un nom et des biens à ses enfants. Elle se déclare responsable de sa vie et prête à affronter les difficultés à venir comme elle l'a toujours fait.

Quant à Ixora, elle prend la parole et d'une manière ferme. Lorsqu'elle fait la rencontre de Masasi, qui deviendra son amante, son fils et son mariage passent au second plan. Ixora devient un personnage non pas « contradictoire », ⁶³⁴ mais plutôt révolutionnaire. Dans un monologue intérieur, elle s'enrage contre son géniteur qui prend toujours soin de tenir sa progéniture illégitime à distance :

Comment se fait-il que tu ne portes pas de gants faire le nécessaire me semble une corvée tellement salissante et il ne faudrait pas laisser sur cette enveloppe l'empreinte de tes doigts il ne faudrait pas laisser de traces il ne faudrait pas que ta femme le sache un jour qu'elle ait des soupçons ou peut-être est-elle à l'origine de tout cela peut-être a-t-elle exigé que tu t'emploies seul à nettoyer ta crasse ces excréments que tu as semés çà et là tes enfants noirs non refusés mais pas conviés à partager ta vie ⁶³⁵

Bien loin de traduire l'expression d'une perturbation psychologique du personnage de Miano qui ne croit plus à la consistance de son être mais plutôt en son anéantissement, le brouillage dans la ponctuation et la multiplication des phrases interrogatives qui ont une valeur affirmative dans ce passage ci-dessus énoncent la colère et l'indignation de la jeune fille. Dans un monologue rapide et continu, Ixora rompt brutalement avec la régularité de sa vie et extériorise des hurlements intérieurs, des mots qu'elle aurait souhaité adresser ouvertement à son père.

⁶³³ Etondi, V. : *Ibid*, 240.

⁶³⁴ Etondi, V. : *Ibid*.

⁶³⁵ *CDT* : 151.

C'est donc un monologue intérieur qui traduit une souffrance originelle engendrée par le rejet du géniteur, un rejet qui a à son tour généré des conséquences sur toutes les relations de ce personnage avec le sexe masculin. En lieu et place d'une Ixora solitaire, marginalisée et jouant le rôle de victime, nous avons ici une femme indignée qui non seulement se sert de la parole pour se révolter contre l'oppression sociale, mais pose des actes concrets pour affirmer l'identité de son existence. D'abord, elle transgresse les lois sociales de la plaine côtière pour accréditer son homosexualité, ensuite, elle devance ses désirs et son bonheur plutôt que ceux de son fils. Autrement dit, Ixora opère une révolte existentialiste, puisqu'elle prend conscience de sa situation et fait un *coming out* dans un univers hétérosexiste. Son histoire ressemble de près à celle de Mirielle, l'héroïne de Mariama Bâ dans *Un chant écarlate*, qui vit dans un monde où elle est exclue en raison de la couleur de sa peau, de sa langue, de sa culture et de sa foi. Dans ce récit, Bâ expose une héroïne étouffée par sa différence et marginalisée de sa belle-famille en raison de son impossibilité de s'intégrer dans la société sénégalaise. À la différence du roman de Bâ où la fin du roman est dramatique et sanglante quand Mirielle succombe dans la folie enfermée entre quatre murs et ne peut regarder le monde extérieur qu'à travers la petite fenêtre de sa chambre, l'héroïne de Miano trouve la force et le courage d'avancer vers la liberté.

Avancer ou migrer devient donc un instrument de libération pour la femme. À ce sujet, la féministe et philosophe Rosi Braidotti remarque que les femmes doivent être des nomades migrantes pour « tracer » leurs identités en puisant dans leurs propres prérogatives féminines. « La migrante », note-t-elle, n'est pas une exilée car « elle a une intention claire ». ⁶³⁶ En d'autres termes, une héroïne nomade sait où elle se dirige et d'où elle vient, elle a un objectif clair. Cependant, l'aliénation, la folie voire la mort viennent des vies sédentaires et des activités réduites. Le pouvoir du mouvement est comme le chemin vers la liberté. En arrachant donc la parole et en faisant chemin vers sa bien-aimée, Ixora rétablit sa sécurité ontologique, un état qui lui permet d'explorer tous les facteurs négatifs et positifs qui composent son être et de se retirer de la marge. Ainsi faisant, Léonora Miano se sert de ce personnage comme un tremplin vers l'universel pour censurer les mœurs et les codes sociaux qui définissent l'existence des femmes et pour encourager la gente féminine vers son objectif. Dans une interview, elle confirme ces faits :

Pour moi, la fiction est un mode de compréhension du réel et ne pas le montrer pourrait vouloir dire soit qu'on protège le bourreau, ou alors qu'on considère que ces actes-là font partie, quelque part, de notre manière de procéder lorsque nous sommes entre nous. Or il se trouve que je ne crois pas cela. À mon

⁶³⁶ Braidotti, R. : *Nomadic subjects*, New York: Columbia University Press, 1994 : 44.

avis, ce sont des déviances. Je les montre pour nous permettre de réfléchir à ce qui les engendre. Ce sont des manifestations de certains désordres que nous avons à corriger mais cela n'est pas notre identité. Les populations qui subissent ces violences-là ont été élevées dans des cultures où il n'est pas permis à un individu d'exprimer sa souffrance en disant <je>. »⁶³⁷

En plus, Miano propose une autre vérité de l'Africaine en dépassant le cadre du silence et des interdits. Pour paraphraser Odile Cazenave, à l'aide de ces personnages, chacun en marge de la société à des degrés divers, Miano revoit et corrige certaines des conceptions et images traditionnelles qui figeaient la femme dans des rôles familiaux et sociaux fixes.⁶³⁸ La solidarité féminine, la prise de la parole et surtout la découverte du lesbianisme pour certaines, comme sources d'épanouissement, deviennent les différentes méthodes qu'adoptent les héroïnes de Miano dans leur univers. Dans les lignes qui suivent, nous analyserons brièvement le lesbianisme dans cet ouvrage.

I.3- Le lesbianisme dans *Crépuscule du tourment I*

Plusieurs décennies se sont écoulées depuis qu'Henri Bourassa, homme politique et journaliste canadien avait affirmé péjorativement que :

L'introduction du féminisme sous sa forme la plus nocive : la femme électeur [...] engendrera bientôt la femme-cabaleur, la femme-télégraphe, la femme-souteneur d'élections, puis la femme-député, la femme-sénateur, la femme-avocat, enfin, pour tout dire en un mot, la femme-homme, le monstre hybride et répugnant qui tuera la femme-mère et la femme-femme.⁶³⁹

Bien que de telles affirmations soient très rétrogrades, elles éclairent néanmoins l'idéologie du genre en ce qui concerne les activités que devraient mener les hommes et celles auxquelles les femmes ne devraient pas avoir accès. Selon cette affirmation, de la différence biologique entre femme et homme, découlent des aptitudes et des traits de caractère propres à l'un ou à l'autre sexe. En plus, l'accès des femmes à des activités strictement réservées aux hommes serait contre « nature » voire illégitime. En fait, cette conception traditionaliste fait de l'homme le « soi » et de la femme « l'autre » par rapport à ce dernier. Or, avec l'avènement du féminisme et plus tard de la troisième vague qu'Isabelle Boisclair et Lori Saint-Martin qualifient d'« équitable » ou « de la diversité », la pluralité humaine ne pouvait plus être amenuisée à un

⁶³⁷ Yoassi T. S. : « Entretien avec Leonora Miano », *Nouvelles études francophones*, 2010, vol. 25, no. 2, pp. 101-113, University of Nebraska Press, <https://www.jstor.org/stable/41104008> (accédé le 29/03/2021).

⁶³⁸ Cazenave, O. : *Ibid*, 330.

⁶³⁹ Bourassa, H. : *Femmes-hommes ou hommes et femmes ? Études à bâtons rompus sur le féminisme*, Montréal, Imprimerie du Devoir. 1925 : 36-37.

système d'assignation binaire aussi simple. Ces deux auteures déclarent justement que : « [I]es significations et les valeurs intrinsèques au sexe comme au genre, qu'elles soient positives ou négatives, pro-masculines ou pro-féminines sont de moins en moins valorisés ». ⁶⁴⁰ L'apparition de la troisième vague du féminisme a pour effet d'ouvrir l'axe des possibles identitaires à l'infini. ⁶⁴¹ Notre objectif ici est de mettre en exergue, le fait que le vécu sexuel des personnages homosexuels dans *Crépuscule de tourment* s'inscrive dans une dynamique identitaire. C'est-à-dire que c'est lorsque ces personnages traversent une période où leurs identités sont fragmentées ⁶⁴² qu'elles se découvrent homosexuelles et choisissent d'assumer leur nouvelle identité.

Selon Charles Gueboguo, l'homosexualité désigne « l'orientation sexuelle chez un individu ayant une attirance explicite ou non pour les personnes de son sexe, et qui, après une série d'étapes psychosociologiques, parvient à la reconnaissance et l'acceptation de son identité en tant qu'homosexuel ». ⁶⁴³ Sur le continent africain ce sujet reste tabou et divise les écrivains africains en deux camps : d'un côté ceux qui estiment que cette pratique n'aurait jamais existée sur le continent africain et serait arrivée avec la colonisation, et d'un autre les auteurs qui estiment que l'homosexualité dans toutes ses formes a toujours été connue de l'Afrique et ce bien avant l'avènement des missions civilisatrices. Mais nous ne nous attarderons pas sur la question si l'homosexualité en Afrique est bel et bien de tous les temps et de toutes les cultures.

Le récit de Madame et celui d'Ixora que nous avons analysé dans les parties précédentes évoquent la quête de leur féminité et la découverte de leur corps. Pendant que Madame Mususedi fait un choix en sacrifiant son amour homosexuel et adultérin pour Eshe pour la stabilité de sa famille, Ixora décide de se battre et d'explorer sa sensualité jusqu'au bout. Elle décide donc d'assumer son choix et rompt ses fiançailles avec Dio qu'elle n'aimait pas, mais avait accepté de l'épouser dans l'optique d'assurer le bonheur de son fils. Ainsi, dans le processus de sa liberté, elle choisit de se défaire de sa condition, de sa destinée et entend définir désormais son propre destin. Ces actes épousent ainsi l'idée de Jean-Paul Sartre selon laquelle l'homme a toujours le choix puisqu'il est libre ontologiquement. Il déclare justement

⁶⁴⁰ Boisclair, I. et Saint-Martin, L. : « Les conceptions de l'identité sexuelle, le postmodernisme et les textes littéraires », *Dé/Construire le féminin*, vol. 19, no : 2, 2006, pp. 8. <https://doi.org/10.7202/014841ar> (accédé le 18/04/2021).

⁶⁴¹ Pechriggl, A. : *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, Paris : L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2000 : 294.

⁶⁴² C'est-à-dire composées non pas d'une seule mais de plusieurs identités parfois contradictoires.

⁶⁴³ Gueboguo, C. : « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », <https://doi.org/10.4000/socio-logos.37> 2006, (accédé le 15/04/2021).

que : « il [l'homme] est responsable : car il ne peut être que s'il est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions. Ma peur est libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance ». ⁶⁴⁴ Ixora manifeste alors sa liberté en se révoltant donc contre sa situation et transgresse les codes sociaux patriarcaux : « il n'y a pas de bons moments pour annoncer qu'on a rencontré quelqu'un, que tout est changé, que l'urgence est maintenant de renoncer à la blague ». ⁶⁴⁵ Il s'agit ici d'une prise de décision explicite de la part d'Ixora. Une prise de décision qui s'insurge contre tous les stéréotypes et de ce fait, sa relation homosexuelle ne se présente pas comme une déchéance mais comme un accomplissement, comme une libération contre la violence hétérosexuelle subie avec Dio, son fiancé.

C'est donc une marche vers la libération avec laquelle son corps ne sera plus seulement pour la reproduction mais aussi pour la jouissance. En plus, la reconnaissance de sa nouvelle identité se manifeste dans ses projets de faire ménage commun avec son âme sœur. Toutefois, ce nouveau choix complique davantage son épanouissement dans une Afrique où « le plus souvent le sexe se pratique davantage qu'il ne se dit ; même à travers les contes lorsqu'il est abordé, c'est par le biais des métaphores, d'analogies, d'ellipses ou encore de métonymies » ⁶⁴⁶ et où Ixora est déjà doublement marginalisée en raison de ses origines antillaises et en tant que descendante d'esclave.

Bien que l'auteure n'évoque pas ici les difficultés que rencontrent les lesbiennes qui vivent dans Vieux Pays, un quartier qui aurait été fondé par des femmes pour y vivre selon leurs propres règles et où « des femmes sont en ménage », ⁶⁴⁷ elle nous présente néanmoins un monde subsaharien où les pratiques homosexuelles sont considérées comme une perversion, une anomalie importée et n'ayant aucune place dans la société africaine. Les femmes homosexuelles vivent isolées et retirées de la société qui les méprise à cause de leurs orientations sexuelles. Subtilement, Léonora Miano évoque les questions de l'origine de l'homosexualité en Afrique et présente Vieux Pays comme une communauté où les chauffeurs de taxi rechignent à s'y rendre, soit à cause des prétendus pouvoirs surnaturels des « sorcières », ⁶⁴⁸ soit sur le fait que ce quartier est une matrice à scandale, « une offense de chaque instant au Tout-Puissant ». ⁶⁴⁹ Abyssinia par exemple s'érige ouvertement contre toute pratique

⁶⁴⁴ Sartre, J.P. : *Ibid*, 521.

⁶⁴⁵ *CDT* : 161.

⁶⁴⁶ Abega, C. : *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé : CLE, 1985 : 23.

⁶⁴⁷ *CDT* : 204.

⁶⁴⁸ Notons que sorcières ici se réfère aux lesbiennes habitant Vieux Pays.

⁶⁴⁹ *CDT* : 213.

homosexuelle et, à cet égard, met sur pied un temple exclusivement féminin où elle enseigne que la nudité de leurs ancêtres sur ce continent était une des manifestations de la disgrâce.

Vu ainsi, la société du « Nord » où évoluait l'héroïne auparavant aurait hypothétiquement été un lieu plus accommodant pour ses préférences homosexuelles ; l'Occident étant certainement plus complaisant aux préférences sexuelles diversifiées que l'Afrique où l'homosexualité n'est pas encore affranchie de certaines contraintes. Bien avertie, Ixora est consciente de ces préjugés hostiles et est prête à les affronter : « on dira ce que l'on voudra sur mon passage, je traverserai la ville entière et j'irai la trouver ». ⁶⁵⁰ Tout en se libérant du joug de ces préjugés Ixora s'assume et de ce fait, cultive le sens de la responsabilité sans toutefois condamner la relation hétérosexuelle.

Signalons néanmoins que l'origine de sa nouvelle identité reste un peu ambiguë, car d'un côté, on pourrait analyser son identité d'homosexuelle comme une déviance due aux déceptions du sexe opposé notamment de ses relations superficielles ou presque inexistantes avec son père et plus tard de ses relations illusoire avec le père de son fils et avec Dio. D'un autre côté, on pourrait aussi estimer que le choix d'épouser son orientation sexuelle était bien prévisible. Elle affirme n'avoir jamais recherché la chaleur d'un corps de sexe opposé et n'avoir connu de tressaillements qu'à travers ses lectures : « je souhaitais ta compagnie, même si mon corps ne fut jamais en proie à cette espèce de tressaillements, cela non plus n'était pas grave [...] Même avec ton ami il s'était agi de tout autre chose, mon attirance pour lui avait été plus cérébrale que charnelle, peut-être même un peu politique ». ⁶⁵¹ À ce sujet, de Beauvoir avait affirmé qu'« [i]l est très important de le souligner : ce n'est pas toujours le refus de se faire objet qui conduit la femme à l'homosexualité, la majorité des lesbiennes cherchent au contraire à s'approprier les trésors de leur féminité ». ⁶⁵² En d'autres termes, l'amour lesbien renvoie quelques fois à la découverte narcissique de soi. Ixora est un personnage noir qui s'affranchit des clichés et des frontières pour vivre totalement son existence de femme.

⁶⁵⁰ *CDT* : 162.

⁶⁵¹ *CDT* : 154.

⁶⁵² de Beauvoir, S. : *Ibid*, 205.

II - La crise identitaire

À titre de rappel, notons qu'une identité, selon Sélim Abou, renvoie à un ensemble d'éléments par lequel un être humain se détermine, exprime son authenticité et se distingue des autres êtres humains.⁶⁵³ Claude Dubar quant à lui affirme que l'identité est « à la fois le résultat stable et provisoire, individuel et collectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation ».⁶⁵⁴ Partant de cette définition, une crise identitaire serait une déstabilisation de ces repères ou tout simplement une absence de références symboliques. Stuart Hall explique notamment que : « [u]ne perte d'un sentiment stable de soi est parfois appelée dislocation ou décentrement du sujet. Cet ensemble de double déplacement – décentrant les individus à la fois de leur place dans le monde social et culturel, et d'eux-mêmes – constitue une crise d'identité pour l'individu ».⁶⁵⁵ Avec *Crépuscule du tourment : Melancholy* cette crise s'énonce tant sur le plan sexuel que religieux et culturel, dans le contexte d'une « exigence afrocentriste qui place l'Afrique et les cultures humaines qui la composent au centre de toute démarche ».⁶⁵⁶

II.1 - La crise de l'identité culturelle

Aussi bien que la colonisation est au centre de la crise identitaire des peuples noirs dans la majorité des écrits portant sur ce problème, la déportation et l'esclavage, à travers l'écriture de Léonora Miano s'énoncent comme une douleur émotionnelle difficilement surmontable. Ils s'énoncent comme des causes non négligeables à la crise identitaire que vivent ses héroïnes. Les conflits d'interaction qui existent entre l'Afrique et ses enfants afrodescendants que représentent Amandla, Ixora et Madame Mususedi sont d'une importance capitale. D'un côté, Amandla et Ixora ont des difficultés à assumer la part africaine de leur identité et de l'autre côté, Madame Mususedi n'arrive pas à accepter ses responsabilités ni en tant que mère, ni en tant qu'Africaine. Les deux jeunes femmes afrodescendantes que sont Amandla et Ixora sont de retour en Afrique qu'elles appellent la « patrie mère » ou la « terre-mère » ; dans le but de

⁶⁵³ Abou, S. : *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Ed. Anthropos, 1986 : 30-31.

⁶⁵⁴ Dubar C. : *La crise des identités, le lien social*, Paris, PUF, 2007 : 7.

⁶⁵⁵ « A loss of a stable sense of self is sometimes called the dislocation or de-centering of the subject. This set of double displacements - de-centering individuals both from their place in the social and cultural world, and from themselves - constitutes a crisis of identity for the individual. » (Hall S. 1992 : 597 ma traduction).

⁶⁵⁶ Monville De Cecco, B. : « Afrocentrisme et littérature. Le cas de l'écrivain noir américain John Edgar Wideman », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 2009 : 55-72.

mieux s'approprier leurs cultures et leur identité. Mais ce sont des mémoires vides qui les accueillent :

Cette terre sait-elle encore ceux qui la marquèrent ainsi avant de lui être ravis ? Je l'espère du fond du cœur. Les hommes d'ici ne se souviennent de rien. Ils nous voient et attendent que nous leur disions qui nous sommes. Nous venons trouver auprès d'eux la réponse à cette même question.⁶⁵⁷

Madame Mususedi, par exemple, au lieu de transmettre l'héritage culturel à sa descendance et de devenir une authentique passeuse de mémoire surtout dans la mesure où cet héritage est plus basé sur les traditions orales, elle reste aphasique, se replie toujours sur elle-même et évite de s'exprimer sur le passé « honteux », esclavagiste de ses ancêtres. Elle n'est pas fière de l'histoire des siens, et ne vit que pour faire oublier cette condition, ce temps servile du plus illustre de ses ancêtres. Par conséquent, sa progéniture vit sans connaître ni leur origine, ni leur héritage. La langue ancestrale, considérée comme le véhicule de la culture ou comme un moyen d'inculquer et de transmettre un sentiment d'appartenance au pays d'origine, leur est totalement niée. Madame a adopté une attitude hostile vis-à-vis de ses origines et cultures et a choisi de toujours échanger dans la langue des colonisateurs ; témoignant ainsi du peu de considération qu'elle avait pour sa culture. Pour ses enfants, la bataille contre toute aliénation culturelle est d'avance perdue, car l'on assiste à l'éclosion d'êtres désorientés qui n'appartiennent pas à la culture dont ils sont censés être originaires. Il s'agit ici d'une crise qui s'énonce notamment à travers l'être et le faire de ces personnages.

La jeune héroïne Tiki est le prototype d'une déracinée culturelle, dont les racines côtières ne sont pas suffisamment profondes pour qu'elle se définisse comme l'une des leurs, et dont les mœurs occidentales ne sont pas raisonnablement ancrées pour qu'elle s'identifie aux Occidentaux. Alors qu'elle semble assumer cette acculturation involontaire, son point de vue sur le métissage reste pessimiste, froidement réaliste, et quelque peu extrémiste. C'est ainsi qu'avec ironie, elle s'interroge sur ce concept :

On parle de métissage, il nous faut bien un nom. Là encore, devra-t-on aller le chercher à la déchetterie ? Jadis, ce mot désignait le croisement de races ovines, dans le but d'en améliorer une, pas les deux. Se décrire en ces termes – même sur le plan de la culture, puisqu'on prétend appliquer aux civilisations des

⁶⁵⁷ CDT : 103.

critères biologiques – c’est affirmer le perfectionnement d’un des sujets par l’introduction en lui des gènes de l’autre.⁶⁵⁸

Tiki perçoit les métissages d’ordre racial et culturel comme un handicap au lieu d’un avantage social. Dans le passage ci-dessus, l’implication et la charge connotative sont claires : sur le plan racial, c’est la « race » blanche qui améliore la race noire, et non vice versa. Sur le plan culturel, le même scénario peut être adopté. Le métissage n’y est pas perçu comme une rencontre entre deux où chacun bénéficie du meilleur de l’autre. Il n’est pas non plus, sur le plan culturel, cette complémentarité des civilisations, cette symbiose culturelle de l’humanité, bien unique appartenant à chacun et que l’autre ne peut imposer sans dommage comme l’a arduement souhaité Léopold Sédar Senghor. Dans la conclusion de *La pensée métisse* de Serge Gruzinski, ce dernier affirme à juste titre que : « les métissages ne sont jamais une panacée, ils expriment des combats jamais gagnés et toujours recommencés. Mais ils fournissent le privilège d’appartenir à plusieurs mondes en une seule vie ». ⁶⁵⁹ Fanon quant à lui analyse le métissage racial comme une étape indispensable dans la marche vers l’extirpation du racisme. ⁶⁶⁰ Or pour les héroïnes de Miano, ne se revendiquent métis que ceux qui ressentent le besoin de prouver leur appartenance à un monde – notamment à celui du « nord », le monde occidental. Autrement dit, ceux qui se vantent du métissage souffrent d’un complexe d’infériorité par rapport aux Blancs et d’un complexe de supériorité par rapport aux Noirs. Pour cette raison, le mélange culturel entre le monde occidental et africain ne peut être valorisé qu’en ce qui concerne l’héritage occidental. L’indignation d’Amandla à ce sujet se lit comme suit :

On n’a jamais vu des Nordistes épouser les mœurs d’ici. Laisser leur culture se dissoudre dans la nôtre. Oublier leur langue. L’histoire de leurs pères. Il peut y avoir des exceptions mais elles sont si rares qu’elles deviennent des curiosités. Les Nordistes ne se sentent pas concernés par le métissage. ⁶⁶¹

Amandla expose ici une thèse rigide, radicale et brutale, et sans aucune nuance. À son avis, ce sont les autres qui sont métissés culturellement, pas les Occidentaux. Sans jamais le mentionner clairement et tout en justifiant ses positions, elle sous-entend dans son discours qu’elle est contre tout métissage et contre ceux qui valorisent le métissage. La préservation de la culture kémite est d’une importance capitale pour Amandla et c’est pour cette raison qu’elle et Ixora

⁶⁵⁸ CDT : 267.

⁶⁵⁹ Gruzinski, S. : *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999 : 75.

⁶⁶⁰ Fanon, F. : « Racisme et culture », *Présence africaine*, vol. 3, n° vii-ix-x, 1956 : 130.

⁶⁶¹ CDT : 130.

entendent revaloriser la beauté canonique africaine qui passe par la peau naturelle, les cheveux crépus et/ou des coiffures à l'Africaine.

II.2- La reconstruction d'une identité historico-religieuse

On parle d'une identité historico-religieuse lorsque l'identité d'une personne se joue à la fois sur le plan historique et religieux. Danièle Hervieu-Léger définit une identité religieuse comme « tout dispositif par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière ». ⁶⁶² En d'autres termes, la religion est un système de croyances aux traditions culturelles plurimillénaires de l'humanité. Dans le cas du *Crépuscule du tourment I*, cette reconstruction passe par un retour aux sources et la revalorisation de l'identité kémite.

II.2.1 - Survivance des patronymes Kémites

Le monologue d'Amandla se distingue par la présence enrichissante des repères de la civilisation égypto-nubienne. Ici, nous nous intéressons particulièrement au relevé onomastique qui transparait d'abord au niveau des noms originels des divinités comme ceux d'« Aset », « Ausar » ou encore « Heru ». Aset que la narratrice appelle encore Isis est selon elle une divinité de la consolidation. Dans la religion catholique, elle correspondrait à La Vierge Marie. Amandla renomme également les « Suivants de Heru » selon ses croyances. En fait, le relevé onomastique dans son récit met en lumière un glossaire captivant. Qu'il s'agisse des noms qu'elle donne à ses élèves, des dieux et héros antiques auxquels elle se réfère, chacun permet de matérialiser son identité africaine ou tout simplement son afrocentricité. Ils indiquent systématiquement le rejet des civilisations non africaines, la (ré)appropriation d'une identité culturelle et par conséquent la valorisation des Noirs et des civilisations noires.

Par ailleurs, Miano semble ne nommer aucun de ses personnages au hasard : soit elle donne une fonction symbolique aux noms de ses personnages, soit elle présente leur caractère fonctionnel. Néanmoins, dans les deux cas, le nom étant la métonymie d'une personne, il se

⁶⁶² Hervieu-Léger, D. : *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf, 1993 : 49.

doit d'être significatif et culturel : Tiki par exemple signifie précieux ou trésor. Curieusement, au personnage dont le monologue ouvre le roman, l'auteure lui assigne une appellation d'une culture occidentale : « Madame ». Ainsi, l'onomastique dans ce roman révèle parfois sa trajectoire multiculturelle. Sous l'influence de la colonisation, les Africains portent des noms hybrides et cette hybridité est souvent indiquée par leurs prénoms. Elodie Carine Tang à ce sujet estime que l'hybridité souvent rencontrée dans les romans de Miano traduit plutôt la trajectoire multiculturelle de l'auteure qui essaie de représenter l'évolution de la construction des valeurs nouvelles au sein de la société africaine contemporaine.⁶⁶³ En effet, le nom est une caractéristique de l'identité, car c'est lui qui désigne le personnage et lui donne une consistance en lui permettant d'exister. Towo Atangana est du même avis et affirme que : « le nom donne l'identité complète d'un héros ».⁶⁶⁴ Les personnages qui portent un nom chrétien ont aussi un « dina la mundi, [qui est un] *nom du village* », un « nom véritable qui les situe dans la lignée des ancêtres »⁶⁶⁵ comme le signale Amandla. À l'opposé des noms chrétiens qui peuvent permettre de distinguer les femmes des hommes, les noms « véritables » ne permettent pas de distinguer les êtres ayant des identités sexuelles différentes et peuvent être portés aussi bien par un homme que par une femme. Mandone par exemple a un sens symbolique signifiant la « grandeur ». C'est un nom de femme donné à l'aïeul de Madame Mususedi pour des raisons de ses prouesses et de sa fidélité envers le roi côtier. Amandla explique par exemple :

Je descends de ceux dont les noms furent arrachés. Nous ne nous y sommes pas résolus. Là-bas sur ma côte natale. Sur l'autre bord de l'Atlantique. Nous avons des noms cachés. Des noms secrets dont la vibration préserve ce que nous sommes. Nous nous rebaptisons parfois de façon officielle. C'est ainsi que ma mère était devenue Aligossi. Elle m'a appelée Amandla. Parce qu'elle savait que nommer était synonyme de guider.⁶⁶⁶

Les noms africains ont donc dans la majorité des cas une signification, un référent linguistique si on remonte au contexte de leur création. C'est dans cette optique que Léonora Miano s'intéresse à ce qui reste de la société africaine culturellement malgré les forces de destruction qui la consomment.

⁶⁶³ Tang, E.C. : « Le malaise identitaire dans les romans de Ken Bugul, Léonora Miano et Abla Farhoud », Université de Laval, 2013 : 93.

⁶⁶⁴ Towo-Atangana, G. : « Le Mvet. Genre majeur de la littérature orale des populations Pahouines (Bulu, Beti, Fang-Ntumu) », Abbia, 1965 : 360

⁶⁶⁵ CDT : 93.

⁶⁶⁶ CDT : 94.

II.2.2 - La mission afro-centrique d'Amandla

Comme les trois autres femmes, Amandla raconte son histoire à la première personne. Elle est une descendante d'esclaves qui reste entièrement résolue de retrouver ses vraies origines culturelles dans le pays natal de ses ancêtres. Ce personnage se distingue particulièrement par son caractère fort tel que son nom l'indique (Amandla est un nom empreint à la langue zouloue qui veut dire pouvoir).⁶⁶⁷ En plus, elle use des expressions tranchantes et affirme ses positions avec vigueur, sans tourner autour du pot. De l'avis d'Ixora, Amandla est une belle trentenaire :

j'ai vu combien nous étions différentes, son corps est aussi plein que le mien est sec, sa peau aussi claire que la mienne est sombre, ses cheveux aussi longs que les miens sont courts, coiffée d'un *front lace* au lieu de *locks*, elle serait le fantasme d'une majorité d'hommes noirs, il se dégage d'elle une puissance, c'est ce que l'on aperçoit au premier abord.⁶⁶⁸

Sa mère qui s'est autoproclamée Aligossi (qui veut dire guerrière) l'a éduquée selon les préceptes, les pensées et la spiritualité de l'afrocentricité dès son bas âge et l'a introduit aux livres racontant l'histoire des Kémites : « Je sus très tôt que la terre où l'espèce humaine vit le jour s'appelait Kemet. Que nous étions des Kémites. Pas des Noirs. La race noire n'avait été inventée que pour nous bouter hors du genre humain ». ⁶⁶⁹ Amandla refuse de se dénommer Noire, car cela est une appellation offensante, destinée à lui rappeler la déportation, la traite, l'esclavage. Édouard Glissant rejette également le concept de « race » lorsqu'il fait appel à celui de « Tout-Monde » ⁶⁷⁰ dans lequel on retrouve cette idée d'appartenance collective. Mbembe lui aussi s'interroge sur la rencontre entre l'Afrique, les Caraïbes et l'Amérique. Il analyse avec complexité la rencontre et l'évolution des sens du mot « nègre » à travers le temps : injurieux dans la bouche des Blancs, il devient laudatif au XX^e siècle dans les écrits des Noirs.⁶⁷¹ Si Amandla est venue sur la terre mère, c'est pour fusionner avec ses racines et enseigner à la jeune génération, non plus l'éducation coloniale, mais l'histoire de leur peuple, les Kémites. Le mythe du retour aux racines qui a parcouru l'histoire des Africains-Américains depuis la naissance même de la diaspora africaine en Amérique a permis à cette dernière de

⁶⁶⁷ Pendant la lutte contre l'Apartheid, il était le cri de revendication des combattants, qui exigeaient que le pouvoir revienne au peuple. (Miano, L. 2008 : 76).

⁶⁶⁸ *CDT* : 184.

⁶⁶⁹ *CDT* : 84-85.

⁶⁷⁰ « Tout-Monde : la totalité réalisée des données connues et inconnues de nos univers, le sentiment qu'elles nous occupent infiniment, comme sur un plateau de théâtre que nos postures se partagent et où nous grandissons sans limites. La certitude aussi que la plus infime de ces composantes nous est irremplaçable. Nous mettons en scène celles de ces offrandes du monde qui, proches de nous, pourtant nous emportent au vrac des horizons. Elles créent des différences consenties, et le plateau de ce théâtre touche à la mer sans fin » (Glissant, E. 2005 : 87)

⁶⁷¹ Mbembe, A. : *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte (« Cahiers libres »), 2013 : 48.

fantasmer une Afrique idéale, terre de la fraternité noire et de la liberté. Et, parce qu'elle est fière d'être une Kémite, elle transforme l'Afrique en une allégorie de l'identité noire au point de nier toute autre identité à laquelle elle puisse appartenir.

Cette volonté de retrouver ses racines identitaires nous fait songer à *Nations nègres et culture : De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Dans ce livre Cheikh Anta Diop dénonce les impostures de la culture occidentale au nom desquelles furent justifiés esclavage et colonialisme. Il soutient par ailleurs que l'Égypte (Kemet) était une nation africaine et noire à l'origine d'une civilisation ravie par les Blancs. Mais aussi, la quête identitaire de cette narratrice nous renvoie au mouvement de la négritude, qui relevait d'une prise de conscience des valeurs de la civilisation noire, bafouée pendant des siècles par la colonisation. En révélant le drapeau afro-américain rouge, noir, vert à ses élèves, Amandla certifie que les peuples d'Afrique et de la diaspora partagent une histoire commune et que leur progrès est lié à leur unité :

Les nôtres ne sont pas faits pour un système à ce point dépourvu de spiritualité. Affranchie de l'illusion je m'accroche à l'action. J'agis. Je fais réciter aux enfants les *nguzo saba*. Ce sont les sept principes de *Kwanzaa*. Ils en dessinent les symboles. En apprennent la signification. Je leur dévoile les couleurs de notre drapeau. Rouge. Noir. Vert. Découvrir cette bannière les émeut. La même pour tous les fils de la Terre Mère.⁶⁷²

C'est dans la connaissance de l'histoire égypto-nubienne et dans la recherche du salut de ceux qu'elle appelle Kémites qu'Amandla s'engage dans la réhabilitation de son identité noire. Cette immense responsabilité est d'autant plus importante pour elle parce que, née en Europe, elle ne connaît l'Afrique que par l'image transmise par d'autres. Ceci n'est d'autant plus vrai qu'« un déplacement significatif [s'était] opéré au sortir de la Traite [négrière]. Si le principe de la différence et le refus de l'altérité persistent, la nouveauté réside désormais dans l'articulation entre le souci de l'autodétermination et la nécessité de la <montée en civilisation> ». ⁶⁷³ De ce fait, la valorisation de la culture Kémite se lit tout au long du discours d'Amandla. Son monologue est en fait constitué de phrases simples mais d'un vocabulaire recherché. Il est riche sur le plan stylistique et syntaxique mais aussi culturel (des noms, des modes de vie, et des expressions propres aux habitants de la plaine côtière).

⁶⁷² CDT : 86.

⁶⁷³ Mbembe, A. : « À propos de l'écriture africaine de soi », *Politique africaine*, n° 77, 2000 : 22.

Dans un style sarcastique, Amandla déconstruit méticuleusement la religion européenne et montre comment les Africains devraient conserver la leur, être en contact permanent avec leurs divinités Kémites et égypto-nubiennes afin de les faire revivre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle de par ses discours, Amandla suggère que le continent-matrice doit être replacé au centre de la conscience noire. Elle reprend ici la théorie de l'historien français Fauvelle selon laquelle : « L'Égypte est [...] le berceau de l'Afrique, le premier jalon de son histoire, sa fondation et le socle de son identité ». ⁶⁷⁴ En fait, la triple identité culturelle d'Amandla lui confère des compétences et la capacité de comprendre ces réalités et lui montre que la quête historico-religieuse de son peuple est une étape importante dans la lutte contre les « Leucodermes » qu'elle considère comme les ennemis des Kémites. Dans sa vie, le racisme a été et reste une réalité. Le plus virulent c'est le racisme durant le commerce triangulaire. Elle en veut de ce fait au système raciste qui a condamné les Kémites à symboliser indéfiniment « l'obscurité du monde » :

Le racisme ne nous concerne que parce qu'il nous faut l'affronter. Ce n'est pas nous qui avons fracturé l'unité du genre humain. Ce n'est pas nous qui avons hiérarchisé les peuples pour nous dédire quand cela ne nous a plus servi. Nous ne sommes pas les seuls auxquels l'obligation soit faite désormais d'avoir soin de leur âme. De se nettoyer de l'intérieur. Astiquer dedans pour que cela se réfère au dehors. Que chacun connaisse et accomplisse son devoir. ⁶⁷⁵

L'anaphore doublée de négation « ce n'est pas nous » et l'abondance du pronom personnel « nous » dans l'extrait ci-dessus démontrent qu'Amandla insiste sur la responsabilité des autres dans l'institutionnalisation du racisme. L'emphase est mise sur la non-participation des Kémites à ce procédé. Ce sont eux les victimes et les « Leucodermes » sont les bourreaux. Chacun doit assumer ses responsabilités et se racheter. Alors, selon cette héroïne, si les Kémites ont été séparés des leurs, c'est la faute des « Leucodermes » qui en plus les ont réduits au rang de sous-hommes. Amandla porte une haine contre le monde occidental et fustige l'attitude du colonisateur qui taxait d'obscurantisme tout ce qui avait trait au savoir traditionnel africain. Cependant, selon Robin Horton, le savoir et la religion sont intrinsèquement liés et au-delà, la pensée religieuse saisit avec succès la réalité empirique. Pendant que le savoir « cherche à déceler les antécédents de tout événement entre d'autres événements qui lui sont contigus dans l'espace et dans la durée », la pensée traditionnelle religieuse s'y intéresse également et cherche

⁶⁷⁴ Fauvelle, F. X. : *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris : Karthala, 1996 : 41.

⁶⁷⁵ *CDT* : 94.

à « surmonter la vision limitée des causes visibles et tangibles fournies par le sens commun ». ⁶⁷⁶

À travers le champ lexical de colère qui se dénote tout le long de son discours : « bouter hors du genre humain », « arrachement », « chasse à l'humain », « grand déchirement », « hiérarchisé les peuples » « leucoderme » « suprématie blanche », « supérieur », nous constatons que son cœur est plein d'amertume et de ressentiment contre les auteurs de la traite négrière transatlantique. Son texte est essentiellement polémique et accuse le « Leucoderme » sans possibilités de rédemption pour ce dernier. Pour Amandla, la possibilité de réconciliation est quasi inexistante car la suprématie blanche est prépondérante et loin de disparaître. C'est de leur faute si la traite négrière a contribué à renforcer et à alimenter l'image difforme et emplie de mépris et de préjugés envers les Kémites ; résultant à la naissance d'une tendance d'identifier tous les Kémites avec l'esclavage et de nier tout apport quelconque du Noir à l'humanité. Ce personnage semble extrémiste et un lecteur modéré lirait dans son récit séparatiste une coloration quelque peu raciste ou pourrait même imaginer que Léonora Miano construit un monde dans lequel les systèmes de domination doivent être renversés. Dans ses analyses, Etondie qualifie cette position extrême d'Amandla de : « légitime défense » et d'« autodéfense ». Se basant sur la théorie d'Elsa Dorlin, elle explique que c'est en effet sa double marginalité de femme noire qui fait d'elle cette prêtresse afrocentrique, car d'abord il y a oppression contre elle, la Kémitte, ensuite il y a réaction contre l'oppression. ⁶⁷⁷ Cette assertion pourrait trouver validation si et seulement si nous prenons comme opposants à la quête identitaire d'Amandla les Occidentaux ou Leucodermes comme elle les appelle. Mais rappelons que l'Islam ou les Témoins de Jéhovah – dont Abysinia est une adhérente – sont aussi considérés par Amandla comme des adversaires :

Il y a bien quelques oppositions à ma venue ici. Je pense à celle qui se fait appeler Abysinia. Une prêcheuse. Elle se lève devant le jour toutes les deux semaines environ, frappe aux portes des baraques du coin. Lance un appel au repentir. Evoque les ères antiques de la chute. [...] Abysinia est de ceux qui pensent que nous avons commis une faute. ⁶⁷⁸

Tout comme Amandla, Abysinia est une Africaine à la recherche des causes et des solutions à la décadence croissante de sa race. Dans cette visée, elle fonde un temple exclusivement

⁶⁷⁶ Horton, H. : « La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale », <https://books.openedition.org/iheid/3217?lang=en> (accédé le 09/01/2021).

⁶⁷⁷ Etondi, V. : *Ibid*, 104.

⁶⁷⁸ *CDT* : 89.

féminin dans le quartier labyrinthe et déshérité dans lequel toutes les deux habitent, qu'elle nomme : « les Filles de Melkisedek ». ⁶⁷⁹ Si les deux jeunes femmes se regardent comme des ennemies, c'est à cause de quelques divergences dans l'approche de leur enseignement et dans leurs croyances. Abysinia est notamment en lutte contre « *l'impudicité* » car selon elle, la nudité de leurs ancêtres en Afrique noire est une des manifestations de la disgrâce et de l'esclavage qu'a souffert les Africains. Elle considère le corps féminin comme un champ de bataille et interpelle à cet effet les jeunes filles à adopter une certaine manière de se vêtir pour ne pas l'exposer : elles doivent le dissimuler du regard pour qu'il ne soit plus objet de désir et encore moins source de plaisir. Elle rend ainsi le corps féminin dénudé responsable de l'esclavage, de la colonisation ou de tout autre mal dont souffre le continent noir.

Abysinia éduque les filles à la mode chrétienne, or pour Amandla ce genre d'éducation consiste toujours à les apprendre une autre forme de soumission. Dans sa satire des enseignements d'Abysinia, Amandla affirme que :

Nous parlons de sexe. C'est toujours un problème avec les religions. Elles sont des pratiques sociales permettant de forger et de consolider les communautés. Elles sont ensuite des systèmes de domination. Pour quelques chanceux qui sauront les transcender elles pourront être un chemin. Une voie menant à la spiritualité. La plupart du temps elles en détournent. ⁶⁸⁰

Ainsi, chercher une voie pour la libération du corps féminin dans une autre religion que celle des Kémites, ne contribuera qu'à le soumettre davantage. En d'autres termes, l'influence occidentale ou orientale ne contribuera jamais à résoudre le problème des Noirs, car nul ne s'est jamais développé à partir d'oripeaux étrangers uniquement et en plus, « prendre exemple sur eux serait du suicide ». ⁶⁸¹ Que ce soit Amandla ou Abysinia, leur réhabilitation leur tient à cœur et c'est pour cette raison que toutes les deux sont en quête d'une identité religieuse ; chacune essayant à sa manière de trouver une voie pour y parvenir :

Nous avons bien des théories pour tenter de comprendre notre sort. [...] De toutes Ses créatures nous étions Ses préférées. Jusqu'à ce que nous nous détournions de Ses voies. D'où le déclin de nos civilisations. D'où les tragédies qui s'abattent sur nos peuples. D'où l'assujettissement. Le morcellement. La dispersion. La dépossession de soi. La spoliation. L'invasion et la servitude sous toutes ses formes. L'errance intérieure. L'urgence à ses yeux consiste à renouer les liens sacrés. Restaurer l'alliance avec le divin. ⁶⁸²

⁶⁷⁹ Melkisedek veut dire « Roi de la justice ». C'est une figure biblique qui était le roi de Jérusalem et le sacrificateur du Dieu Très-Haut.

⁶⁸⁰ CDT : 90.

⁶⁸¹ CDT : 100.

⁶⁸² CDT : 90

Ces personnages ont donc la capacité d'arbitrer entre plusieurs possibilités et il leur revient d'évaluer la nature de leur condition afin de décider celle qu'ils retiendront. Estimant que les causes du déclin des Africains sont internes, Abysinia envisage donc une réconciliation avec les divinités ; une réconciliation où il sera question de se repentir et de changer les mentalités. Toutes les deux femmes remplissent leurs missions avec sérieux et obstination. Elles entendent trouver le moyen de restituer « l'usage de la parole » à leur peuple et c'est pour cette raison qu'elles transmettent ce qu'elles savent à qui veut l'entendre, elles annoncent la « vérité » et ne craignent personne. Véronique Petetin estime pour ce fait que le personnage d'Amandla a appris à :

s'aimer en tant qu'Africaine et s'assumer en tant que tel à tous les niveaux grâce à la connaissance de son histoire, et est à mesure de valoriser dignement tout son héritage culturel, l'assumer entièrement et avec fierté devant la face du monde entier, de façon à avoir un dialogue interculturel fécond avec le reste de l'humanité toute entière.⁶⁸³

Bien que nous soyons du même avis que Petetin sur les objectifs de ce personnage, nous ne pouvons pas nous accorder sur son dernier point car ce personnage porte encore en elle les blessures du passé esclavagiste en plus de la haine contre les colonisateurs. De plus, elle est bien consciente de cette haine, de sa crise identitaire et du fait que le racisme ne constituera jamais une solution. Dans sa quête, ce personnage tente néanmoins de puiser désormais son essence dans des rites et croyances du vitalisme kémitte comme remède à ses maux.

II.2.3 - Les cultes ancestraux

Avec le *Crépuscule du tourment I*, les cultes animistes et les traditions africaines comme celles de l'égypte et celles de la plaine côtière dans le Littoral du Cameroun occupent une place importante dans la vie des personnages. Vieux Pays, qui est un espace hétéro normatif, se présente comme ce lieu où les connaissances et le savoir spirituels trouvent leur place. Cet endroit est mentionné dans les quatre récits et constitue un autre élément qui relie ces narratrices les unes aux autres. Chacune s'y étant aventurée à un moment donné de sa vie. La prêtresse Sisako Sone est animiste et en permanence en contact avec « les dieux ». Elle ne les voit certes pas, mais communique avec eux par le truchement des ancêtres qu'elle ne voit pas non plus. D'où son observation scrupuleuse de chaque rite et la considération sérieuse qu'elle

⁶⁸³ Petetin, V. : *Ibid*, 86.

accorde à chaque rêve, qui est à la fois un moyen de faire des voyages spirituels à travers le temps ou d'organiser des cultes de purification et de réintégration ou encore de recevoir le message des ancêtres. C'est dans ce cadre métaphysique que le malaise identitaire est également abordé dans ce roman. La croyance aux forces mystiques et occultes capables d'aider efficacement les personnages dans ce roman conditionne toute leur attitude. Dans ses récits, Miano fait souvent évoluer ses personnages dans cette conception de la présence humaine irriguée par des spiritualités ancestrales subsahariennes. Que ce soit avec *Crépuscule du tourment I ou II*, le lecteur fait systématiquement face à un univers magico-religieux. Par ailleurs, ce culte est davantage développé dans le deuxième tome où l'auteure donne la parole aux morts dans un univers où les vivants et les morts cohabitent.

Le chaos ambiant qu'était la vie de Madame la pousse à rechercher les solutions de son malheur auprès de n'importe quel individu à vocation spirituelle. Dans la nouvelle mission d'Amandla, son guide spirituel Twa Baka, avec l'appui de son épouse Tehuti, la transforment en prêtresse kémite. Ils sont eux-mêmes des prêtres traditionnels kémites. L'initiation d'Amandla est composée de neuf étapes comme tout culte d'initiation chez Miano et consiste à pénétrer dans les flammes et d'entrer en transcendance avec le monde immatériel. Selon les astrologues et les numérologues, dans le domaine ésotérique, le chiffre neuf symbolise l'esprit divin et la spiritualité ; il est la marque de l'accomplissement final, de l'universel et permet d'ouvrir les horizons et d'élever les consciences. À l'aide d'un bûcher enflammé, d'un tambour et d'une chanson, Twa Baka et Tehuti enferment Amandla dans une nébuleuse parlante où tout esprit cartésien est interdit d'accès. On plonge ainsi dans l'univers ésotérique irrationnel, dans la spiritualité d'origine africaine et multidimensionnelle où les relations entre le monde mystique, intangible, et le monde physique sont dévoilées. Amandla croit à la tradition africaine et à l'existence de la transcendance et de l'irrationnel. Ce personnage n'aura pourtant accès qu'à trois des neuf étapes à cause de la haine, de la colère et de l'indignation qu'il porte. Au cours de son initiation, une voix merveilleuse s'insinue et lui apprend qu'elle ne pourra pas atteindre ses nobles objectifs en usant de méthodes néfastes. La question de savoir si l'Africain peut se détourner totalement du monde occidental et s'appropriier uniquement le savoir selon le mode de vie traditionnel trouve sa réponse au cours de son initiation :

Tu cherches la guérison. Il faut d'abord une intimité avec la douleur. Cohabiter avec elle. Converser avec elle. Savoir ce qu'elle enseigne [...]. Vous [Kémites et Occidentaux] êtes tous la même humanité. Tu as entrevu ce que les âmes de tes parents avaient traversé. Comme elles avaient alterné les rôles. Tu as

compris qu'elles avaient été de toutes les races. De tous les peuples. Laisse pénétrer en toi la signification de cette découverte.⁶⁸⁴

En d'autres termes, les êtres humains émanent d'un même créateur et ne sont que les multiples modalités de sa réalisation. Dans ce court extrait de texte, le ton est ferme et un peu excédé. L'amertume et le radicalisme que porte Amandla à l'encontre des « Leucodermes » ne sont définitivement pas les meilleures voies pour la guérison de « l'âme » kémite. Au lieu de s'associer uniquement à une culture tout en reniant systématiquement l'autre, les héroïnes de Miano gagneraient probablement à s'approprier chaque aspect de toutes ces cultures afin de se recréer une nouvelle identité. C'est dans cette mesure que son personnage Amandla choisit d'apprendre désormais à dépasser sa colère, à apaiser son courroux, à avoir de la compassion et à pardonner. Ainsi, tout en travaillant pour soigner sa personnalité brisée, Amandla aspire à la formation d'une nouvelle génération dont la haine sera éradiquée et où la tolérance prévaudra. Or cette prise de position de l'auteure a amené Anaïs Metoukson Delangue à affirmer que « Miano se détache de la quête de l'authenticité culturelle, qui est [...] parasitée par le fait que les écrivains usent de langues et de genres qui leur viennent du monde occidental ». ⁶⁸⁵ Bien que son affirmation soit logique dans le sens que les écrivains africains utilisent la langue coloniale, et particulièrement la musique, ⁶⁸⁶ notamment le jazz et le blues, dont les titres de quelques extraits apparaissent de part et d'autres dans ce roman, pour transmettre un message, nous estimons néanmoins que les cultures africaines et l'héritage colonial s'entremêlent de manière à façonner des individus hybrides. Miano confirme en effet ceci lorsqu'elle déclare qu'« être un subsaharien de notre temps, c'est précisément avoir été nourri d'apports extérieurs à l'Afrique, et n'être pas en mesure de les congédier sans se condamner à mort. C'est donc répudier avec lucidité les fantasmes de pureté ». ⁶⁸⁷ Miano développe ainsi une approche du créateur littéraire africain centrée sur le retour à soi mais aussi sur une ouverture à l'extérieur. Il s'agit donc de la construction d'une identité nouvelle et plurielle qu'elle explique en ces termes : « Aujourd'hui, les Européens noirs refusent d'avoir à choisir entre leur part subsaharienne ou caribéenne, et leur part européenne. Ils souhaitent abriter en eux les deux, les chérir, voguer de l'une à l'autre, les mélanger sans les

⁶⁸⁴ CDT : 121.

⁶⁸⁵ Metoukson D.A. : « Le personnage aux prises avec la mémoire dans *La saison de l'ombre* de Léonora Miano », Québec, Canada, 2017 : 26.

⁶⁸⁶ Le contact avec plusieurs langues et plusieurs cultures notamment la musique (le jazz et le blues que Léonora Miano a souvent écouté aussi bien durant l'enfance qu'à l'âge adulte), constituent toutes une langue dans ses écrits.

⁶⁸⁷ Miano, L. : « Littératures subsahariennes : la conquête de soi », *L'impératif transgressif*, Paris : L'Arche, 2021 : 43.

hiérarchiser ». ⁶⁸⁸ Ceci s'énonce particulièrement dans le langage de l'écrivaine qui use d'une symbolique et d'une sémiotique propre à exprimer cette construction identitaire. Son écriture est hybride ; sans identité unique et précise ; elle se tient aux frontières de plusieurs langues. De part et d'autre dans le récit de Tiki et de Madame, le franglais, le pidgin, l'anglais et le camfranglais sont les différentes langues utilisées qui, travaillées, se veulent toutefois simples et accessibles à tous. Le roman contient également des mots, voire des phrases, en Sawa qui est une langue côtière du Cameroun.

Il est intéressant de relever que le « long cauchemar » et les abus dont les personnages de Miano ont été victimes ne pourront disparaître que s'ils acceptent cet état des faits et apprennent à pardonner. Ces cultes magico-religieux se présentent alors à eux comme des instruments qui exigent un amour engagé pour la vie et pour les êtres vivants. Ils permettent par ailleurs de vivre et de penser nouvellement la relation entre les réalités aussi bien physiques que métaphysiques. Ce rôle que joue la religion dans les ouvrages de Miano nous permet de penser que cette dernière considère les religions comme une ressource pour la mobilisation des libertés et d'épanouissement. Notons par ailleurs que les pratiques religieuses ont été et continuent d'être un mouvement de résistance que valorisent les féministes. bell hooks par exemple affirme qu'avant de connaître la théorie et la pratique féministe qui l'ont pleinement inspirée dans la conscience de la nécessité de l'amour et de l'acceptation de soi comme nécessaires à la réalisation de soi, elle a marché sur un chemin spirituel qui affirmait ces mêmes messages. ⁶⁸⁹

En apprenant à apaiser son courroux et à pardonner, Amandla devient, pour reprendre les mots d'Irène Assiba d'Almeida et Sion Hamou, « [une] femme africaine qui n'est ni un avatar néocolonial, ni [...] traditionaliste, mais plutôt une sorte de troisième voie, intimiste certes, mais forte d'une universalité qui étend peu à peu la sensibilité et la découverte du moi à l'ensemble d'un champ social souvent sclérosé ». ⁶⁹⁰ Nous admettons également avec Sylvie Laurent que l'œuvre de Léonora Miano appartient donc certainement à un tiers-espace littéraire inédit qui parvient à réconcilier plusieurs voix littéraires. ⁶⁹¹ Tel est également la vision d'Édouard Glissant à travers son concept d'identité rhizome. Selon cet écrivain martiniquais, une identité rhizome est capable de se mêler à une autre et de s'en enrichir sans qu'il y ait des conflits. Il cite : « la pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de

⁶⁸⁸ Miano, L. : « Habiter la frontière », *Conférences*, Paris : l'Arche, 2012 : 84.

⁶⁸⁹ bell, hook. : *Feminism is for everybody. Passionate politics*, South end press Cambridge, MA, 2000 : 105.

⁶⁹⁰ D'Almeida, I. A. & Hamou, S. « L'écriture féminine en Afrique noire francophone : le temps du miroir », *Études littéraires*, 24 (2), 1991, 41–50. <https://doi.org/10.7202/500966ar> (accédé le 03/04/2021).

⁶⁹¹ Laurent, S. : *Ibid*, 803.

la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'autre ». ⁶⁹² L'Afrique noire qui a été par exemple le lieu de rencontre de plusieurs cultures lors de la traite négrière et de la colonisation, n'aura jamais de culture unique mais toujours une continuité de rencontres avec d'autres cultures. Tel est également le point de vue de Polo B Moji qui, dans ses recherches sur la littérature européenne francophone lue à travers une approche ethnographique et se concentrant sur la spécificité de la diaspora africaine et sa noirceur dans quelques ouvrages de Miano, déclare que cette auteure conçoit l'hybridité à travers la compréhension ou « l'assemblage » d'affiliations multiples plutôt que les notions limitées de pureté et d'impureté. ⁶⁹³ Depuis la publication de son premier ouvrage jusqu'à *Crépuscule du tourment*, Miano semble recommander une nécessité de respecter l'autre et l'effort constant à fournir un mouvement permanent vers l'autre. C'est ainsi que Miano présente ses héroïnes faisant face à des crises identitaires sur le plan religieux, historique et culturel. Qu'en est-il de leur crise sexuelle ?

II.3- Re/construction de l'identité sexuelle

Nous ne saurons entreprendre cette partie sur la reconstruction d'une toute nouvelle identité sexuelle sans élucider sur le climat et les relations au sein de la famille Mususedi. Une lecture bien attentive nous rend compte que les récits de Tiki et de Madame Mususedi sont étroitement liés aux souvenirs de l'enceinte familiale. Pour Tiki, l'enceinte familiale, « la grande maison », est un lieu de violence incessante exercée contre sa mère. En fait, ce sont des assauts et une souffrance physique et morale qui se dénotent dans les relations qu'entretiennent ses parents. Ce conflit est ici décrit comme une forme de violence qui affecte non pas seulement l'esprit mais d'abord le corps que l'auteure prend soin de présenter comme le premier élément d'identification de cette dégénérescence. Ce climat de violence et l'absence de tout amour entraînent des conséquences sérieuses d'ordre physique et psychologique dans la vie d'adulte de Tiki et de son frère Dio. Le père de la famille, bien que n'étant pas une figure absente auprès de ses enfants, a toujours réussi à exercer une influence certaine dans les décisions des enfants et leur vie. En effet, Dio rencontrera des difficultés d'ordre sexuel, l'empêchant d'avoir des

⁶⁹² Glissant, E. : *Poétique de la relation*, Paris : Gallimard, 1990 : 23.

⁶⁹³ Moji, P.B. "Literary adventures in francophone afropea : Léonora Miano and music as a language of afro-diasporic subjectivity" in Gilmour, R. et Steinitz, T. (Dir) : *Multilingual currents in literature, Translation and culture*, New York, Routledge 2017 : 3.

relations intimes. Ce problème physique et psychologique est une manifestation de sa peur et du refus inconscient d'engendrer une progéniture au schéma de la violence dont il a été le témoin oculaire impuissant pendant toute son enfance. Tout comme son frère, la jeune Tiki imagine toujours les rapports sexuels comme ceux entre un bourreau et une victime :

C'est parcouru de frissons que je regardais, voyant dans ces corps à corps une lutte d'où les femmes ne sortaient pas victorieuses. Leur plaisir dépendait de celui d'hommes qui n'étaient pas des partenaires mais des donneurs d'ordres, des rouleaux compresseurs. Je ne voyais là rien qui ressemblât à de l'amour.⁶⁹⁴

L'impression péjorative et sexiste qu'elle a de l'acte sexuel trouve source dans la manière dont elle perçoit l'intimité de ses parents. Le passage ci-dessus laisse comprendre que la femme voit la sexualité comme dégradante et déshumanisante. La narratrice emploie les métaphores « donneurs d'ordres » et « rouleaux compresseurs » pour mieux exprimer ses ressentiments vis-à-vis de l'acte sexuel. En analysant les relations de ses parents, ce jeune personnage évalue le malheur de sa mère et ne souhaite pas vivre une telle relation. Ainsi, les enfants dont les parents devaient être les guides et les modèles sont désemparés face à la démission de ces derniers. Dans bon nombre de romans africains, la figure paternelle n'est guère valorisante, elle est l'élément gênant, l'entité qui corrompt l'harmonie familiale à l'exception de quelques-uns comme le père de Nina dans *Loin de mon père*, de Véronique Tadjo. Dans ce récit, la narratrice manifeste une grande souffrance face au décès de son géniteur et exprime son attachement inconditionnel à ce dernier. Ceci malgré la découverte de ses nombreuses faiblesses, notamment la vie parallèle qu'il menait et l'existence de demi-frères et sœurs dont elle ne savait rien.

Notons par ailleurs que les relations entre Madame Mususedi et ses enfants, bien qu'elles ne soient pas conflictuelles, sont inexistantes. Ce qui ressort d'abord des liens entre Tiki et sa mère à cet instar, c'est la distanciation énonciative qui se fait par la substitution du pronom possessif « ma » pour : « la mère », « ta mère » ; lorsqu'elle ne désigne pas tout simplement sa mère par « Madame ». Ainsi s'adresse-t-elle à son frère aîné au sujet de leur mère : « Te félicitant d'avoir réussi, ta mère a exprimé sa satisfaction pour tes désordres d'alors, te faisant savoir qu'elle en avait été rassurée ». ⁶⁹⁵ L'utilisation du possessif « ma » ou « notre » aurait été une marque d'affection et de familiarité. Le conflit sans être ouvert, se lit dans la dislocation des membres de cette famille ; il se passe en silence parce que chacun d'eux souffre de solitude à sa manière :

⁶⁹⁴ CDT : 220.

⁶⁹⁵ CDT : 234.

Tu [Dio, son frère aîné] es resté près de moi. Du haut de tes onze ans, tu m'as réconfortée. Toi seul savais que nous étions deux enfants abandonnés au milieu d'un champ de bataille. [...] J'eus mes règles quelques mois plus tard, ce n'est pas Madame mais notre cuisinière qui m'expliqua ce qui m'arrivait, et je mis des années à le comprendre.⁶⁹⁶

Nous notons ici que les parents ne représentent aucune source de soutien et d'aide potentiel vis-à-vis de leurs enfants. Bien que n'étant pas maltraités ou exploités, ces enfants subissent différentes formes de violence et de négligence. Sylvie Brodziak dira des personnages de Miano que : « tous les romans de Léonora Miano ont comme personnages principaux des enfants ou jeunes adultes malheureux, déstructurés et profondément meurtris ». ⁶⁹⁷ Sylvie Laurent à son tour remarque que « [s]i elles apparaissent comme des incarnations universelles de la femme noire, les héroïnes de Miano se débattent, sous la plume de leur créatrice, dans le monde clos qui innerve son œuvre : l'aliénation matricielle qui unit filles et mères et la déclinaison de leurs doublures et seconds rôles que sont grands-mères, tantes, belles-mères... » ⁶⁹⁸ Or dans le contexte africain, la mère et/ou la grand-mère sont des appuis indispensables à la vie de la fille. L'éclatement de la famille dans *Crépuscule du tourment*, provoque non seulement l'aliénation des enfants, mais aussi un traumatisme qui déterminera plus tard chez Tiki une pratique sexuelle inhabituelle ; « hors norme » comme elle la qualifie.

Tiki est une jeune fille désemparée qui se pose des questions sur son avenir et sur son ascendance dont l'aïeul maternel avait été esclave. Consciente de son malaise tant sur le plan identitaire que sexuel, elle va se mettre à la recherche des réponses qui élucideraient les mystères et les lourds secrets familiaux qui les ont façonnées, elle et son frère. Dans cette quête, elle fait la rencontre de sa grand-mère maternelle ; et se retrouve également dans Vieux Pays où Sisako Sone la guérisseuse, lui apprend à aborder sa sexualité et tout son être différemment :

Tu es en colère et tu as peur. Je sais ce que tu vis. Piétiner les hommes comme tu as commencé à le faire est une erreur. Cela ne résoudra rien. Je vais te donner quelque chose. [...] Elle m'invita à en user chaque fois que nécessaire, le temps pour moi de connaître mon corps, mon tempérament sexuel. ⁶⁹⁹

Tiki n'a eu pour modèle amoureux que des schémas désastreux de ses parents. Elle s'organise dès lors avec précaution, évitant de mélanger les relations sexuelles et les relations amoureuses. Son dépuceage est mécanique, non orthodoxe, effectué par un jeune prostitué payé pour cela. Elle met donc sur pied une pratique sexuelle de substitution pour dominer sans être dominée.

⁶⁹⁶ CDT : 224.

⁶⁹⁷ Brodziak, S. : *Ibid*, 386.

⁶⁹⁸ Sylvie Laurent : « Le tiers-espace de Léonora Miano romancière afropéenne », *Cahiers d'études africaines*, vol. 51, no. 204, 2011, pp. 769-810.

⁶⁹⁹ CDT : 251.

À sa première défaillance et se retrouvant enceinte, elle choisit d'assumer cette situation toute comme sa mère, mais à la différence, elle se refuse à la maternité et avorte. Elle perçoit la maternité comme une gravité, un fardeau contre sa liberté. Le champ lexical (de la maternité comme un tourment) qui suit l'explique mieux : « endurer neuf mois de grossesse », « et, surtout, être enceinte pendant neuf mois », « montgolfière », « oui, mais encore une fois, cela serait passé par mon corps, par ma personne entière, au-delà de la chair », « si même j'avais voulu être mère, ce n'est pas volontiers que j'aurais fait venir en ce monde un être qu'on aurait qualifié de métis.⁷⁰⁰ Ce mot a une mémoire, je la lui laisse, il y a assez d'Histoire dans ma vie sans en rajouter ». Ce choix pour l'avortement, bien qu'il soit extrême à notre avis, est un pas vers sa liberté car comme l'affirme bell hooks, « [l]e droit des femmes de choisir de se faire avorter ou non n'est qu'un aspect de la liberté reproductive ». ⁷⁰¹ En effet la question de l'avortement va au-delà d'une simple discussion sur la reconnaissance de droits de la femme, elle relève les tensions sur le statut social de cette dernière, sur son autonomie et la possibilité de déplacer le centre de reproduction tel appréhendé par le système patriarcal. Pour bell hooks, une focalisation sur les droits reproductifs dans tous ses aspects du terme est nécessaire pour protéger et maintenir la liberté de la femme. Tiki est un personnage avec de sérieux problèmes identitaires, son féminisme est radical. D'ailleurs, ses amants s'enchaînent, aussi divers que variés, mariés ou non, pères de famille ou sans enfant. Et pourtant, son identité sexuelle est encore incertaine ; elle adopte une sexualité « hors norme » qui résulte de la manière dont sa psyché régurgite ce qui lui fut offert sous le toit familial. À ce sujet, Elisabeth Badinter affirme que :

L'acquisition d'une identité (sociale ou psychologique) est un processus extrêmement complexe qui comporte une relation positive d'inclusion et une relation négative d'exclusion. On se définit par des ressemblances avec certains et des différences avec d'autres. Le sentiment d'identité sexuelle obéit lui aussi à ces processus.⁷⁰²

En effet, ce jeune personnage n'avait que neuf ans lorsqu'elle entra dans un conflit de longue durée avec la sexualité. De l'expérience de ses parents aux films pornographiques qu'elle regardait, l'acte sexuel lui apparut comme imposé à la femme. C'est la raison pour laquelle elle s'engage avec acharnement dans l'exploration d'une sexualité marginale. Normand Lester

⁷⁰⁰ Nous avons déjà expliqué sa haine contre le métissage plus haut.

⁷⁰¹ “The right of women to choose whether or not to have an abortion is only one aspect of reproductive freedom. (hooks, b. 2000 : 29 ma traduction.)

⁷⁰² Badinter, E. : *De l'identité masculine*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1992 : 56.

qualifie ce type de sexualité de « sexualité prédatrice »⁷⁰³ et peut-être avec raison, car ce personnage affirme que : « [L]ongtemps, je crus qu'il me faudrait deux hommes, l'amant et l'amoureux, pour trouver mon équilibre. Celui qui connaîtrait mon corps, et celui qui connaîtrait mon esprit ». ⁷⁰⁴ Tiki s'organise parcimonieusement, évitant de mélanger les relations sexuelles et les relations amoureuses. Une sexualité débridée s'offre alors à elle et se met en place comme une alternative compensatoire et « [s]e méfier de ses désirs » devient la solution idéale qu'elle trouve pour ne pas rentrer dans ses schémas classiques de l'amour où les femmes doivent donner du plaisir et pas en prendre. À travers cette nouvelle forme de sexualité, ce personnage affirme ses vrais besoins et rompt avec la tradition et les enseignements de sa prêtresse qui ne lui ont rapporté aucune réponse satisfaisante. Elle retourne vivre au Nord pour y continuer sa vie, avec un homme qu'elle a rencontré, avec qui elle peut partager désormais une sexualité « hors norme » :

Je suis revenue vivre ici [en Occident] non pour appartenir à ce lieu qui ne sait rien de moi, mais pour ne gêner personne, n'être pas dérangée. M'envoyer en l'air sans alimenter les bavardages de Radio-trottoir, ne pas devenir la freak de service. Adolescente, je me suis assez cachée. Je veux maintenant hurler tout mon soul les nuits de pleine lune, je l'ai bien mérité.⁷⁰⁵

De l'extrait ci-dessus, l'emploi des pronoms personnels de la première personne du singulier révèle le regard subjectif que Tiki porte sur elle-même. Elle est prête à poursuivre son bonheur en ses propres termes et sans devoir se cacher ou se justifier. En Europe où elle s'est immigrée, elle sera désormais libre d'être soi et d'exprimer pleinement son « moi profond ». En fait, l'Occident est le lieu parfait pour exprimer son identité sexuelle contrairement à l'Afrique où ce genre de sexualité est encore stigmatisé. Tiki fait donc exception et est libre de son corps et de sa vie : elle refuse le mariage, la maternité, rejette méticuleusement tout métissage ; mais accepte sa situation de nantie, accepte sa noirceur, son déracinement culturel et dans un cas général, le paradoxe qu'elle incarne. Ne se sentant nullement rattachée à sa terre natale, ce jeune personnage fait le choix de vivre loin de sa nation. Autrement dit, ses aliénations culturelle, familiale et sexuelle la repoussent loin de ses repères et parachèvent le féminisme de ce personnage, dont les prises de position semblent à priori radicales. À travers ce jeune personnage, l'auteure s'attaque donc au système de sexe et de genre qui transforment la femme en un personnage de second rôle, privé de volonté et de parole. À ce niveau, nous pouvons

⁷⁰³ Lester, N. : « Sartre et de Beauvoir mis au ban » <https://www.journaldemontreal.com/2019/04/03/concordia-honore-une-predatrice-sexuelle--who-cares> (accédé le 05/04/2021).

⁷⁰⁴ CDT : 283.

⁷⁰⁵ CDT : 280.

nous permettre d'affirmer que Léonora Miano pense que les femmes ne doivent pas continuer à se considérer comme des victimes, car elles sont responsables de leurs corps et de leurs destinées. Chez Miano, l'émancipation du personnage féminin aboutit à une libération totale, c'est-à-dire culturelle, historico-religieuse et sexuelle. C'est une émancipation qui envisage et autorise tous les glissements, les permutations, les explorations et les inventions identitaires,⁷⁰⁶ pour paraphraser Boisclair et Saint-Martin.

III - Le womanisme de Miano

III.1 - L'engagement politique de l'auteure

La lecture de *Crépuscule du tourment I* fait apparaître une série de champs sémantiques se rapportant à l'univers féminin. Dès le début du récit par exemple, le lecteur reconnaît l'identité des narratrices par la description de substituts lexicaux de formes différentes et la fréquence assez importante de la notion de femme et de son statut dans la société. Les quatre personnages qui sont toutes des femmes analysent avec lucidité leur situation d'épouse, de mère, de fille ou de belle-fille et de sœur. Quel que soit leur statut, elles souffrent toutes des abus, ainsi que de la dégradation physique accompagnée de douleurs morales. La révolte et la prise de la parole qui se notent à la fin de chaque récit constituent des actes d'autodétermination vers leur émancipation. Le pouvoir financier de Madame lui permet non seulement de s'affranchir des chaînes de l'asservissement social, mais aussi de son époux. Ixora se libère de l'oppression sociale toute comme Tiki et elles sont désormais libres de choisir leur destinée. Elles refusent le rôle de victime des caprices de l'homme ou d'une future belle-mère tyrannique ainsi que tout autre poids des coutumes qui constituent un frein à leur émancipation totale. Dans ce roman, les personnages de Miano luttent activement pour leur libération et pour un changement social. Le combat que l'auteure assigne à ses protagonistes fait d'elle une activiste du féminisme ou une féministe tout simplement si nous nous en tenons à la définition selon laquelle une féministe milite pour l'abolition de tout code oppressant la femme. Pourtant, loin de récuser la valeur du combat féministe, l'écrivaine plaide pour une réappropriation de cette lutte et de ce concept en fonction des espaces culturels. Tout comme bon nombre d'écrivaines africaines à l'instar de la Nigériane Buchi Emecheta ou de la sénégalaise Aminata Sow Fall, Miano refuse l'étiquette de féministe, « par nécessité de souveraineté épistémologique vis-à-vis de

⁷⁰⁶ Boisclair, I. et Saint-Martin, L. : *Ibid*, 6.

l'Occident ». ⁷⁰⁷ Dans un entretien accordé à Pascal Claude, Miano déclare justement que : « les femmes du monde ont leurs histoires, leurs expériences, leurs luttes, et il n'y a pas de raison qu'il n'y ait qu'un seul mot pour nommer tout cela ». ⁷⁰⁸ Prenant l'exemple du mot lesbien, elle affirme que :

Ce mot est tellement géographiquement et culturellement situé que ça apporte de l'eau au moulin de ceux qui veulent dire, en Afrique subsaharienne, que c'est une pratique importée [...] Or, l'homosexualité féminine a toujours existé au sein de ces populations, et on peut le démontrer. ⁷⁰⁹

Selon Miano, le problème réside dans le manque de lexiques locaux pour nommer le vécu local. En plus, elle déplore le manque d'harmonie chez les féministes, leur difficulté à s'accorder et à se reconnaître les unes les autres. Pour cette raison, elle réfute également le terme afro-féministe. Elle s'explique : « en France, l'afro-féminisme est plus une manière de distinguer son vécu de femme noire de celui des femmes blanches. Je n'y entends pas tellement la demande d'égalité avec les hommes, mais bien la distinction que l'on veut faire entre soi et les autres femmes ». ⁷¹⁰ Tout comme dans une autre interview accordée à Brigit-Thomas, elle n'apprécie pas le fait d'être classée dans le champ de la littérature africaine. Pour elle,

La littérature africaine n'existe pas. Je ne dis pas, je fais la littérature africaine. Ce n'est pas parce j'ai passé mes meilleurs moments en Afrique que je fais de la littérature africaine. Je fais de ma littérature qui est d'ailleurs très différente de la littérature d'Alain Mabanckou. Je pense que ce qui compte c'est l'univers de l'auteur. J'espère qu'un Français pourrait écrire aussi un roman qui a l'Afrique comme décor. Est-ce de la littérature africaine ? Pour moi, la nationalité de l'auteur ne compte pas beaucoup, ce qui m'intéresse c'est sa personnalité. ⁷¹¹

Ainsi faisant, les prises de positions de Léonora Miano apparaissent à travers les interviews. Comment classer alors les écrits ou la lutte de cette auteure ? Le relevé et l'analyse d'indices textuelles renvoyant au vécu quotidien des héroïnes permettent de reconnaître certains traits du womanisme dans ce roman. Miano a suivi une formation universitaire anglophone et son œuvre se révèle bien plus pertinente dans le domaine des Blackness studies que dans le domaine de la littérature d'Afrique francophone. En plus, *Crépuscule du tourment I* énonce avec une acuité particulière le thème d'une esthétique noire partagée de part et d'autre de l'Atlantique mais dans le sens inverse que celui effectué par les esclaves : Amandla et Ixora appartiennent à la

⁷⁰⁷ Miano, L. : « A propos du féminisme : Il faut inventer d'autres mots », <https://www.rtbf.be> (accédé le 05/06/2021).

⁷⁰⁸ Miano, L. : *Ibid.*

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ Interview africa-Com.

fois aux Amériques, à l'Europe et à l'Afrique et sont de retour en Afrique pour leur quête identitaire. Par ailleurs, Amandla se donne pour mission d'enseigner à la jeune génération, non plus l'éducation coloniale, mais l'histoire de leur peuple, les Kémites. L'engagement politique de ce roman, et la présence de références à la musique du type jazz ou blues indiquent aussi un arrière-plan culturel indéniablement américain. Sa déconstruction de la théorie afro-centriste, le fantasme américain sur l'Afrique originelle telle qu'analysé dans le cas d'Amandla, pose la question du jeu de regards entre Noirs d'Afrique et d'outre-mer.

Miano se sert de cet ouvrage pour s'interroger sur l'identité du peuple noir des trois continents à savoir l'Afrique, l'Amérique et l'Europe. Elle fouille et raconte l'existence des femmes noires battues, trompées, violées par les hommes, mais qui restent debout malgré tout. En plus, ce n'est pas seulement la femme africaine qui l'intéresse ou à laquelle elle s'identifie, mais la femme noire en général et c'est sans doute pour cette raison qu'elle choisit des personnages féminins d'ascendance noire qui sont toujours des étrangères aux autres Noires du continent africain, comme le cas d'Amandla et d'Ixora. Et parce qu'elles sont des héroïnes « différentes » car venues d'ailleurs, elles sont toujours marginales et sans identité réelle. Ainsi, l'objectif de Miano n'est pas de parler de la femme noire, mais d'aborder « l'universel de la femme noire ». ⁷¹²

Cela dit, nous basant sur quelques traits dont la race/origine de ses protagonistes qui sont l'Afrique, la spiritualité, la solidarité qui est suggérée entre elles, leur sympathie du combat des hommes que l'auteure assigne à ses personnages, nous estimons que la lutte de Miano pour l'émancipation de la femme pourrait être classée dans le womanisme ou *womanism* tel que conçu par Alice Walker. Selon cette dernière une womaniste est :

Une femme qui aime d'autres femmes, sexuellement et/ou non sexuellement. Qui apprécie et aime la culture des femmes, l'émotion des femmes, et la force des femmes. Engagée pour la survie et intégrité de tous, hommes et femmes. Non séparatiste, sauf des fois pour sa santé. Aime la musique. Aime la danse. Aime la lune. Aime l'esprit. Aime lutter. Aime les gens. S'aime elle-même. De toutes façons. La *womanist* est à la féministe ce que la couleur pourpre est à la lavande. ⁷¹³

Selon Sylvie Laurent, Walker entendait, par « ce nouveau terme désigner la spécificité d'une forme racialisée » de féminisme, dans laquelle la femme noire prend sa place dans l'histoire en cherchant à s'émanciper du masque que les Blancs et les hommes lui font porter. ⁷¹⁴ Or pour

⁷¹² Laurent, S. : *Ibid*, 772.

⁷¹³ Walker, A. 1983 : xi.

⁷¹⁴ Laurent, S. : *Ibid*, 772.

Walker, le womanisme est au féminisme ce que la lavande est à la couleur pourpre, c'est-à-dire que le féminisme est une sous-branche du womanisme.

III.2 - Autodétermination des personnages de Miano

Nous avons vu avec Amandla et Tiki comment elles sont leur propre personne ; elles opèrent selon leurs aspirations et non celles du patriarcat. Ces héroïnes se battent toujours pour leur autonomie et cela fait d'elles des « femmes rebelles » comme l'écrit Odile Cazenave.⁷¹⁵ En fait, le womanisme de Miano reconnaît la force de ses héroïnes et leur autodétermination, une autodétermination qui est un processus passant par la solidarité féminine. Dans un premier temps, la rivalité féminine est exposée, à l'exemple du monologue de Madame Mususedi où le lecteur apprend qu'alors enceinte de trois mois, ses belles sœurs : « sont venues [la] battre. [La] remettre à [sa] place. Quand elles en ont eu assez, elles [lui] ont demandé de leur servir à boire ». ⁷¹⁶ La brutalité de ces femmes est justifiée à leurs yeux à cause de l'ascendance servile de Madame. Un autre exemple est celui de la relation Amandla/Abysinia qui est conflictuelle au commencement, mais une solidarité est suggérée à partir des commentaires de la narratrice et de l'apothéose scénique finale. En fait, Amandla et Abysinia joignent leurs forces pour sortir Ixora de la gadoue, l'abriter de l'orage et soigner ses plaies, après que celle-ci a été battue et abandonnée par son fiancé. Cette solidarité, bien que fragile, est une fondation solide dans la libération des femmes dans cet ouvrage :

Nous avançons dans la vie avec trop de blessures invisibles. Trop de colère. Un grand sentiment d'humiliation. Ces crevasses insondables au milieu de cœur. Abysinia est ma sœur. Ma sœur Kémite. Ma sœur de douleur. Ma sœur dont on a détruit le royaume. Ma sœur qui erre à présent. Un jour viendra où nous parlerons. Un jour viendra où nous unirons nos forces. Pas dans les corps physiques qui sont les nôtres aujourd'hui.⁷¹⁷

Ces courtes phrases emmaillées par la répétition du déterminant possessif « ma » et du pronom personnel « nous » sont ici employées par Amandla pour mettre l'accent sur les liens sociaux entre elle et Abysinia. Ses pensées qui ne portent aucune trace du doute, sont marquées par une connotation affective. Les liens que ce personnage ressent envers sa sœur Kémite sont assez forts et solides pour leur permettre d'unir leurs forces dans une solidarité féminine et d'entraide.

⁷¹⁵ Cazenave, O. : *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996.

⁷¹⁶ CDT : 46.

⁷¹⁷ CDT : 91.

Cette solidarité est une donnée essentielle pour défendre leurs droits et s'impliquer dans la démarche militante pour leur indépendance et leur progrès social tel que le sous-entend bell hooks dans son slogan « la solidarité féminine est puissante ». ⁷¹⁸ Toutefois, dans une autre interview, Miano déclare :

On a beaucoup parlé de la place des femmes dans mes romans. Or, cela n'a jamais été mon objectif, d'écrire des histoires de femmes. Les êtres humains m'intéressent, quel que soit leur sexe. Leur sort me touche de manière égale. Par ailleurs, le chaos intérieur auquel sont en proie les hommes du monde noir, me semble un sujet majeur pour les femmes écrivains de ces communautés. ⁷¹⁹

En fait, l'objectif de cette auteure ne serait donc pas de changer uniquement la condition féminine mais celle de toute la communauté noire. Ce chaos intérieur de l'homme noir dont parle Miano est développé avec clarté dans le deuxième tome, *Crépuscule du tourment, héritage*. Dans ce volume, Miano s'intéresse aux personnages masculins dont les rapports envers soi et envers la femme sont entravés par une estime de soi piétinée par l'histoire esclavagiste et coloniale raciste. En fait, les hommes noirs, qui occupent habituellement le centre sont ici relégués à la périphérie (par rapport à la race et à la colonisation). Partant du fait que l'Afrique contemporaine est une construction de plusieurs cultures tant africaines qu'occidentales, Miano assigne à son narrateur Dio une identité non seulement imprégnée par la violence « héritée » du père, et que Raewyn Connell nomme « masculinité hégémonique », ⁷²⁰ mais aussi par les viols que lui a fait subir sa tante paternelle. Lorsqu'il était enfant, celle-ci reproduisait sur lui des gestes esclavagistes en même temps qu'elle le violait : « la tante lui avait passé, autour du cou, une corde épaisse, rugueuse [...]. Elle avait ri, c'était ainsi que son aïeul [...] était arrivé sur la Côte. Entravé par des liens ». ⁷²¹ Ces héritages problématiques que l'auteure développe dans le deuxième tome produisent chez Dio une identité en crise, marquée par un scepticisme par rapport à la solidarité raciale. Aussi, elle est marquée par une sexualité qui s'écarte largement des attentes de son entourage (Dio épouse un transgenre) et par une violence extrême. Adolescent, et peut-être dans une tentative de revanche ou à la recherche d'apaisement de ses insoutenables angoisses, ce personnage assiste lui-même à un viol collectif. En plus, lorsqu'Ixora annule leurs fiançailles contre son gré, il la violente tel que son père le faisait à sa mère. Ainsi, la violence fondatrice non résolue conduit ce personnage à la reproduire sur la femme. Cette même violence se manifeste dans les autres

⁷¹⁸ "Sisterhood is powerful" (hooks, b. 2000 : 13 ma traduction.)

⁷¹⁹ <http://www.leonoramiano.com>

⁷²⁰ C'est une norme dominante définissant la façon d'être homme selon Connell, R. 2014

⁷²¹ *CDT 2* : 116.

ouvrages de Miano, où, les personnages masculins subissant le racisme ou une autre forme de domination reproduisent cette domination sur le corps de la femme. Le corps de la femme devient, comme le constate Sylvie Laurent, le lieu où se déchaîne la haine que les Noirs portent à leur image et une métaphore des viols culturels de l'Afrique par les Européens.⁷²² C'est avec froideur que Miano décrit les cicatrices et « les bosses » laissées sur leur corps et lors d'une interview, elle affirme que : « disons-le clairement, quand ils veulent une femme noire – pas une femme –, c'est généralement qu'ils ont une revanche à prendre sur l'Histoire, la vie, la société qui les méprise, et qu'ils se cherchent un territoire sur lequel régner ».⁷²³

Enfin, c'est grâce à un culte magico-religieux que Dio sera guéri de ses douleurs. En fait, ce culte lui offre l'opportunité de traverser ses gouffres intérieurs, de revisiter son histoire intime et ses blessures secrètes, et de s'accepter pour être en mesure de transformer son lourd héritage. Avec ce deuxième tome, Miano essaie de proposer une autre masculinité pour de meilleures relations humaines. Selon elle, les hommes noirs du fait de leurs positions d'hommes « dominés » doivent réinventer une autre masculinité qui ne passerait pas forcément par une reproduction binaire des rôles de genres qui résultent de constructions sociales.⁷²⁴ Il s'agit d'une masculinité qui puisse les aider à inventer une meilleure relation d'abord avec soi, et ensuite avec la femme et l'univers entier.

Ceci dit, le womanisme de Miano s'efforce de briser les barrières de genre entre l'homme et la femme. Il devient alors clair que tandis que la menace la plus dévastatrice pour leur communauté reste le racisme, une attention sérieuse est donnée aux relations homme-femme. Tel qu'observé avec *Crépuscule du tourment I*, les héroïnes de Miano sont prêtes à faire front commun avec ces derniers qui sont eux aussi victimes de la discrimination dans les communautés occidentales. Cette inclusion des hommes offrira ainsi aux femmes noires la possibilité de lutter contre l'oppression de genre sans attaquer directement les hommes. Tiki témoigne par exemple sa solidarité envers son frère aîné : « Tu vas téléphoner, Big Bro, je serai là ».⁷²⁵ Ce personnage est attaché à la survie des hommes et souhaite un monde où les hommes noirs et les femmes peuvent coexister, tel que prêché par Walker.⁷²⁶ De ce fait, c'est toute la

⁷²² Laurent, S. : *Ibid*, 776.

⁷²³ Chalu, M.J. : « *Crépuscule du tourment II* de Léonora Miano » <http://africultures.com/crepuscule-du-tourment-ii> (accédé le 13/09/2021).

⁷²⁴ Chalu, M.J. : *Ibid*.

⁷²⁵ CDT : 289.

⁷²⁶ Walker, A. : “A womanist is committed to the survival of both males and females and desires a world where men and women can coexist, while maintaining their cultural distinctiveness” (*Ibid.*)

communauté noire que Léonora Miano veut émanciper. Faisant un commentaire sur son roman *Rouge impératrice* récemment publié, Miano estime que « le masculin et le féminin sont deux forces souveraines, indépendantes, aussi incomparables que la terre et le feu. Si elles entrent en relation, il se produit des effets divers, mais chacune existe d'abord par elle-même et à ses multiples domaines de rayonnements ». ⁷²⁷ Cet énoncé se retrouve justement dans *Crépuscule du tourment I* où la présence de la force masculine et féminine est requise pour un enseignement spirituel initiatique : « une femme doit m'assister pour préparer le feu. Les rituels d'importance requièrent la présence d'un représentant des deux sexes. Et s'il me faut une femme c'est la mienne que je convoque ». ⁷²⁸ En d'autres termes, l'homme et la femme participent de manière égale à la société et, malgré leurs différences, ils devraient être des égaux. Ainsi, le parcours des héroïnes de Miano permet de proposer une image plus libre de la femme noire et de l'homme noir contemporain.

IV - Conclusion partielle

Crépuscule du tourment : Melancholy propose plusieurs axes de lecture ainsi que plusieurs stratégies de déchiffrement du malaise identitaire des héroïnes. L'exil interne ou le confinement dont souffrent les personnages de Miano est idéologique, imposé par le système patriarcal. C'est ainsi qu'elle souligne les aliénations subies non seulement par les femmes africaines, mais par toutes les femmes noires, explore la re/construction de soi et s'attache particulièrement à transformer la femme opprimée en une femme forte. Ce faisant, elle ne se limite pas seulement à aborder certains thèmes, mais elle les reproduit dans son écriture à travers ce qu'elle nomme elle-même « des motifs », ⁷²⁹ empruntant le terme au registre musical. Elle se sert également des procédés textuels, d'un langage cru et sarcastique, et surtout, de l'aliénation/folie de ses héroïnes que nous avons analysée comme étant le résultat de l'incapacité de faire face aux mœurs et/ou aux événements qui restreignent le développement personnel de la femme en tant qu'individu pouvant bénéficier de la liberté de choix. Bien plus, l'étude de la folie dans *Crépuscule du tourment I* confirme la valeur médiatrice du concept de la folie dans la littérature africaine. Dans un premier temps, les héroïnes de Miano souffrent

⁷²⁷ Miano, L. : *Ibid.*

⁷²⁸ *CDT* : 116.

⁷²⁹ Cité par Véronique Petetin, V. : « L'afrophonie de Léonora Miano », *Études* 2017/9, pp. 83-92.
<https://www.cairn.info/revue-etudes-2017-9-page-83.html> (accédé le 09/1/2021).

d'une solitude intérieure involontaire et/ou une aliénation qui provient de leur état d'insécurité ontologique. Malgré ceci, elles ont la volonté d'avancer ; c'est-à-dire de s'engager dans une quête de la découverte de soi. L'auteure utilise la condition sociale de ses héroïnes comme un instrument moralisateur, comme une mise en emphase d'une société africaine déséquilibrée, contradictoire, qui met encore l'accent sur la réalisation des fins mal définies et mal assumées et où la femme africaine n'est pas encore totalement libre et émancipée au XXI^e siècle. Les prises de positions de Léonora Miano montrent qu'elle est engagée dans un processus de redéfinition qui se veut totalisant, car elle inclut l'identité et la place actuelle de l'Africain ou de l'Afropéen en Afrique et en Europe. Elle réussit ainsi à valider la remarque de Juliana Nfah-Abbenyi selon laquelle même si une femme parle depuis la marge, elle peut créer de nouveaux espaces et lieux sociaux au sein de la culture dominante, car la marginalité (qu'elle soit représentée comme une différence raciale, sexuelle, historique ou culturelle) sera donc le point d'intersection de la politique identitaire, lieu où celle-ci trouve sa pleine expression. En créant ces nouveaux espaces et lieux, les femmes placent les marges au centre et vice-versa.⁷³⁰ La question de l'identité féminine, centrale dans cet ouvrage trouve réponse dans l'hybridité et non dans le renoncement à la racine ou de l'autre. L'auteure propose donc des boutures, des transplantations heureuses, des frontières qui ne séparent ni ne divisent mais qui, au contraire, font qu'il y ait rencontre. C'est une hybridité identitaire bien circonscrite, parce que selon Miano, il ne s'agit pas de choisir un continent afin d'éliminer les autres. Il s'agit d'un certain équilibre entre les différentes cultures, une hybridité identitaire.

⁷³⁰ Nfah-Abbenyi, J.M. : *Gender in African women's writing: identity, sexuality, and difference*, Bloomington: Indiana University press, 1997 : 32.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenus au terme de notre recherche, qui portait sur le féminisme redéfini dans les œuvres analysées, rappelons que ce travail avait pour objectif d'explorer les différents aspects des combats féminins, de démontrer comment à travers la folie et l'identité culturelle, les auteures de notre choix parviennent, non seulement à donner la parole à leurs héroïnes, mais à les retirer de la marge où elles étaient confinées et à les accompagner sur leur quête identitaire.

Nous avons pu remarquer que ces ouvrages portent tous une triple marque : la primauté de la défense des droits des femmes, la préservation de leur authenticité en tant qu'Africaines vis-à-vis du féminisme occidental et aussi la nécessité du soutien des hommes noirs. La quête identitaire de la femme noire reste donc au cœur de la production fictive de nos trois auteures, du moins des romans qui constituent le corpus de cette étude. Briser les stéréotypes imposés par la société pendant des siècles et acquérir un certain statut social, n'est pas une tâche aisée pour les héroïnes de nos auteures, surtout pour les jeunes femmes en voie d'affirmation identitaire et sociale d'où le recours à la figure de la folie par ces auteures.

Parlant du concept de folie, nous avons par ailleurs identifié plusieurs sortes de folie dans les fictions de notre étude, telle que la folie comme sagesse où le fou est considéré comme un prophète ou un divin, la folie comme une aliénation où la personne considérée folle a perdu son identité culturelle, la folie des grandeurs et, enfin la folie comme une démarche littéraire, comme une métaphore. Ceci dit, le recours à ce concept de folie comme une figure de médiation, de protestation et de rébellion est pleinement exploité avec les écrivaines de notre choix. Elles utilisent la folie pour peindre la victimisation et l'aliénation de leurs héroïnes et pour faire apparaître les limites quotidiennes auxquelles les femmes sont soumises dans les sociétés postcoloniales. Autrement dit, la folie dans ces ouvrages catalyse non seulement le discours critique de ces romancières indépendamment des sociétés dans lesquelles évoluent leurs héroïnes, mais aussi elle leur permet de proposer ou d'effectuer des changements radicaux au sein des secteurs socioculturels. À ce sujet, rappelons que l'Afrique est un continent aux expériences politiques, historiques et culturelles diverses, tout comme les univers que présentent les trois auteures dans leurs ouvrages sont différents,⁷³¹ ce qui signifie que les réalités féministes seront toutes aussi variées. C'est la raison pour laquelle nous avons des

⁷³¹ C'est-à-dire : un univers européen et africain musulman du Sénégal pour les ouvrages de Bugul, un univers de la plaine côtière du Cameroun pour Miano ainsi qu'un univers des bidonvilles du centre du Cameroun pour Beyala.

héroïnes qui se donnent le contenu de leurs causes et de leur lutte par rapport à ce qu'elles vivent dans leur environnement propre.

Avec Ken Bugul, nous nous sommes demandés si le féminisme et la polygamie étaient incompatibles. La polygamie ne pouvait-elle pas être un versant de la modernité si elle permettait à la femme de vivre une relation amoureuse et épanouie en accord avec ses repères culturels et spirituels ? Nous sommes arrivés à la conclusion que le féminisme que propose Bugul est enraciné dans la culture et les traditions africaines et qu'elle milite pour une émancipation féminine thérapeutique, voire cathartique ; car la femme doit d'abord se sentir en harmonie avec elle-même. S'inspirant de ses expériences personnelles, elle dresse un tableau sombre et triste dans lequel la femme isolée et marginalisée fait face à des identités plurielles. Sa narratrice est en fait victime d'un malaise identitaire qui a fait d'elle un être flottant et errant sur les plans spatial et psychologique. Le retour aux sources se présente alors comme une condition essentielle de sa renaissance morale et spirituelle, une condition essentielle pour le plein épanouissement de l'héroïne de Bugul. Plus qu'un simple retour, c'est un parcours initiatique, un acte de réappropriation de la dignité et de la fierté bafouées. C'est en fait la promesse tenue de la réconciliation avec la tradition, qui seule pouvait réconcilier les identités, guérir les blessures de la vie et la violence du voyage entre deux mondes. La guérison des Africains n'est donc pas impossible car l'Afrique n'est pas destinée à être éternellement un baobab fou ou un univers dans lequel la folie et la mort se sont fait terrain de prédilection. Autrement dit, en lieu du féminisme occidental, Ken Bugul propose un féminisme lié au contexte africain, un féminisme qui peut apporter des solutions pratiques aux problèmes des femmes africaines. C'est ce défi que semblent lancer les trois ouvrages de Bugul à la nouvelle génération d'Africains.

Bien que les récits de Beyala et ceux de Bugul ciblent les femmes africaines, notons que ces deux auteures embrassent des inspirations, des croyances et des démarches différentes. Contre un retour aux sources, nous avons noté que Calixthe Beyala propose une démarche extrémiste et radicale pour une libération totale de la femme de la loi patriarcale et de toutes les coutumes qui privent la femme de liberté et la réduisent au silence. Sa narratrice fait usage de toutes les méthodes à sa disposition, y compris la prostitution et même l'avortement si cela pourrait l'aider à reprendre contrôle et jouir désormais de son corps. Contrairement à Ken Bugul et à Léonora Miano, le discours de Beyala n'est pas dirigé contre le colonisateur ou simplement contre l'élite au pouvoir, mais contre toute la société africaine. Cette critique est d'autant plus

sévère qu'elle touche les hommes et les femmes. Avec le concept de la féminité que Beyala développe dans *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, elle proclame la supériorité de la femme dans le cadre de la stratégie de lutte pour l'émancipation. Toutefois, elle n'exclut pas la maternité et ne milite pas pour l'anéantissement de l'homme. En fait, avec Beyala, nous assistons à une lutte qui va au-delà de juste éveiller les consciences. L'objectif de cette auteure est de corriger les attitudes sexistes pour une transformation sociale équitable entre les femmes et les hommes. La place de l'homme reste centrale de ce fait dans la démarche de Beyala. Tout comme Bugul, elle accorde une importance non négligeable à la place que devrait occuper l'homme aux côtés de la femme. Elle insiste par exemple sur le respect mutuel et l'inclusion de l'homme dans la lutte pour l'émancipation de la femme tout en s'efforçant de briser les barrières de genre entre l'homme et la femme.

Avec le *Crépuscule du tourment : Melancholy*, nous avons pu noter l'hybridité des personnages tant culturellement que religieusement et sexuellement. Par respect des différences entre les genres, et les rôles y afférents dans les communautés, les personnages de Miano participent à la lutte pour l'égalité depuis leurs univers respectifs. En plus, Miano propose dans ce roman une vision à la fois chaotique et puissante de l'érotisme de la femme africaine contemporaine qui cherche l'épanouissement hors des sentiers balisés à travers l'homosexualité et celle de hors norme. Elle ne traite pas uniquement du déséquilibre masculin/féminin, parce que cela laisserait de côté d'autres facteurs qui affectent la vie des femmes africaines, dont l'un est la hiérarchie raciale et la politique qui l'accompagne. En fait, Miano s'intéresse à la politique raciale qui a sapé les identités des Noirs et les traditions africaines dans certaines parties de l'Afrique. Pour cela, son écriture vise à « défaire » les rôles et les conditions qui ont fait dépendre les Africains de leurs colonisateurs. C'est-à-dire qu'elle a pour objectif d'« effacer » le fardeau de l'histoire de la traite négrière qui a duré des siècles, et de donner un nouveau langage avec lequel les femmes et les hommes africains pourront progresser au-delà du traumatisme, de la traite négrière, de la colonisation et du racisme qui les affectent jusqu'à nos jours ; quoique de différentes manières.

Ceci dit, les héroïnes de Miano sont à la croisée de deux mondes, de deux cultures et où les identités doivent être inventées et recrées. Cette auteure essaie en fait de créer un monde où les concepts de « supériorité » ou d'« infériorité » entre les hommes et les femmes, entre les Africains et le reste du monde notamment le monde occidental, n'auraient plus de place. C'est un monde où l'être humain essayera de toucher l'autre, de sentir l'autre, et de se révéler à l'autre.

Comment avons-nous établi un lien entre le féminisme de ces auteures et les autres mouvements africains militant pour la libération de la femme africaine, notamment le womanisme et le stiwanisme ou avec les différentes théories sur la folie ? Dans *Le baobab fou*, nous avons pu noter que l'aliénation de Ken provient non seulement de son appartenance au sexe féminin mais aussi à la race noire. Elle est considérée en Europe comme un objet exotique. Pour certains Blancs, la couleur noire de sa peau est un atout sexuel à exploiter. C'est en fait une double oppression que subit Ken dans son pays d'accueil ; et c'est avec stupéfaction qu'elle constate que dans les pays occidentaux, la hiérarchie est d'abord déterminée par la race ensuite par le genre. En rapprochant les discriminations sexuelle et raciale, Bugul s'intéresse à deux éléments importants du discours womaniste. Selon Alice Walker, le womanisme est un mouvement qui se préoccupe de la question du genre aussi bien que de l'oppression raciale et pour ce fait, ses partisans luttent pour la survie de toute la race noire. Par ailleurs, Chikwenye Okonjo Ogunyemi souligne qu'« une womaniste se rendra compte qu'en plus de sa conscience des problèmes sexuels, elle doit intégrer des considérations raciales, nationales, économiques et politiques dans sa philosophie ». ⁷³² En d'autres termes, le womanisme lie le problème de discrimination sexuelle aux questions raciales et sociopolitiques. Ceci est d'autant vrai que sur le continent Africain, cette discrimination est profondément ancrée car la politique est dominée par une poignée de bourgeois nationaux qui, à travers une très profonde intériorisation des préjugés de l'ancien colonisateur, regardent leurs proches colonisés le plus souvent avec dégoût.

Crépuscule du tourment énonce également cette discrimination raciale. À travers ses personnages féminins soigneusement construits, Miano expose comment le genre et la race agissent comme des catalyseurs d'oppression contre les femmes afro-américaines dans une société où les Noirs sont considérés comme des citoyens de dernier rang et sont généralement classés parmi les plus pauvres. Nous avons pu noter comment Ixora rencontre des difficultés pour s'intégrer à la société du pays d'accueil en Occident, comment le géniteur de son enfant a des problèmes de visa ou encore comment son père n'a pas hésité à épouser une Blanche pour avoir un accès facile à la société blanche. En effet, les personnages féminins dans ces ouvrages souffrent d'une marginalisation qui s'étend sur plusieurs aspects de leur vie.

Que ce soit les héroïnes de Bugul, de Beyala ou de Miano, elles souffrent toutes du poids des mœurs et des traditions socioculturelles et sont en proie à une crise identitaire dans un

⁷³² “A womanist will recognize that along with her consciousness of sexual issues, she must incorporate racial, national, economic and political consideration into her philosophy.” (Ogunyemi, C. O. 1985 : 64 ma traduction.)

environnement qui nie leur altérité. Pendant que l'Occident est présenté dans *Le baobab fou* et *Crépuscule du tourment* comme un milieu où racisme et xénophobie prévalent, l'Afrique quant à elle apparaît dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* et *La folie et la mort* comme un continent où les populations vivent une déportation intérieure similaire aux aliénations et violences destructrices ; où le mariage n'est pas une affaire de sentiments mais de statut social ; un continent où les seules « vertus » de la femme ne sont que le mercantilisme et la prostitution ; bref un continent où les inégalités socio-économiques se conjuguent pour étouffer et suffoquer davantage la femme. La vie des personnages féminins dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* est peinte comme une vie fade et vide de toutes perspectives, une vie dans laquelle les figures masculines assoient et afferment leur pouvoir, dominant physiquement, psychologiquement et émotionnellement la femme soit à travers leur force physique soit à travers le système patriarcal.

En rapprochant tous les éléments et structures qui assujettissent la femme et la maintiennent au dernier rang de la société, ces auteures se rapprochent également des principes fondamentaux du stiwanisme. Nous avons vu avec Molaria Ogundipe-Leslie et le stiwanisme que la situation des femmes Africaines est une conséquence du système colonial et postcolonial qui met souvent les hommes en haut de la hiérarchie sociale. Miano, Beyala et Bugul s'intéressent toutes aux questions socio-économiques, politiques, culturelles / traditionnelles, au rôle des hommes, à la race, au genre et / ou la sexualité. En plus de canaliser ces structures qui assujettissent la gente féminine, elles s'intéressent aux comportements de leurs héroïnes face à de telles situations. Nous avons démontré que ces héroïnes développent ou glissent tout simplement dans la folie face à de telles oppressions.

En effet, certaines cultures traditionnelles et l'oppression postcoloniale ont provoqué une importante « pathologie mentale » chez le Noir. Elles ont engendré des aliénés, surtout parmi les femmes dans le cadre des ouvrages de notre étude. En fait, nous avons pu noter la présence des fous et des folles : ceux qui ont des conduites « anormales » et sont qualifiés de fous parce qu'ils refusent que la société leur impose des conduites à suivre, comme analysé dans *Le baobab fou* ; et des fous qui le deviennent après une lutte violente contre leur propre raison ébranlée par la société ou par le système patriarcal.

Avec *La folie et la mort* et *Crépuscule du tourment 1*, nous avons démontré que cette folie procède de l'anéantissement psychologique des personnages, car la solitude intérieure qu'éprouvent les héroïnes de Ken Bugul et de Miano n'est pas un acte de volonté mais une

conséquence des conditions socio-culturelles. Autrement dit, cette solitude est une résultante de leur insécurité ontologique. Dans *La folie et la mort*, Ken Bugul met particulièrement l'accent sur le rôle que jouent les nouveaux régimes dans l'aliénation des individus. Selon sa narratrice, ces régimes n'inspirent ni éclectisme, ni pragmatisme, mais de la peur, de l'angoisse et ils sont constitués de contradictions et de paniques idéologiques. C'est pourquoi ils écrasent, broient, annihilent la volonté des populations pour faire d'eux des individus incapables d'assumer leurs identités plurielles, ce qui aboutit à la folie des héroïnes.

Si les auteures de notre choix font du thème de la folie un sujet majeur dans leurs écrits, c'est parce qu'elle traduit non seulement l'état de décadence des sociétés postcoloniales, mais aussi parce qu'elle explique mieux l'état d'esprit de chaque postcolonisé. Elle est une allégorie du mal qui ronge non seulement l'individu mais aussi toute la société. L'écriture de la folie devient de ce fait un pouvoir politique et culturel pour les femmes dans un environnement oppressif. Autrement dit, en exposant ces injustices inhérentes à certains domaines des cultures traditionnelles et en ce qui concerne la place de la femme dans les sociétés Africaines, ces romancières sont à la recherche des moyens constructifs et de nouvelles stratégies pour contrer les structures phallocentriques préjudiciables au développement socio-économique de leurs héroïnes. Nous avons par exemple analysé que la descente vers la folie des personnages de Bugul était une possibilité pour eux de se détacher du monde cruel dans lequel ils se trouvent, d'échapper à la réalité. Cette folie devient dans ce cadre une forme de résistance contre tous les abus dont ils sont victimes.

Ken Bugul, Calixthe Beyala et Léonora Miano se servent du concept de la folie comme une sorte de catalyseur afin d'explorer la psyché de leurs personnages et démontrent ainsi l'argument de Valérie Orlando selon lequel la folie est : « une image miroir de l'irréalité pour une héroïne féminine en quête de soulagement de l'arène socioculturelle et des répressions politiques dans lesquelles elle se trouve piégée ». ⁷³³ De ce fait, la folie est loin d'être une réaction passive ; au contraire elle est une arme car elle détruit les centres, les conventions et les normes sociales imposés à la femme. Orlando poursuit que ce n'est que lorsque la femme sera comprise non pas comme un objet anhistorique, mais comme un sujet dont le corps vivant est enlacé avec des structures politiques, culturelles et économiques que la folie cédera finalement la place à la clarté de l'être. ⁷³⁴ La figure de la folle dans la fiction de nos auteures

⁷³³ "A mirror image of unreality for female heroine seeking relief from the sociocultural arena and political repressions in which she finds herself entrapped". (Orlando V. 2003 : 66 ma traduction)

⁷³⁴ *Ibid.*

leur permet dès lors d'élucider comment la femme africaine peut se refaire une identité. Le thème de la folie reste le meilleur porte-parole de la femme africaine qui désire s'affranchir de l'autorité et de l'influence castratrices masculines car elle prône une libération qui passe essentiellement par une réappropriation de l'identité voire du corps de la femme comme analysé avec Beyala.

Avec *C'est le soleil qui m'a brûlée* par exemple, nous avons démontré que la libération de la femme n'est possible que par l'écriture du corps. Une écriture qui passe par un vocabulaire et un registre familiers, vulgaires, voire obscènes à certains moments. Comme nous avons analysé, cette nomination du corps et de la sexualité n'a pas toujours une connotation négative. Elle permet, en effet, d'arracher le corps féminin du corps social. Avec Beyala, le silence de la représentation, qui caractérise la littérature féminine africaine antérieure, laisse la place à une corporalité vécue.

Miano, Beyala et Bugul se servent de leurs personnages comme un tremplin vers l'universel pour censurer les mœurs et les codes sociaux qui définissent l'existence des femmes. Elles encouragent la femme à transgresser les lois tacites des sociétés et de s'approprier la parole ; c'est-à-dire qu'elles doivent se servir du thème de la folie pour effectuer leur quête identitaire dans un contexte social qui les ignore. Dans ce processus, elles doivent également projeter ou proposer des solutions qui peuvent être parfois flexibles avec des compromis, parfois révolutionnaires si nécessaire. Ceci est valable surtout dans la mesure où il ressort des analyses des romans de Bugul, de Beyala et de Miano qu'il subsiste une certaine divergence entre les démarches en ce qui concerne le centre de la lutte pour l'émancipation de la femme. La démarche de Bugul par exemple prend en considération la religion musulmane et plus particulièrement le Mouridisme alors que celle de Miano prend racine dans la traite négrière. Quoique différentes, ces démarches sont toutes importantes et pertinentes vu les diversités culturelles africaines.

Sans pour autant affirmer que ces écrits sont un miroir de l'Afrique contemporaine et des réalités vécues par toutes les femmes sur le continent, nous nous accordons avec bell hooks pour dire que les femmes et les hommes ont déjà fait de grands progrès vers l'égalité des sexes. Et ces avancées vers la liberté ont donné à la femme la force d'aller plus loin. La femme doit courageusement apprendre du passé et travailler pour un avenir où les principes féministes sous-tendent chaque aspect de sa vie publique et privée car la politique féministe a pour

objectif de mettre fin à toute domination et de la libérer afin qu'elle définisse sa propre identité.⁷³⁵

Néanmoins, le chemin à parcourir reste encore long comme le signale Chimamanda Ngozi Adichie dans son discours⁷³⁶ dans lequel elle encourage les hommes à lire davantage de livres écrits par des femmes. L'émancipation de la femme, sinon le féminisme entendu ici comme épanouissement, permet à la gente féminine de s'accomplir dans l'altérité. Cet épanouissement, à son tour, est tributaire de l'autre (des hommes), de la connaissance de l'autre. De ce fait, toute expérience de vie, même négative, avec autrui participe de cette connaissance. C'est justement la raison pour laquelle à travers ses écrits, Miano encourage les hommes noirs à revisiter leur passé, leur histoire intime et leurs blessures secrètes, et de s'accepter pour être en mesure de transformer leur lourd héritage. C'est-à-dire qu'il faut reconstruire une masculinité qui puisse les aider à inventer une meilleure relation d'abord avec soi, et ensuite avec la femme. De plus, parce que le continent africain est au carrefour de plusieurs cultures (notamment africaine et occidentale), il conviendrait non seulement à la femme africaine, mais à toutes les femmes noires de s'émanciper tout en restant profondément enracinées dans leurs valeurs, leurs mythes et leurs coutumes.

Notre recherche étend de ce fait le travail de Miano dont la production littéraire met également au centre une revalorisation de l'identité kémite. Elle apporte certaines solutions aux Africains qui sont incapables de faire le tri et se trouvent engagés dans « une aventure ambiguë », avec des risques de toujours privilégier la culture occidentale au détriment de celle de leur peuple. Et pourtant, la tradition abrite aussi une précieuse mémoire culturelle et un riche patrimoine de connaissance et de spiritualité. C'est dans cette perspective que Cheikh Anta Diop explicitait le concept de « Renaissance africaine » en ces termes : la conscience historique africaine, fortifiée par la connaissance approfondie et autonome de tout le passé culturel africain ; le dialogue fructueux des Africains avec leurs propres héritages culturels, danses, musiques, littératures orales et écrites, valeurs esthétiques, valeurs sociales ; langues africaines ; la nouvelle créativité des Africains dans le monde d'aujourd'hui où il s'agit non seulement de « recevoir » mais aussi de « donner », de « participer », de « construire », d'« agir ».⁷³⁷ Ceci dit, parmi les cinq ouvrages de notre étude, *Crépuscule du tourment : Melancholy* semble être

⁷³⁵ bell, hooks. : *Ibid*, 117-118.

⁷³⁶ Ngozi Adichie, C. : *We should all be feminists*, Nigeria: Fourth Estate. 2014.

⁷³⁷ Cheikh A.D. : *Alerte sous les tropiques : Articles 1946-1960 : culture et développement en Afrique noire*, Paris : Présence Africaine, 1948 : 57.

le plus approprié pour répondre à notre question de recherche. Ce roman énonce une lutte qui vise à faire de la femme africaine l'« un » sans rejeter ses racines mais vise également à reconnaître et à inclure « l'autre », c'est-à-dire les hommes et les femmes afrodescendants. Il ne s'agit plus uniquement d'une lutte contre l'injustice commise envers les femmes, mais également d'une sensibilisation des femmes et des hommes sur le nouveau rôle qu'ils doivent tous jouer dans la société contemporaine. Ainsi faisant, certains aspects de la tradition pourront être modifiés et adaptés au nouveau temps afin qu'au lieu de stagner, la femme puisse enrichir la société. De ce fait, notre thèse permet de démontrer comment redéfinir le féminisme africain à travers la folie et l'identité culturelle.

BIBLIOGRAPHIE

1 - OUVRAGES PRIMAIRES

Beyala, Calixthe. *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris : Albin Michel, 1987.

Bugul, Ken. *Le baobab fou*, Dakar : Nouvelles Éditions Africaines, 1984.

———. *Riwan ou le chemin de sable*, Paris : Présence Africaine, 1999.

———. *La folie et la mort*, Paris : Présence Africaine, 2000.

Miano, Léonora. *Crépuscule du tourment*, Paris : Grasset, 2016.

2 - OUVRAGES SECONDAIRES

Abega, Séverin Cécile. *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé : CLE, 1985.

Abou, Sélim. *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris: Ed. Anthropos, 1986.

Adimora-Ezeigbo, Akachi. *Children of the eagle*, Lagos: Vista Books, 2002.

Al-Jeraissy, Khâlid Ibn Abdirrahmân. *Les mérites de la polygamie, le bureau de prêche de Rabwah*, 2nde édition, 2008.

Amouzou, Essè. *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, Paris : L'Harmattan, 2008.

Badinter, Elizabeth. *L'un est l'autre : Des relations entre hommes et femmes*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1986.

———. *XY : De l'identité masculine*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1992.

Basaglia, Franco. *La majorité déviante : L'idéologie du contrôle social total*, Paris : Union générale d'éditions, 1976.

Beti, Mongo. *Mission terminée*. Paris : Buchet-Chastel. 1957.

Beyala, Calixthe. *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris : Spingler, 1995.

Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris : Gallimard, 1972.

Boni, Tanella. *Matins de couvre-feu*, Paris : Le Serpent à Plumes, 2005.

Borgomano, Madeleine. *Voix et visages des femmes dans les livres écrits par les femmes en*

- Afrique francophone*, Abidjan : Ceda, 1989.
- Bourassa, Henri. *Femmes-hommes ou hommes et femmes ? Études à bâtons rompus sur le féminisme*, Montréal : Imprimerie du Devoir, 1925.
- Brahimi, Denise et Trevarthen, Anne. *Les femmes dans la littérature africaine : portraits*, Paris: Karthala, 1998.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic subjects*, New York: Columbia University Press, 1994.
- Bree, Germaine et Morot-Sir, Edouard. *Littérature française : du surréalisme à l'empire de la critique*, Paris : Artaud, 1984.
- Brezault, Éloïse. *Afrique. Paroles d'écrivains*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2010.
- Cazenave, Odile. *Femmes rebelles : Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996.
- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris : Présence africaine, 1936.
- . *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence africaine, 1950.
- Cheikh, Anta Diop. *Alerte sous les tropiques : Articles 1946-1960 : culture et développement en Afrique noire*, Paris : Présence Africaine, 1948.
- Cochrane, Kira. *All the rebel women: The rise of the fourth wave of feminism*, London: Guardian Books, 2013.
- Cooke, Dicker Rory. *A history of U.S. feminisms*, Berkeley: Seal Press, 2008.
- Cott, Nancy. *The grounding of modern feminism*, New Haven: Yale University Press. 1987.
- Crettiez Xavier. *Les formes de la violence*, Paris : La Découverte, 2008.
- D'Almeida, Irène Assiba. *Francophone African women writers: Destroying the emptiness of Silence*, Gainesville: University of Florida, 1994.
- de Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe*, Paris : Gallimard coll. folio/essais, 1949.
- Delacampagne, Christian. *Antipsychiatrie ou les voies du sacré*, Paris : Grasset, 1974.
- Delphy, Christine. *L'ennemi principal : Penser le genre*, Éd. Syllepse, 2001.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, 1952.
- . *Les damnés de la terre*, Paris : Éditions François Maspero, 1961.
- Felman, Shoshana. *La folie et la chose littéraire*, Paris : Seuil, 1978.
- Fischer, S. Bosch, Jérôme. *L'œuvre complet*, Paris : Flammarion, 2002.

- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1976.
- Freud, Sigmund & Breuer, Joseph. *Studies on hysteria*, New York: Basic Books, 1957.
- Friedman, Jonathan. *Cultural identity and global process*, London: SAGE publication, 1994.
- Gallimore Rangira Béatrice. *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala, le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone*, Paris : L'Harmattan : Collection critiques littéraires, 1997.
- Gilbert, Sandra et Gubar, Susan. *The Madwoman in the Attic: the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven: Yale University Press, 1979.
- Glissant, Edouard. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard. 1990.
- Glisenti, Marcella (dir.). *Hommage à Alioune Diop, fondateur de Présence Africaine*, Rome : Présence Africaine, 1977.
- Guillaumin, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris : Côté-Femmes Editions, 1992.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's philosophy of mind*, (Tr W. Wallace) Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf, 1993.
- Herzberger-Fofana, Pierrette. *Littérature féminine francophone d'Afrique Noire – suivi d'un dictionnaire des romancières*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- Hitchcott, Nicki. *Calixthe Beyala: Performances of migration*, Liverpool: Liverpool University Press, 2006.
- hooks, bell. *Feminist theory: From margin to center*, Cambridge MA: South end press, 1984.
- . *Feminism is for everybody passionate politics*, Cambridge MA: South end press, 2000.
- Huannou, Adrian. (sous la direction de) *Littératures, art et société agence de la francophonie/Cotonou*, Paris : Ed. du flamboyant, 1999.
- Idegu, Emmy Unuja. *Feminist aesthetics and dramaturgy of Irene Salami-Agunloye Kaduna*, T.W Press & Publishers, 2009.
- Jacob, Margaret. C. *The enlightenment: A brief history with documents*, Bedford/St.Martin's, 2001.
- Kesteloot, Lilyan. *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris : Karthala, 2004.

- Nkashama, Pius Ngandu. *Ecriture et discours littéraire*, Paris : L'Harmattan, 1989.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'aventure ambiguë*, Paris : Julliard, 1961.
- Kakpo, Mahougnon. *Créations burlesques et déconstruction chez Ken Bugul*, Cotonou : Éditions des Diasporas, 2001.
- Kabombo, Wadi. *Cours de littérature générale après 1940*, Kinshasa : Institut Supérieur Pédagogique de la Combe, 1986.
- Kourouma. Ahmadou. *Monné, outrages et défis*, Paris : Seuil, 1990.
- Laing, Ronald David. *The divided self*, New York: Pantheon, 1960.
- . *The politics of experience*, Pantheon Books, 1967.
- Makwanda, Hubert. M. *Les vertus du baobab pour les organisations*, 2017.
- Mazama, Ama. *L'impératif afrocentrique*, Paris : Menaibuc, 2003.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine*, Paris : Karthala, 2000.
- . *Critique de la raison nègre*, Paris : Éditions La Découverte, 2013.
- McKee, Alan. McKee. *Textual Analysis: A beginner's Guide*, London: Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2003.
- Mercer, Kobena. *Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics*, London: Lawrence and Wishart. 1990.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*, Paris : Payol, 1973.
- Miano, Léonora. *Tels des astres éteints*, Paris : Plon, 2008.
- . *Habiter la frontière*, Paris : l'Arche, 2012.
- Mill, John Stuart. *De l'assujettissement des femmes*, Paris : Éditions Avatar, 2019.
- Mongo-Mboussa, Boniface. *Désir d'Afrique*, Paris : Gallimard, 2002.
- Mortimer, Mortimer. *Journeys through the French African novel*, London: Heinemann, 1990.
- Mucchielli, Alex. *L'identité*, Paris : Puf, 2011.
- Nfah-Abbenyi, Julianan Makuchi. *Gender in African women's writing: identity, sexuality, and difference*, Bloomington: Indiana University press, 1997.

- Ngozi Adichie, Chimamanda. *We should all be feminists*, Ibandan: Fourth Estate, 2014.
- Obianuju, Catherine Acholonu. *Motherism: The afrocentric alternative to feminism*, Nigeria: Afa Publications, Owerri 1995.
- Ogundipe-Leslie, Molar. *Re-creating ourselves: African women & critical transformations*, Trenton, N.J: Africa Word Press, 1994.
- Omolegbe, Affin Laditan. *La « prostitution » comme thème de révolte dans la littérature contemporaine en Afrique noire*, Présence Africaine, 2001.
- Orlando, Valerie. *Of suffocated hearts and tortured souls: Seeking subjecthood through madness in francophone women's writing of Africa and the Caribbean*, New York, 2003.
- Palmer, Eustache. *An introduction to the African novel; a critical study of twelve books*, New York, Africana Pub. Corp. 1972.
- Pechriggl Alice. *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*, Paris : L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2000.
- Rolland, Jaccard. *La folie*, Paris : PUF, 1984.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 2014.
- Sassou Nguesso, Stella Mensah. *Pour une abrogation de la polygamie au Congo*, 2018.
- Saw Fall, Aminata. *L'appel des arènes*, Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.
- Scott, Joan Wallach. *Gender and the politics of history*, New York: Columbia University Press, 1999.
- Scull, Andrew. *Madness in civilization: a cultural history of insanity from the Bible to Freud, and from the madhouse to modern medicine*, London (UK): Thames and Hudson; and Princeton (NJ): Princeton University Press, 2015.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté I. négritude et humanisme*, Paris : Seuil, 1964.
- Shildrick, Margrit. *Leaky bodies and boundaries: feminism, postmodernism and (bio) ethics*, London and New York: Routledge, 1997.
- Stratton, Florence. *Contemporary African literature and the politics of gender*, London: Routledge, 1994.
- Szasz, Thomas. *Le mythe de la maladie mentale*, Paris : Payot, 1986.

Tajar, Ben Jelloum. *Moha le fou, Moha le sage*, Paris : Seuil, Col. Points, 1978.

Thiam, Awa. *La parole aux Négresses*, Paris : NEA, 1979.

———. *Speak out, black sisters: Feminism and oppression in black Africa*, London: Pluto Press, 1986.

Veit-Wild, Florence. *Writing madness: The borderlines of the body in African literature*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Vera, Yvonne. *Opening spaces. An anthology of contemporary African women's writing*, Harare: Heinemann, 1999.

Walker, Alice. *La couleur pourpre*, London: Women's Press, 1992.

Walker, Clarence Earl. *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris : Karthala, 2004.

Werewere, Liking. *Elle sera de jaspe et de corail*, Paris : L'Harmattan, 1984.

3 - ARTICLES

Adams St. Pierre, Elizabeth. "Post structural feminism in education: An overview"
International Journal of Qualitative Studies in Education, vol. 13, no. 5, 2000, pp. 477–515.

Adebayo, Aduke. "The African mother: Her changing perceptions in west African fiction",
Feminism and black women's creative writing: theory, practice, criticism, Adebayo, Aduke. Ed. Ibadan: AMD Publishers, 1996.

———. "Tearing the veil of invisibility: The roles of west African female writers In
Contemporary Times" in Adebayo, Aduke. *Feminism and black women's creative writing: Theory practice, criticism*. Ed. Ibadan: AMD Publishers, 1996, pp. 37-56.

Andriamirado, Sennen. et Pontié, Emmanuelle. « Je reste révoltée mais je cherche à comprendre », *Jeune Afrique*, 1996.

Arboncana, Aliou. « L'institution de la polygamie : quelques effets personnels en droit malien de la famille », *Presses universitaires de Paris Nanterre*, vol.2, no. 14, 2011, pp. 147-166. <http://www.openedition.org/6540>

Bâ, Mariama. « La fonction politique des littératures africaines écrites », *Écriture africaine dans le monde*, vol. 2011, no 3, 1981, pp. 395-407.

- Barthélémy, Pascale. « La formation des Africaines à l'école normale d'institutrices de l'AOF de 1938 à 1958 : Instruction ou éducation », *Cahiers d'études africaines, Ecole des hautes études en sciences sociales*, vol. 43, n° 1-2, 2003, pp. 371-388.
- Boisclair, Isabelle et Saint-Martin, Lori. « Les conceptions de l'identité sexuelle, le postmodernisme et les textes littéraires », *Dé/Construire le féminin*, vol. 19, no : 2, 2006, <https://doi.org/10.7202/014841ar>
- Bouanane, Kahina. « Folie et sacré : deux manifestations du surréalisme dans les textes africains », *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, vol. 29, no 30, 2005, pp. 101-114.
- Borgomano, Madeleine. « Calixthe Beyala, une écriture déplacée », *Notre librairie*, vol. 17, no. 125, 1996, pp. 157-168.
- Bourget, Carine. et D'Almeida, Irène Assiba. « Entretien avec Ken Bugul », *The French Review*, vol 77, no 2. 2000, pp. 352-363.
- Bourgoing, Robert. « L'Afrique invente son féminisme », *Presse écrite* (1ère publication : oct. 94).
- Bouveresse Renée. « Christian Delacampagne, Anti-psychiatrie ou les voies du sacré », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 38, no 24, 1980, pp. 321-324.
- Cans, Charlotte. « Ken Bugul : l'écriture et la vie – Jeune Afrique.com », *JeuneAfrique.com*. 2005.
- Chalu, Marie-Julie. « Crépuscule du tourment II. De Léonora Miano », <http://africultures.com/crepuscule-du-tourment-ii>
- Delphy, Christine. « L'ennemi principal », *Travail, genre et sociétés*, vol. 21, n° 4, 2000, pp. 157-200.
- De Meyer, Bernard. « Tu t'appelleras Beyala ou la vision de Calixthe », *French Studies in Southern Africa*, vol. 2008, no. 38, 2008, pp. 1-19.
- Dia, Hamidou. « Riwan ou le chemin de sable by Ken Bugul », *Présence Africaine*, 1999 : 231-232.
- Dortier, Jean-François. « Vers les identités sociales multiples ? », *Sciences Humaines*, vol. 1993, n°37, 2013 : pp. 18-29. www.scienceshumaines.com
- Drouin-Hans, Anne-Marie. « Identité », *Le télémaque*, vol. 2006, n° 29, 2006, pp. 17-26.
- El_Nossery, Névine. « La folie et la mort de Ken Bugul ou l'écriture du débordement ». *L'Erudit franco-espagnol*, vol. 14, 2020, pp. 45-55.
- Fandio, Pierre. « Mariama Bâ et Angèle Rawiri ; une autre vérité de la femme », *Dalhousie French studies*, vol. 30, no.14, 1995, pp. 171-178.

- Fanon, Frantz. « Racisme et culture », *Présence africaine*, vol. 3, n° vii-ix-x, 1956.
- Fritz, Jean-Marie. « Moyen Age : démoniaques, malades ou amoureux ? », *L'histoire, les collections*, vol. 24, no : 51, 2011, pp. 475-488.
- Gallant, Julie Édeline. « hooks, bell : Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme », *Reflets, revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 23, no 1, 2017, pp. 220-223.
- Gallimore, Rangira Béatrice. « Pour une lecture mythique du Baobab fou de Ken Bugul », *Présence Africaine*, no. 161/162, 2000, pp. 240-252.
<https://www.jstor.org/stable/24352099>
- Goredema, Ruvimbo. "African feminism: African women's struggle for identity", *University of Cape Town: African Yearbook of Rhetoric*, vol. 1, no 1, 2010, pp. 33-41.
- Grobli, Matthieu. « Le rôle de la mère dans la société africaine », *Afrikhepri Fondation*, n° 146, 2019.
- Gueboguo, Charles. « L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours », *Association française de sociologie*, vol. 571, no 1, 2006, pp. 51-70.
<https://doi.org/10.4000/socio-logos.37>
- Guillaumin, Colette. « Pratique du pouvoir et idée de Nature - L'appropriation des femmes », *Questions Féministes*, vol. 13, no. 3, 1978, pp. 5-28.
- Hall, Stewart (sous la direction de). « The question of cultural identity », *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 1992, pp. 274-323.
- Hardin, Marie. et Whiteside, Erin. "From second-wave to poststructuralist feminism", *Media Effects/Media Psychology*, Blackwell, vol. 3, no. 21, 2013, pp. 16-32.
- Jaccard, Roland. « La folie, Paris », PUF. *Que sais-je*, 1761.
- Kahina Bouanane. « L'esthétique de la folie au sens « Sur-réaliste » et sa dynamique dans l'espace de l'écriture », *Tropique*, vol. 2, n° 119, 2012, pp. 53-69.
- Kaiser, Victoria. et Afota, Marie-Colombe. « Interview de Ken Bugul », *Evene*, 2006.
[Interview de Ken Bugul : Partager l'humain.](#)
- Kébenzikato, Adjeya (sous la direction de). « Connaissances ethnobotaniques du baobab (*Adansonia digitata* L.) au Togo », *Biotechnol. Agron. Soc. Environ*, vol. 19, no. 3, 2015, pp. 247-261.
- Kemayou, Louis Roger (sous la direction de). « Pratique de la prostitution : regards croisés entre régulation socioéconomique et rejet des normes », *Pensée Plurielle - Parole, pratiques et réflexions du social*, Haute École Charleroi-Europe / De Boeck Supérieur, vol. 2, n° 27, 2011, pp. 93-110.

- Kom, Ambroise. « L'univers zombifié de Calixthe Beyala », *Notre Librairie*, no 125, 1996 : 64-71.
- Lacan, Jacques. « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- Langui, Konan Roger. « La femme senghorienne entre symbolisme et représentation de l'idéal nègre », *Éthiopiennes. Littérature, philosophie et art*, vol. 2, n°91, 2013, pp. 27-41.
- Laurent, Sylvie. « Le tiers-espace de Léonora Miano romancière afropéenne », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 51, no. 204, 2011, pp. 769-810.
- Lemay, Michel. « Les conséquences de l'abandon sur le développement psychosocial de l'enfant et dans ses relations personnelles et sociales », *Revue de droit de l'Université de Sherbrook*, vol. 25, no. 2, 1995, pp. 3-24.
- Lindberg, Ylva. « Female force and mundane men: Calixthe Beyala's writing of identity from the "third space" and in C'est le soleil qui m'a brûlée », *Gender Discourse and the Construction of Identity*, vol. 2, no. 45, 2016, pp. 101-132.
- Mahfoudh, Dorra. et Mahfoudh, Amel. « Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie », *Nouvelles questions féministes*, vol. 33, no. 2, 2014, pp. 14 -33.
- Malonga, Alpha Noël. « <Migritude>, amour et identité. L'exemple de Calixthe Beyala et Ken Bugul », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 46, no. 181, 2006, pp. 169-178.
- Matateyou, Emmanuel. « Calixthe Beyala : entre le terroir et l'exil », *American Association of Teachers of French*, vol. 69, no. 4, 1996, pp. 605-615.
<https://www.jstor.org/stable/397293?seq=11996>.
- Mbembe, Achille. « A propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, no. 77, 2000 : 16-43.
- _____. (sous la dir). « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, vol. 12, no. 330, 2006, pp. 117-133.
- Mbu-Mputu, Norbert. « La poésie à l'aube d'un jour nouveau », *Congo-Afrique : économie, culture, vie sociale*, vol. 37, no 317, 1997, pp. 424-438.
- Mendy-Ongoundou, Renée. « Ken Bugul revient avec Riwan », *Amina*, vol. 1999, pp. 67-68.
<https://aflit.arts.uwa.edu.au/AMINABugul99.html>
- Miano, Léonora. « Littératures subsahariennes : la conquête de soi », *L'impératif Transgressif*, Paris : L'Arche, 2021.
- Moji, P.B. "Literary Adventures in Francophone Afropea: Léonora Miano and music as a language of afro-diasporic subjectivity", Gilmour, R. et Steinitz, T. (Dir): *Multilingual Currents in Literature, Translation and Culture*, New York, Routledge 2017.

- Mondher, Kilani. « L'inhumanité de l'autre ? Notes introductives sur quelques concepts clés », *L'imbroglie ethnique*, Lausanne, Ed. Payot, 2000.
- Mongo-Mboussa, Boniface. « Calixthe Beyala: writing in the margins », *African literatures*, vol: 33, no. 2, 1997, pp. 162-196.
- Mouralis, Bernard. « Les disparus et les survivants. Notre librairie », *Revue des Littératures du Sud*, n°148, 2002, pp. 13-18.
- Mveng, Engelbert. « Mort ou survie culturelle », *Éthiopiennes*, Numéro spécial, 1976.
http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=624
- Ndiaye, Falilou. et Sagna Moussa. « Le baobab fou, Riwan ou le chemin de sable et De l'autre côté du regard. Les autobiographies féministes de Ken Bugul », *Nouvelles Etudes Francophones*, vol 32, no. 1, 2017, pp. 57-69.
- Ndongo, Kamdem Alphonse. « C'est le soleil qui m'a brûlé de Calixthe Beyala : un titre à la recherche d'un Récit », *International Journal of Humanities and Cultural Studies (IJHCS)*, vol.1, no.3, 2014, pp. 24-37.
- Ngalasso-Mwatha, Musanji. « L'Afrique face à l'Europe : les dépendances culturelles », *Africultures*, vol. 1, n° 83, 2011, pp. 162-177.
- Nkashama, Pius Ngandu. « Le roman africain moderne : itinéraire vers la folie », *Présence Francophone*, vol. 5, n° 15, 1997, pp. 85-103.
- Nkealah, Naomi. "West African feminisms and their challenges", *Journal of literary studies*, vol. 32, no 2, 2016, 61-74.
- Nnaemeka, Obioma. « Nego-feminism: Theorizing, practicing, and pruning Africa's way », *The University of Chicago Press Journals*, vol. 29, no. 2, 2004, pp. 357-385.
- Nol, Jean-Marie. « Faut-il refonder la culture créole ? », <https://www.madinin-art.net/faut-il-refonder-la-culture-creole/>
- Ogundipe-Leslie, Molar. "Stiwanism: Feminism in an African context", *African Literature: An Anthology of Criticism and Theory*, USA: Blackwell Publishing, 2007, pp. 542-550.
- Ogunyemi, Chikwenye Okonjo. "Womanism: The dynamics of the contemporary black female novel in English", *The University Of Chicago Press Journal*, vol. 11, No. 1, 1985.
- Olayinka, Eyiwumi Bolutito. « Bodies that matter: Calixthe Beyala's female bodies and strategies of hegemonic subversion », *Ufahamu: A Journal of African Studies*, vol. 41, no. 1, 2018, 1-20.
- Ouattara, Aïchatou. « Lettre ouverte d'une afro-féministe aux hommes noirs : taisez-vous », *Problématiques de genre en Afrique et dans la diaspora*, Juin 2016.

- Ouédraogo, Angèle Bassolé. « Et les Africaines prirent la plume. Histoire d'une conquête ! ». *Mots Pluriels*, no 8, 1998.
- Osmanu, Ibrahim. « Langue et style dans C'est le soleil qui m'a brûlée de Calixthe Beyala », *Hybrid journal literary and cultural studies*, vol. 2, no. 1, 2020, pp. 14-39.
- Oyewumi, Oyeronke. « Abiyamo: Theorizing African Motherhood », *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, vol. 1999, n° 4, 2003, pp. 1-7.
- Pelletier, Madeleine. « Les femmes et le féminisme », *La revue socialiste*, vol. 45, n° 270, juin 1907, pp. 37-45.
- Pourtier, Roland. « L'éducation, enjeu majeur de l'Afrique post-indépendances cinquante ans d'enseignement en Afrique : un bilan en demi-teinte », *Afrique contemporaine*, vol. 3, n° 235, 2010, pp. 101-114.
- Roelens, Nicole. : « Comment se fabrique l'hégémonie de l'humanité male », *French Journal For Media Research*, vol. 7, n° 7, 2017, 143-159.
- Sassou Nguesso, Stella Mensah. *Pour une abrogation de la polygamie au Congo, Jeune Afrique*, vol. 12, no. 2, 2018.
- Seligman, Charles Gabriel. « Le totémisme en Afrique noire - Systèmes de pensée en Afrique noire », *École pratique des hautes études. Sciences humaines*, 1998.
<http://journals.openedition.org/span/1549>
- Senghor, Léopold Sédar. « Langage et poésie négro-africaine », *Editions présence africaine*, vol. 7, no. 4, 1961, pp. 151-159.
- Sow Fall, Aminata. « Mouvements féministes en Afrique », *Revue Tiers Monde*, vol. 1, no. 209, 2012, pp. 145-160.
- . « Femme africaine : quand la lumière jaillit de l'ombre » *Lingua Romana. A journal of French, Italian and Romanian culture*, vol. 4, n° 1, 2005, pp. 46-57.
- Tauxe, Henri-Charles. « Un ouvrage sur la folie », *24 Heures*, 1979.
- Tchakam Stéphane. : « Calixthe Beyala en toute franchise », *Journal Cameroon Tribune*, vol. 8, no. 1, 2004, pp. 80-93.
- Tchoffogueu, Emmanuel. « Le mythe du minotaure et son appropriation dans C'est le soleil qui m'a brûlée de Calixthe Beyala », *Inter francophonies*, vol. 5, no 5, 2012, pp. 64-72.
- Thierry, Jean. « La folie est-elle une question idéologique ? » *Journal français de psychiatrie*, vol. 2, no19, 2003, pp. 4-8.
- Treiber, Nicholas. « Ken Bugul : Les chemins d'une identité narrative », *Hommes et*

Migrations, no. 1297, 2012 : 44-55.

DOI: <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.1545>.

Uko, Ini Iniobong. “Transcending the margins: New directions in women writing”, *New Directions in African Literature*, Ibadan: Heinemann, vol.2, no. 25, 2006, pp. 82-93.

Vander Perre, Adolphe. « La conférence de Puebla », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 101, no. 2, 1979, pp. 196-208.

Volet, Jean. Marie. « Riwan ou le chemin de sable, un roman de Ken Bugul », *Les femmes écrivains et les littératures africaines*, Africa World Press, 2009.

Yoassi Trésor Simon. « Entretien avec Leonora Miaño », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 25, no. 2, 2010, pp. 101-113. <https://www.jstor.org/stable/41104008>

4 - MEMOIRES ET THESES

Chebinou, Eimma. « Identité féminine et amour interculturel dans Shérazade : 17 ans, brune, frisée, les yeux verts de Leila Sebbar, Mon examen de blanc de Jacqueline Manicom et Le baobab fou de Ken Bugul », Master of Arts (M.A.), *University of South Florida*, 2015.

Cissé, Mouhamadou. « Résistance féministe/féminine contre les institutions sociales : Riwan ou le chemin de sable (K. Bugul), Une si longue lettre (M. Bâ), Traversée de la mangrove (M. Condé) et Pluie et vent sur Téliumée Miracle (S. Schwarz-Bart) », *Université du Québec*, 2014.

Diop-Hashim, Aissatou. « Sanni Kaddu : A la redécouverte du discours féministe au Sénégal », (PhD), *Université de Maryland*, 2011.

Etondi, Vanessa. « Représentations de la femme Africana dans Le cycle de l’ombre et la lumière de Léonora Miano », (M.A.), *University of Bergen*, 2019.

Kaiju, Harinen. « L’africanité et l’exotisme dans l’œuvre des auteures contemporaines subsahariennes : Calixthe Beyala et Ken Bugul », *Université de Turku*, 2013.

..... « <Défaire> La femme africaine : intersectionnalité performative dans les œuvres semi-autobiographiques de Calixthe Beyala et de Ken Bugul », *Université de Turku*, 2018.

Man, Michel. « La folie, le mal de l’Afrique postcoloniale dans Le baobab fou et La folie et la mort de Ken Bugul », *University of Missouri-Columbia*, 2007.

Moutien, Caitan Shirley. « Tradition et modernité dans C’est le soleil qui m’a brûlée (1987), Assèze, L’africaine (1994) et Femme nue, femme noire (2003) de Calixthe Beyala », *UNISA*, 2016.

Muhammad, Abir. « Calixthe Beyala : une écriture de chair et de sang », *Akofena*, n° 001, (thèse de doctorat), *Université Blaise Pascal*, 2002.

Rebetez, Niels. « Pour une psychiatrie déterritorialisée. Antipsychiatrie dans l'Arc lémanique (1967-1985) », *Université de Fribourg*, 2014.

Shirin, Edwin. « African Muslim communities in diaspora: The Quest for a Muslim Space in Ken Bugul's *Le baobab fou* », (thèse de Doctorat), *Research in African Literatures*; Bloomington, vol. 35, no. 4, 2004, pp. 75-90.

Tang, Elodie Carine. « Le malaise identitaire dans les romans de Ken Bugul, Leonora Miano et Abla Farhoud », *Philosophiae Doctor* (thèse de Doctorat), *Université de Laval*, 2013.

Tohouegnon, Ahihou Christian. « Langue et langage littéraires chez Ken Bugul – Techniques et effets de glissement dans l'écriture du roman », (thèse de Doctorat), *University of Florida*, 2012.

Uledi-Kamanga, Brighton. « Images of women in Malawian oral literature », *Malawi Journal of Social Science*, (thèse de Doctorat), University of Malawi, 2003.