

**OPPOSITION ET RESISTANCE DANS LA LITTERATURE  
FEMININE AFRICAINE ET ANTILLAISE**

by

Tracy Mae Russell

A thesis submitted to the Department of French Studies

In conformity with the requirements for

the degree of Doctor of Philosophy

Queen's University

Kingston, Ontario, Canada

(August, 2010)

Copyright © Tracy Mae Russell, 2010

## **Abstract**

In African and Caribbean literature the question of power relations is omnipresent. It is identifiable in the literature of the independence period, which explored socio-cultural issues while African and West Indian nations were emerging from the grip of colonial powers, and also in that of today, where developed countries and developing countries are still negotiating their relationship. While the Black woman is the first to feel the effects of power, because the latter is doubly marginalized as a woman and black, she has historically been silenced by a literary canon that does not leave her room for self-expression. Through an analysis of power relations between Black women and the patriarchal institution, we reveal the tactics that women use to endure the alienating systems in which they are located: 1) the rehabilitation of their sexuality 2) feminine solidarity 3) formal education 4) supernatural power and 5) the reexamination of Western values. To this end, we rely on the theory of oppositionality as coined by Ross Chambers, putting the focus on modes of opposition (subtle) rather than on the methods of resistance (evident).

By reclaiming her sexuality and a healthy relationship with her Black male counterpart, Black women regain their subjectivity and find a new source of hope. The development of a sisterhood, in turn, is necessary to reverse the ideology and practices that go against the interests of women; without it, women have no way out of patriarchal domination. Based on the novels, formal education is a reliable means for women to escape poverty and roles that limit their horizons. The invocation of supernatural power, little studied so far, is problematic for women but may lead to a sense of freedom for

some. Finally, by questioning the values and judgments of the Western world, Black women present their own image and a corrective version of the facts, which is inherently subversive.

## Résumé

Dans la littérature africaine et antillaise la question des relations de pouvoir est omniprésente. Elle est repérable depuis la littérature des indépendances, qui explorait les enjeux socioculturels lorsque les pays africains et antillais se dégageaient de l'emprise des pouvoirs coloniaux, jusqu'à celle d'aujourd'hui où les pays développés et ceux en voie de développement négocient toujours leur relation avec ces anciens pouvoirs colonisateurs. Alors que la femme noire est la première à ressentir les effets de pouvoir, car doublement marginalisée de ce dernier en tant que femme et noire, elle a historiquement été muselée par un canon littéraire qui ne lui laissait pas de place. Par l'intermédiaire d'une analyse des relations de pouvoir entre la femme noire et l'institution patriarcale, nous dévoilons les tactiques que ces femmes utilisent afin de supporter les systèmes aliénants dans lesquels elles se trouvent : 1) la réhabilitation de leur sexualité 2) la solidarité féminine 3) l'éducation formelle 4) le pouvoir surnaturel et 5) la remise en question des valeurs occidentales.

A cette fin, nous nous appuyons sur la théorie de l'oppositionnalité de Ross Chambers, mettant en valeur la mise au point sur les modes d'opposition (subtiles) plutôt que sur les modes de résistance (évidents). En récupérant sa sexualité, et une relation saine avec son homologue masculin noir, la femme noire retrouve sa subjectivité et une nouvelle source d'espoir. La solidarité féminine, quant à elle, s'avère nécessaire pour faire reculer l'idéologie et les pratiques qui vont à l'encontre de la femme ; sans elle, la femme n'a pas de moyen de sortir de la domination patriarcale. D'après les romans étudiés, l'éducation formelle est une solution sûre pour la femme de sortir de la misère et

de rôles qui limitent ses horizons. Le pouvoir surnaturel, peu étudié jusqu'ici, est un recours problématique pour la femme mais peut la mener à un sens de liberté. Enfin, par la remise en question de valeurs et de jugements occidentaux, les femmes noires assument leur propre image et présentent une version corrective des faits, ce qui est en soi subversif.

## Remerciements

J'aimerais, tout d'abord, donner à Dieu (Père, Fils, Saint Esprit) l'honneur qui lui revient. Je connais des étudiants qui ont commencé leurs études doctorales avant moi et qui n'ont pas encore eu la joie de terminer. J'en connais d'autres qui ont commencé et ont abandonné en cours de route. C'est seulement par la grâce de Dieu que j'ai pu entamer et mener à bien mes études universitaires.

J'aimerais remercier ma famille : mon père, Wendros Russell, ma mère, Delsie Russell, et ma fratrie Kerian, Oronde et Adrian de leur sacrifice et leur foi en moi.

Ma gratitude va également aux pasteurs et l'église All Nations- Durham, aux pasteurs Paul & Fay Browne et l'église Faith Alive à Kingston, qui m'ont offert des mots d'encouragement, et leur amitié pendant mes longues années d'études.

Merci à Dr. Eugène Nshimiyimana, professeur, mentor, ami, qui m'a suivi pendant les premiers quatre ans de mes études doctorales. A Dr. Catherine Dhavernas (sans qui le processus n'aurait pas été aussi fluide) et Dr. Lydie Moudileno (dont la générosité est aussi grande que le savoir) qui ont pris la relève de ma direction, ce travail est en grande part le résultat de votre soutien. Je reconnais que vous aussi avez fait tout votre possible pour que j'accomplisse cette thèse.

C'est l'occasion de remercier tous les professeurs du Département d'études françaises à Queen's, le personnel de soutien (Karelle Arbez, Agathe Nicholson, Line Voyer), notre bibliothécaire, Natalie Soini, qui m'a aidé à mettre les mains sur les ressources nécessaires, et mes collègues, qui ont contribué à mon développement en tant qu'individu.

## Table des matières

Abstract.....	ii
Résumé.....	iv
Remerciements.....	vi
Table des matières.....	vii
Chapitre 1 Introduction.....	1
Chapitre 2 La sexualité.....	17
2.1 La genèse de la question.....	17
2.2 Le roman de Calixthe Beyala ou la sexualité comme expression de résistance.....	27
2.3 La danse qui calme le feu dans <i>Riwan ou le chemin de sable</i> de Ken Bugul.....	40
2.4 Du « fruit défendu »: Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne <i>viviez</i> .....	45
2.5 Conclusion.....	51
Chapitre 3 Solidarité et transmission de tactiques oppositionnelles.....	55
3.1 Introduction et méthodologie.....	55
3.2 Un « maquis » féminin dans <i>Le livre d'Emma</i> de Marie-Célie Agnant.....	57
3.3 <i>Pluie et vent sur Télumée miracle</i> ou la tornade de la parole.....	65
3.4 La ruse comme tactique oppositionnelle dans <i>La Petite fille du réverbère</i> de Calixthe Beyala.....	69
3.5 Conclusion.....	76
Chapitre 4 L'éducation formelle comme stratégie oppositionnelle.....	84
4.1 Introduction.....	84
4.2 <i>Le livre d'Emma</i> de Marie-Célie Agnant ou la remise en question de l'Histoire ?.....	90
4.2.1 La version « corrective » de l'Histoire.....	92
4.2.2 Le rejet de sa thèse.....	98
4.3 L'éducation libératrice chez <i>La petite fille du réverbère</i> .....	102
4.4 La France n'est pas un paradis, mais une terre de possibilités.....	111
4.5 Conclusion.....	116
Chapitre 5 Le pouvoir surnaturel et la femme.....	120
5.1 Introduction.....	120
5.2 Le thème récurrent de la sorcière chez Calixthe Beyala.....	126
5.2.1 Dévoilement d'un personnage dans deux camps.....	127

5.2.2 Ce qui est bon pour le jars ne l'est pas toujours pour l'oie .....	129
5.3 Le dernier recours des impuissants .....	132
5.4 De rites et d'explications douteux dans <i>Le Livre d'Emma</i> .....	135
5.4.1 La croyance populaire guadeloupéenne du monde invisible .....	138
5.5 Conclusion .....	141
Chapitre 6 La Face cachée de l'Occident.....	148
6.1 Introduction.....	148
6.2 Réaction au discours hégémonique.....	152
6.3 <i>Le Ventre de l'Atlantique</i> : traité du racisme dans les rapports Nord/Sud .....	161
6.4 Dire l'inconvenante vérité pour faire reculer le négationnisme.....	167
6.5 Conclusion .....	181
Conclusion .....	184
Bibliographie .....	190



# Chapitre 1

## Introduction

Avant de nous mettre directement dans l'argument de la thèse que j'ai faite, qui traite de la dissidence dans la littérature féminine noire, il y a, tout d'abord, des éléments paratextuels importants d'ordre personnel qui ont influencé le travail présent que je voudrais partager avec vous. Je savais, lorsque j'ai entamé mes études doctorales à l'Université Queen's en 2005 que je voulais étudier la littérature féminine africaine et antillaise. Cette décision je ne l'ai pas prise tout d'un coup, mais les expériences que j'ai eues au cours de mes études (lycée, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> cycles universitaires) l'ont influencée. Je sentais, déjà dès le lycée, le manque de représentation de l'Autre dans le curriculum. Pour préciser, je suis née, ai grandi et fait la plupart de mes études en Ontario, au Canada, où la majorité de la population est blanche et donc cet « Autre » dont je parle veut dire ceux qui, comme moi, n'ont pas d'origines européennes. Vivant dans une province anglophone, au lycée on nous a, naturellement, introduit au canon littéraire anglophone (Shakespeare, etc.), mais très peu de place a été accordée à la voix de l'Autre, ce qui m'a beaucoup gêné. Cet encombrement dans la place se répandait dans d'autres domaines de notre éducation au lycée. Ainsi, l'étude de la contribution de l'Autre à l'histoire du Canada était insuffisante, pour ne pas dire très mal fait. Lorsqu'on parlait par exemple de l'esclavage, le Noir était toujours représenté comme la victime et, par l'intermédiaire des histoires de l'Underground *Railroad*, le Blanc avait l'air de sauveur. Ceci est évidemment une simplification excessive, voire une présentation inexacte des faits bruts, de la part du système scolaire. Car, cette version de l'histoire canadienne nous cachait le fait que le

Canada a aussi participé à la Traite et que notre histoire renferme de terribles moments, comme lorsqu'on a pendu Angélique, une esclave soupçonnée d'avoir mis le feu à la maison de ses « propriétaires », sur une place publique au Québec en 1734.

Alors que c'est la responsabilité du système scolaire d'enseigner l'Histoire (les faits, tous les faits) aussi jeune et ignorante que j'étais, c'était moi qui, lorsque l'occasion se présentait, faisais connaître à mes paires, et parfois même aux enseignants, les noms de Dr. Charles R. Drew (un médecin noir qui a découvert un moyen de préserver le sang, lui permettant d'être à portée de main lors d'opérations chirurgicales, d'accidents, etc., pour sauver la vie de la victime), de Lincoln Alexander (premier Lieutenant général noir de l'Ontario), et d'autres. C'est moi qui ai souvent entamé des discussions sur la discrimination, les préjugés, et le racisme dans la société occidentale, dans la salle de classe. C'est moi qui, souvent seule, représentait cet Autre muselé et apparemment sans histoire, à croire les manuels desquels on apprenait.

En premier cycle (de mes études universitaires) j'ai été confronté à nouveau par le musellement de la voix de l'Autre. Lors d'un cours sur la littérature migrante j'ai été scandalisée, même outrée, de lire *Les Aurores montréalaises* de l'auteure québécoise Monique Proulx dans lequel elle parle à la place de l'Autre en décrivant ses expériences d'immigration, ses sentiments d'aliénation et de mal du pays, etc. La professeure, une femme que je respectais et que je respecte toujours, ne connaissant pas d'auteurs Africains, Antillais ou Asiatiques qu'elle pouvait mettre au programme, a préféré nous faire lire ce texte-là renforçant ainsi, malgré elle, le musellement de l'Autre et le point de vue eurocentré, même lorsque son cours proposait le contraire. En quatrième année, la

doyenne de la faculté, une spécialiste en littérature francophone d'Afrique noire et des Antilles, a gracieusement accepté de prendre une pause de son poste administratif pour un semestre afin de nous donner un cours introductoire à la littérature africaine. Lors de son cours, les personnages féminins unidimensionnels et superficiels que j'ai retrouvés dans les romans masculins m'ont déplu et c'est peut-être à ce moment-là que j'ai décidé de me pencher plutôt vers l'écriture féminine.

Au deuxième cycle, on m'a autorisé à faire un cours de lecture avec une professeure spécialisée en littérature francophone du Maghreb (au féminin). En lisant les textes choisis j'ai sympathisé avec les personnages et me suis passionnée de la littérature d'une nouvelle manière, plus personnelle. Ainsi, j'ai rédigé ma thèse de maîtrise sur la condition féminine dans le contexte maghrébin. Cette expérience positive a eu l'effet d'attiser mon désir de connaître le monde de mes consœurs Africaines et Antillaises de manière authentique, c'est-à-dire tel que représenté par elles-mêmes dans leurs romans.

Pour clore la partie 'autobiographique' de ce mot introductoire, je tiens à vous faire remarquer un dernier choix personnel qui porte sur l'ensemble du travail. Dans votre lecture de mon travail vous aller sans doute remarquer que j'ai choisi de limiter l'intervention des théoriciens canoniques pour corroborer mes arguments, ceci deviendra évident plus vous avancez dans le texte. Ce choix n'est pas anodin. Etant donné le fait que le canon européen a si longtemps éclipsé la littérature afro-antillaise, j'ai préféré ne les inclure qu'aux moments où je croyais que leur discours était nécessaire. Ceci d'autant plus que leur idéologie et esthétique s'appliquent le mieux à leur propre contexte

historique/sociopolitique. Pour ces raisons, je me suis surtout servie du canon francophone afro-antillais (Fanon, Césaire, etc.) qui sied beaucoup mieux à mon discours.

Dans la littérature les relations de pouvoir régissent les rapports entre les « forts » et les « faibles ». La position d'un individu par rapport au pouvoir détermine en grande partie son comportement. C'est du moins ce qu'on peut constater chez l'un des principaux théoriciens du pouvoir, Michel de Certeau qui établit une distinction importante entre *stratégie* et *tactique*. Ceux qui ont le pouvoir ont des stratégies pour arracher ce qu'ils veulent à ceux qui en sont dépourvus (« les stratégies sont capables de produire, quadriller et imposer [des espaces]») (51), tandis que ceux dépourvus de pouvoir trouvent des tactiques qui les aident à « utiliser, manipuler, et détourner » les espaces et les différents « *types d'opérations* » créés par le pouvoir (*idem*). Dans les romans au corpus, les auteures tracent souvent la lignée féminine du personnage principal laquelle remonte parfois jusqu'à la Traite des Noirs. Nous remarquons, à travers l'histoire de ces femmes noires, que chaque génération se retrouve dans une position de faiblesse au sein d'un système (esclavagiste, colonial, ou autre) dominé par des hommes blancs. Au cœur des récits qu'elles racontent surgissent des questions intéressantes à savoir comment ces femmes parviennent à supporter les systèmes aliénants dans lesquels elles se trouvent et quel genre de tactiques elles ont à leur disposition pour survivre.

Ces questions méritent d'être examinées de plus près et seront donc abordées par l'intermédiaire d'une analyse des relations de pouvoir entre la femme noire et l'institution patriarcale. A cette fin, nous nous appuyerons sur la théorie de l'oppositionnalité de Ross

Chambers, laquelle nous aidera à voir que le faible – qu’il s’agisse de l’homme, de la femme, du Noir, du Blanc, des générations de jeunes ou d’aînés – n’a dans ses rapports avec le pouvoir que le choix entre la soumission et la tactique oppositionnelle. A la différence d’autres études ayant abordé cette même question d’un point de vue plutôt identitaire que formel ou thématique, nous allons faire une étude des modes d’opposition utilisés par les personnages féminins dans les romans de Marie-Célie Agnant, Calixthe Beyala, Ken Bugul, Fatou Diome et Simone Schwarz-Bart.

D’autres études ont abordé cette même question à propos des littératures africaines et antillaises. Ainsi, l’étude de Jean Marie Volet *La parole aux africaines* (Rodopi, 1993) explore la problématique du pouvoir dans les romans écrits par les Africaines, du point de vue identitaire. Il reconnaît les différences d’âge, d’ethnie, de pays d’origine, de formation professionnelle, d’influences familiales, sociales, et religieuses qui portent sur la représentation du pouvoir dans le roman africain au féminin, et il note une différence entre la représentation du pouvoir chez les écrivaines africaines en comparaison avec leurs confrères. L’étude d’Irène D’Almeida *Francophone African Women Writers* (Florida UP, 1994) fait une mise au point sur l’écriture féminine africaine comme une subversion « militante » des rôles des sexes. Elle articule sa pensée en « trois catégories sociales » à commencer par la représentation de soi-même des auteures, ensuite la position de la femme dans la famille, et elle conclut par un regard sur les inquiétudes des auteures par rapport à la société. Contrairement à la mienne, l’objectif de son étude est de démontrer que la femme africaine s’est approprié l’écriture comme un outil de libération. Enfin, dans *Femmes rebelles* (L’Harmattan, 1996) Odile Cazenave

démontre, dans le contexte africain, la rébellion des écrivaines africaines qui s'inscrit, à son sens, dans le choix de protagonistes féminins aliénées de leur société et aussi dans les thèmes tabous ou occultés qu'elles abordent.

Dans Room for Maneuver: Reading (the) Oppositional (in) Narrative, Ross Chambers, professeur émérite de l'Université de Michigan et spécialiste en littérature du 19<sup>e</sup> siècle française, réfute l'idée de Karl Marx selon qui la révolution est le seul moyen de changer le monde. Il nous montre un autre moyen, apte à fonctionner dans les démocraties libérales tout comme dans les régimes totalitaires : le pouvoir de l'oppositionnel. Le discours oppositionnel n'est pas radical, n'a pas besoin d'employer la force, et passe facilement inaperçu d'où son efficacité. Nous découvrons dans l'ouvrage de Chambers trois formes d'oppositionnalité : l'ironie, la séduction, et la mélancolie. Dans le cas de l'ironie, il s'agit de dire quelque chose qui peut être interprétée de deux manières. Au premier niveau, le discours paraît anodin mais, à y regarder de plus près de façon à décoder le sens dissimulé à un niveau plus profond, surgit alors une deuxième interprétation possible, celle-ci très subtile et souvent d'esprit caustique envers le pouvoir en place. Par exemple, dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle* il y a un moment dans le récit, sur lequel nous allons revenir dans le troisième chapitre, où Télumée, la servante, cite un proverbe bien connu de son patron, un représentant de la classe dirigeante qui cherche à se distancier de son peuple. Ce faisant elle lui rappelle le fait que, selon la sagesse conventionnelle établie par les siens, elle n'est pas à sa hauteur et donc une

liaison n'est pas possible, se protégeant ainsi de ses avances non-désirées et lui faisant honte en même temps.

Quant à la façon dont Chambers utilise le mot *séduction*, ce n'est pas dans un sens violent consistant à abuser de la faiblesse de quelqu'un pour obtenir de lui ce que l'on désire : « a way—the only non violent way, perhaps—of turning the alienating other from attitudes that are oppressive (including self-oppressive) to a more sympathetic “understanding” » (Chambers 17). Il l'emploie plutôt pour décrire la relation entre le narrateur et le lecteur par l'intermédiaire de la lecture d'un texte. La séduction narrative dont parle Chambers fonctionne de la manière suivante : a) le narrateur cherche à plaire au lecteur afin de retenir son attention et ainsi transmettre ses idées (19) ; b) par des procédés tels que le « voyeurisme » le narrateur fait en sorte que le lecteur, en principe exclu des questions traitées dans le texte, s'identifie à sa perspective et s'engage dans ces questions (28) ; c) par l'intermédiaire de a) et b) un *changement* de point de vue s'effectue chez le lecteur. Par changement, on comprend que le lecteur *devient plus proche* des questions posées dans le texte qu'il ne l'était au départ (32). Un exemple spécifique de la séduction narrative serait la position du lecteur par rapport au personnage d'Emma dans *Le Livre d'Emma* de Marie-Célie Agnant. Au début du roman le lecteur est confronté par un personnage dépeint comme étant reclus, capricieux, imprévisible, bref, ayant un comportement similaire à un animal sauvage. On n'a pas encore eu l'occasion de l'entendre parler, et tout ce qu'on sait d'elle nous est transmis par le filtre des impressions négatives du psychiatre (qui la traite de folle) et de l'interprète (qui a un peu peur d'elle). Mais, progressivement, lorsque le personnage prend la parole et nous fait

part de sa vie difficile et du cheminement qui lui a mené à l'hôpital psychiatrique, le lecteur commence à mieux la comprendre et sympathise même avec elle vers la fin de la narration. Ce changement de perspective vis-à-vis du personnage d'Emma, qui s'opère au fil du roman, est la séduction narrative dont parle Chambers.

Enfin, la troisième forme d'oppositionnalité narrative dont parle Chambers est la mélancolie. Celle-ci inclut la tactique suicidaire utilisée, par exemple, lorsqu'un personnage se retrouve face à un pouvoir qui peut l'exécuter. Le « condamné » fait par là comprendre au pouvoir qu'en le tuant il exercerait son propre désir. Le discours suicidaire est donc une tactique qui diffuse la menace de mort (163), en lui faisant perdre sa valeur stratégique. Chez Agnant, par exemple, la tactique suicidaire se transforme en tactique meurtrière, et permet au personnage féminin de reprendre le pouvoir sur son destin et de s'opposer à l'autorité existante. Chacun des trois modes d'oppositionnalité que nous venons de voir peut se manifester par l'intermédiaire d'innombrables tactiques dont nous verrons un certain nombre d'exemples dans cette étude. Parmi les trois formes d'oppositionnalité qu'identifie Chambers, la forme « ironique » est la plus pertinente à l'étude présente bien que, comme nous le verrons dans quelques cas plus exceptionnels, la forme « mélancolique » intervient parfois.

Dans cette étude, nous allons utiliser la théorie de Chambers pour souligner les pratiques oppositionnelles repérables dans le discours et le comportement des personnages féminins dans les œuvres au corpus. Si la critique a traité de la question du pouvoir dans la littérature féminine d'expression française, jusqu'à présent elle ne s'est



pas penchée sur la forme de l'opposition que nous proposons d'explorer ici.

Commençons donc par citer Chambers pour bien définir ce terme « oppositionnel » :

Oppositional behavior consists of individual or group survival tactics that do not challenge the power in place, but make use of circumstances set up by that power for purposes the power may ignore or deny. ...In the universe of discourse ... oppositional behavior has a particular potential to change states of affairs, by changing people's « mentalities »..., a potential that is not available to « other » forms of oppositional practice.

Il est intéressant de noter que le comportement oppositionnel ne cherche pas à contester ouvertement le pouvoir en place, et pourtant il produit un changement d'attitude chez autrui. En lisant Chambers, nous remarquons aussi que le comportement oppositionnel profite d'une occasion de détournement fournie par le pouvoir, donc ce dérapage est en quelque sorte la faute de l'autorité qui n'est pas assez vigilante ou ne peut pas maintenir « l'ordre » en tout temps. Lorsqu'on accorde à une personne dominée l'occasion de parler, elle peut utiliser cette occasion à ses propres fins (ce qui nous rappelle que le dominé maintient en dépit de sa sujétion quand même une certaine subjectivité), et ce à l'insu du pouvoir. Nous allons voir que cet art, de la dissimulation, est souvent pratiqué par les personnages femmes dans les romans du corpus. Chambers continue :

This potential derives from the mysterious phenomenon of *authority*, whereby anyone, given the opportunity to speak, may so use words as to change situations. Although it derives its power initially from preexisting power relationships (the right to speak is itself such a derived power), and although it seems never to challenge them openly, « oppositional authority, » once gained, has the extremely tricky ability to erode,

insidiously and almost invisibly, the very power from which it derives.  
(Chambers 1-2)

L'importance de ce passage est dans le fait que le discours a la capacité de saper le pouvoir de l'autorité en place. Ainsi, le dominé peut progressivement développer une « autorité oppositionnelle » qui s'immiscera dans les relations de pouvoir entre dominé et dominant de façon à happer le pouvoir de sa source (la personne dominante). Le pouvoir n'est donc jamais total et est difficile à gérer, car ne pas donner au subalterne l'occasion de parler peut être encore pire c'est l'environnement propice à la révolte. Il s'agira pour nous de voir comment les personnages féminins saisissent certaines occasions de parler pour remettre en question, et même pour tourner en dérision, ceux qui exercent le pouvoir sur eux.

Le corpus de base de la présente étude sera constitué de cinq auteurs et romans féminins publiés entre 1972 et 2003, dont trois de l'Afrique subsaharienne (Sénégal et Cameroun) et deux des Antilles (Guadeloupe et Haïti). Il présente un échantillon de l'écriture féminine de la toute dernière génération d'écrivaines qui partagent une certaine audace et franchise dans leur traitement de questions jusqu'ici peu développées dans la littérature francophone africaine et antillaise (au féminin).<sup>1</sup> Publié en 1972, *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart est considéré un classique de la littérature antillaise. Situé en Guadeloupe, il met en scène quatre générations de femmes, de la grand-mère esclave jusqu'à Télumée, sa petite-fille, et sa fille. Ce roman traite, entre autres, des questions de la subjectivité féminine dans le contexte postcoloniale, de la

---

<sup>1</sup> A l'exception de Simone Schwarz-Bart qui parce qu'elle sied si bien à notre thématique a été incluse.

relation homme/femme, et du pouvoir surnaturel. *La petite fille du réverbère* (Albin Michel, 1998) de Calixthe Beyala est un texte qui met en scène la douloureuse enfance d'une petite fille africaine qui est abandonnée par sa mère et qui ne connaît pas son père. Dans ce récit largement autobiographique, l'auteure retrace pour nous sa quête identitaire, ponctué de moments d'humour, d'introspection, et de difficulté afin de montrer son évolution d'enfant perdue à la femme mûre que le monde connaît pour sa plume prolifique. *Riwan ou le chemin de sable* (Présence africaine, 1999) de Ken Bugul est aussi un roman autobiographique. Un livre d'oppositions, notamment entre les modes de vie et visions du monde africain et occidental, et les notions de tradition et modernité. Ce débat se fait sur le fond de la relation homme/femme et l'auteure continue sur le ton sincère, passionnée et analytique qu'on a vu dans les deux romans précédents, *Le Baobab fou* (Nouvelles Editions africaines, 1983) et *Cendres et braises* (L'Harmattan, 1994), qui font partie de la trilogie. Publié en 2001, *Le Livre d'Emma* est un roman de l'Haïtienne Marie-Célie Agnant, qui partage une caractéristique narrative avec d'autres romans de notre corpus. Dans la mesure où Emma, la narratrice homodiégétique, nous raconte à la fois l'histoire de sa vie et celle de son peuple, par l'entremise de la lignée féminine de sa famille. L'histoire est marquée par la relation difficile entre la protagoniste, Emma, et sa mère, Fifie, prostituée qui se découvre enceinte sans vouloir l'être. Enfin, *Le Ventre de l'Atlantique* (Anne Carrière, 2003) de Fatou Diome traite des inégalités dans la relation Nord/Sud, spécifiquement entre la France et ses anciennes colonies dont son pays, le Sénégal. Elle démontre, par l'histoire de l'immigration difficile de Salie, une jeune Sénégalaise, et par l'entremise du phénomène de la mondialisation que les intérêts

africains ne sont toujours pas bien servis dans le monde actuel. Heureusement, son point de vue est surtout optimiste et elle propose dans son œuvre un moyen de surmonter le défi économique africain, à commencer par un changement de mentalité.

Dans le deuxième chapitre, notre étude propose d'examiner la manière dont les auteures en question traitent de la sexualité féminine dans leurs œuvres, un sujet qui fut jusqu'alors problématique, pour ne pas dire tabou, surtout dans le contexte de la littérature africaine. Jusqu'à très récemment, l'image de la femme noire dans la littérature était dominée par les auteurs masculins et celle-ci était vénérée dans ses rôles d'épouse et de mère. En tant que personnification d'une Afrique précoloniale pure, la femme était confinée à la domesticité imposée par l'homme - si bien que les femmes qui ne remplissaient pas ces fonctions n'étaient pas traitées avec le même respect que les autres. La sexualité, en tant que domaine qui était réservé exclusivement au monde masculin était un lieu d'exhibition de sa prouesse et de son pouvoir sociopolitique par la domination du corps de la femme. La représentation de la sexualité féminine du point de vue féminin vient donc mettre fin à ce monopole de l'image et de la sexualité féminines.

Le troisième chapitre établit l'importance de la relation femme/femme dans la littérature africaine et antillaise comme lieu stratégique de subversion. Comme nous le constatons dans les œuvres dont il est question c'est normalement au sein de la relation mère/fille ou encore grand-mère/petite-fille que passe le savoir-vivre féminin. Les femmes mûres transmettent oralement leur savoir aux jeunes filles, pendant les activités quotidiennes, comme par exemple lorsqu'elles s'occupent de les coiffer. La solidarité entre femmes se retrouve également à l'intérieur même de la forme romanesque, plus

spécifiquement, dans l'agencement et la démultiplication des voix narratives. Souvent, on voit les personnages femmes céder la place à une autre, pour qu'elle puisse prendre la parole et raconter elle-même son expérience. Il y a, toutefois, des défis que la solidarité féminine doit relever, dont celui de créer une solidarité féminine universelle qui transcende les appartenances familiale ou identitaire (à savoir « raciale »).

Le quatrième chapitre démontre le lien entre l'éducation formelle du personnage femme et son émancipation, aussi bien physique (en la sortant de la sphère domestique et élargissant par là son champ de mouvement possible) qu'idéologique (en l'ouvrant à des horizons qui s'étendent au-delà de ceux circonscrits par la tradition). Suivant l'exemple de la diaspora noire en général, la femme résiste le mieux au système patriarcal lorsqu'elle est éduquée et, dans le cas des romans au corpus, lorsqu'elle est prête à se battre pour le droit d'être instruite. Cela dit, l'éducation n'est pas sans lui poser de problèmes puisque dans une société patriarcale une femme éduquée, surtout dans le contexte africain, n'a pas de place à part celle la limitant aux rôles traditionnels de mère et d'épouse.

Comme très peu de critiques littéraires ont abordé la question de la représentation du monde surnaturel dans la littérature africaine et antillaise, un système de croyances propre aux Africains et Antillais, nous proposons, dans le cinquième chapitre, d'aider à combler cette lacune. Nous examinons la relation entre la femme et la sorcellerie, en commençant par un aperçu de cette question dans le contexte littéraire européen. Notre réflexion se poursuit alors par une comparaison des croyances européennes, africaines et antillaises où l'on voit surgir certaines ressemblances intéressantes entre la pensée

européenne et noire. L'objectif de cette analyse du monde surnaturel dans le roman afro-antillais féminin est de faire un rapport entre ce dernier et son rôle dans la dissidence féminine.

Enfin, le sixième et dernier chapitre traite du contre discours hégémonique. Chez Bugul, nous remarquons un argument d'ordre davantage politique présenté sous forme d'un examen du féminisme occidental, des bénéfices éventuels qu'il aurait apporté à la vie féminine dans les pays occidentaux qui sont ensuite évalués à la lumière des problèmes beaucoup plus graves qu'il lui aurait posés et continuerait à lui poser. Comme nous le montrons, Bugul cherche à valoriser les traditions et pratiques africaines, notamment la polygynie (qui n'est pas en soi une tradition africaine – car pratiquement toutes les sociétés l'ont pratiquée à un moment de leur histoire sous une forme ou une autre), par l'intermédiaire d'un ton passionné qui frôle parfois le virulent. Le roman de Diome, *Le Ventre de l'Atlantique*, reste très près de l'actualité, s'inspirant de l'aspect terre-à-terre de la vie des immigrés africains en France. Elle met l'accent sur les inégalités sociopolitiques entre Européens et Africains comme preuve du racisme (externe et intériorisé) qui régit toujours le rapport entre ces peuples. Enfin, dans *Le livre d'Emma*, Agnant juxtapose des faits historiques à l'idéologie que le pouvoir en place a promulguée de lui-même nous poussant ainsi à les voir sous un nouveau jour qui ramène au premier plan les squelettes du placard historique de la « race » dominante.

Etant donné que cette thèse traite de la question du pouvoir et de la résistance féminine au patriarcat, elle s'inscrit dans le sillon d'un certain nombre d'études qui ont abordé la question de manière plus ou moins explicite dont *La Parole aux Africaines* de

Jean-Marie Volet, et le travail d'Odile Cazenave, *Femmes rebelles : naissance d'un nouveau roman au féminin*, que nous citons souvent et dont nous nous rapprochons sur certains points. Il est donc important que nous fassions dorénavant la différence entre nos études. Nous partageons avec Cazenave l'idée que la représentation de la sexualité féminine dans la littérature d'expression française au féminin présente un moyen pour les auteures de briser les contraintes qui leur ont été imposées par le patriarcat. Mais de là, nous prenons des voies différentes. Tout d'abord, tandis qu'elle se concentre uniquement sur la littérature africaine, l'étude présente se penche également sur la littérature antillaise. Son étude, publiée en 1996, traite à quelques exceptions près de romans publiés entre 1980 et 1990. La majorité des œuvres qui forment le corpus de la nôtre datent de 1998-2003 ce qui, donc, de par la dizaine d'années d'intervalle entre les deux études, permet de voir l'évolution qui a eu lieu dans le domaine, et la perspective de la nouvelle génération d'écrivaines. A part l'incontournable écrivaine camerounaise, Calixthe Beyala et Ken Bugul, il n'y a pas de chevauchement d'auteures ni d'œuvres étudiées. Et, quoique Cazenave considère les nouvelles problématiques abordées comme étant un acte de rébellion, nous préférons les voir en tant que modes de résistance et d'opposition au système patriarcal. Cazenave s'intéresse surtout à la subversion de la part de **l'auteure**. Son argument principal est qu'en utilisant des protagonistes femmes qui ne respectent pas les normes de leurs sociétés respectives, les écrivaines se permettent d'aborder des sujets jugés tabous ou insignifiants, se rebellant ainsi contre l'idéologie dominante (Cazenave 329). A la différence de l'approche de Cazenave, la présente étude souligne surtout la subversion telle qu'elle se manifeste de la part des **personnages**. De plus, le mot

rébellion utilisé par Cazenave, qui convient à son étude où il est uniquement question du contexte africain, s'appliquerait mal à la nôtre où il est également question du contexte historique des Antilles, contexte où ce mot reste fortement connoté. Il évoque, à notre avis, l'idée d'une révolte violente contre un pouvoir légitimé par la loi/la société. Par contraste, le mot « résistance », que préfère Chambers, n'a pas forcément de lien avec la violence, et suggère surtout l'idée d'une opposition de la part du peuple à l'injustice. Enfin, pour Cazenave la « rébellion » de la part des écrivaines est la marque d'un « nouveau roman africain au féminin ». A notre sens, la résistance et l'opposition à l'ordre patriarcal ont toujours existé dans la littérature féminine africaine et antillaise, et cette thèse exploite ses formes récurrentes dans la littérature actuelle.



## **Chapitre 2**

### **La sexualité**

#### **2.1 La genèse de la question**

Depuis le fameux poème de Léopold Sédar Senghor, *Femme nue femme noire*, qui a fait l'éloge de l'Afrique par la métaphorisation de la beauté de la femme noire, jusqu'aux romans des indépendances, l'homme africain et antillais a utilisé la représentation du corps féminin, et de la sexualité, comme des outils idéologiques. A travers leurs œuvres, la femme a été l'arrière-plan sur lequel l'homme a affiché sa dominance, sa virilité, son pouvoir (Sambou). Nous avons des exemples de femmes soumises, silencieuses, et même sexuées mais toujours présentées sous l'œil masculin. Dans les années quatre-vingts lorsque la littérature féminine africaine et antillaise a vraiment pris de l'ampleur, la majorité des auteures ont privilégié le roman autofictionnel et ont surtout abordé des thèmes qui touchent à leur vie personnelle (le mariage, la polygynie, les rapports homme/femme), mais cela tout en respectant les conventions littéraires établies dans le domaine de la Francophonie, selon lesquelles la sexualité féminine doit rester occultée. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt-dix que des études critiques sur la sexualité féminine (du point de vue féminin) dans la littérature afro-antillaise ont commencé à émerger sous la plume de Rwanika, et Cazenave, entre autres, pour combler cette lacune. Quoique d'autres œuvres, telles que celles par les auteures mentionnées ci-dessus, aient abordé la question de la représentation de la sexualité féminine, des différences importantes s'imposent. Quant à Rwanika, son

objectif est de donner un survol de toutes les expressions de la sexualité dans la littérature féminine afro-antillaise, mais ma mise au point ne vise que celles qui se trouvent dans les œuvres choisies pour ce qu'elles ont de subversif. Cazenave, de laquelle je me rapproche le plus au niveau idéologique, considère la sexualité comme faisant partie du « mécanisme de rébellion » de la nouvelle génération d'écrivains femmes africaines francophones. Pour elle, la rébellion s'inscrit « dans une provocation systématique...à travers le choix de protagonistes féminins en marge de leurs sociétés et l'exploration de zones culturelles taboues ou taxées jusqu'ici d'insignifiantes » (14), telle que la sexualité au féminin. Nous partons d'une idée semblable, mais nous arrivons à des conclusions différentes. Son chapitre sur le corps et la sexualité souligne surtout « la dénonciation de l'exploitation du corps marchandise dans le dictatorial de l'apparence et de la beauté comme synonymes de réussite pour la femme » (332), et dans les œuvres étudiées les auteures « utilisent le comportement sexuel comme argument politique : pour arriver à un changement de la société en profondeur, ce sont les structures et données de base qu'il faut réviser/repenser » (332). Bien que je ne sois pas en désaccord avec ces arguments, mon étude révèle que d'aborder la question de la sexualité est pour certaines écrivaines, dont Beyala, un moyen de résister au patriarcat, et d'inviter ses compatriotes à remettre en question l'idéologie qui régit la société. Agnant et Schwarz-Bart réclament l'émancipation des préjugés des autres (Blancs, hommes) qui ont historiquement empêché la femme noire de vivre pleinement sa féminité et la reprise de son agentivité en tant que femme. Et, mise à part Ken Bugul qui affronte directement l'idéologie occidentale, le combat que mènent ces auteures est plutôt idéologique que politique. Nous

allons voir par exemple que le contrôle de la sexualité féminine par le patriarcat est symptomatique de son effort de réprimer la subjectivité féminine.

Dans le monde hétérosexuel, l'homme est loué pour ses nombreuses « conquêtes » amoureuses. Paradoxalement, la femme est sensée être très sélective afin de limiter le nombre de ses amants pour ne pas se faire traiter de femme légère. Cette disparité criarde est maintenue par les institutions sociale, religieuse, et autres qui le plus souvent soutiennent le système patriarcal, aux dépens de la femme. L'Histoire montre l'abus de ce système à l'égard de la femme, dans lequel elle est réduite à un corps qui donne (le plaisir, et les enfants qui assureront la relève). Ceci se reflète à plusieurs niveaux dans la littérature de langue française, que ce soit les idéaux coloniaux canonisés dans la mythologie occidentale, ou la nouvelle vague d'écrivains femmes qui reproduisent ce système idéologique pour le remettre en question. Non seulement existe-t-il une hiérarchisation de genre (homme/femme) mais nous allons voir que la couleur (blanc/noir) de l'être humain entre également en jeu comme critère de stratification.

Depuis le 16<sup>e</sup> siècle, lorsque le mode dominant de pouvoir a commencé à changer du religieux au laïque, et avec cela l'opposition religieuse de l'âme (comme représentation du bien) au corps (comme représentation du mal) a été progressivement remplacée par la dichotomie laïque de l'homme blanc d'un côté et de l'homme « indigène » de l'autre comme incarnation du bien et du mal, la hiérarchie sociale en Occident a situé l'homme blanc comme étant l'être suprême, suivie par la femme blanche, l'homme « indigène » (en l'occurrence noir) et en dernière position la femme « indigène » (noire) (Wynter 362-3). Ce système fut tellement ancré dans l'inconscient du

psyché collectif que les écrivains francophones, tel que Dany Laferrière dans *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (VLB, 1985), qui voulait choquer l'ordre établi l'ont ouvertement questionné dans leurs œuvres. En subvertissant l'ordre établi par ses liaisons sexuelles avec des Blanches issues de milieu privilégié, le personnage de Laferrière tombe dans l'ancien piège, car s'il choisit ces femmes comme amantes c'est en raison de leur statut socioéconomique mais aussi de leur physionomie, laquelle est conforme à l'image idéalisée de la beauté: peau blanche, cheveux lisses et blonds, yeux bleus. Il n'y a qu'une mention, hétéroclite, de la femme noire dans ce roman, et au lieu de la représenter en tant que conjointe naturelle du Noir, ou du moins comme représentation alternative de la beauté féminine, elle est complètement exclue de la considération de l'homme noir comme « objet » désirable et fait surtout pitié. Ce phénomène provoque d'importantes questions sur la représentation littéraire des femmes noires, et Sylvia Wynter va prendre la parole à ce sujet. Mais avant de nous mettre directement dans l'analyse textuelle, il serait judicieux d'établir d'ores et déjà les outils théoriques nécessaires à cette fin.

Dans son travail critique sur le canon littéraire occidental, Abena Busia propose une relecture des textes fondateurs afin de comprendre et de peser les implications de la représentation de la femme noire au sein de ces oeuvres. Elle prend comme point de départ la pièce de théâtre *The Tempest* (« *La tempête* ») de Shakespeare (et traite ensuite de Conrad et d'autres auteurs majeurs des années vingt jusqu'aux auteurs de la décolonialisation dans les années soixante), en raison de son statut primordial dans le monde littéraire, et parce qu'on y trouve la question de la représentation du sujet féminin

dans le discours colonial (84). Même si cette pièce elle-même n'appartient pas à l'époque coloniale, et même si elle n'est pas écrite en français, elle donne tout de même un aperçu de la genèse de la représentation de la femme noire dans la littérature occidentale. Ce que découvre Busia, est le musellement (symbolique) systémique de la femme noire sous le régime patriarcal qui ne l'écoute ni ne la comprend lorsqu'elle parle (86-7). Dans cette pièce, les femmes sont absentes du drame sur la scène, et sont uniquement identifiables par leurs relations avec les personnages masculins présents, «La femme de Prospero » et « La mère de Caliban », respectivement. Toutefois, l'absence féminine la plus significative de cette pièce de Shakespeare, *La Tempête*, est celle de la femme noire, en tant que conjointe possible de Caliban, selon Sylvia Wynter. L'absence la plus importante de toutes, celle de la femme de Caliban, de sa conjointe physionomique complémentaire. Car nulle part dans la pièce de Shakespeare la compagne de Caliban n'apparaît comme un modèle alternatif érotico-sexuel du désir, ni dans son système de création d'images, se trouve celle qui serait fondamentale à l'émergence de la forme première d'un système mondial laïc, de notre présent système du monde, comme une source alternative d'un autre système de significations (Wynter 360). Il y a plutôt, l'européenne Miranda et son mode d'être physionomique, défini par des caractéristiques "idéalisés" de cheveux raides et de lèvres minces, canonisée comme l'objet de désir «rationnel», comme la génitrice potentielle d'un mode de « vie » supérieur, celle de « bonnes natures » par opposition à la génitrice potentielle ontologiquement absente- la conjointe de Caliban, d'une autre population d'hommes, à savoir d'une race « vile » (*idem*). Ainsi, constate Wynter, garantit-on la subjugation de l'être Noir, en tuant le désir naturel de l'homme noir envers

la femme noire et en la remplaçant par quelqu'un de soi-disant « supérieur » avec qui une relation est pourtant impossible ; cette femme idéalisée étant réservée au maître. De l'absence totale de la femme noire dans ce texte fondateur, en tant que compagne possible et désirable, découle une autre représentation d'elle également néfaste.

Comme «La femme de Prospero » et « La mère de Caliban » sont symboliquement muselées dans la pièce de Shakespeare, nous retrouvons ce même phénomène des personnages femmes sans voix, qui sont nommés surtout par leur relation aux hommes, dans la littérature afro-antillaise. Busia montre la façon dont la représentation du corps féminin noir figure dans l'imaginaire de l'homme (blanc et l'homme noir); la femme noire n'ayant pas d'importance dans ce système à part sa sexualité, elle est donc érotisée et silencieuse dans la littérature coloniale. Dans une étude de la représentation coloniale de la femme noire dans la littérature française, spécifiquement de la période entre les deux guerres, 1919-1939, Ada Martinkus-Zemp montre que la femme noire n'a aucune fonction auprès du colon blanc, à part celle de maîtresse (61-2). Pour assouvir leur besoin sexuel, les colons blancs couchent avec les Noires mais ceci tout en les méprisant. Car ils parlent d'elles et les traitent comme de simples objets : « J'ai une mouso à la maison [dira un Blanc à un autre] .... Je pourrai vous la laisser en partant ... avec la batterie de cuisine » (Zemp 62). Dans le contexte de l'Afrique coloniale, « mouso » est le terme qui désigne une maîtresse. Une distinction

est faite, cependant, entre la femme noire « pure » et la Peul<sup>2</sup> (*idem*). Alors que l'une n'est qu'un corps qui sert à donner du plaisir à l'homme blanc, l'autre peut quand même être hissée au rang de compagne; c'est peut-être en raison des traits « fins » de la Peul, qui se rapprochent plus des traits habituels des Blanches, qui permettent cette familiarité.

Noires et Peul sont animalisées par le colon blanc dans sa littérature. Pour les Blancs qui ne se servent pas de la Noire, sur le plan sexuel, ce sont des « guenons », et pour les autres, soit des animaux domestiques ou des animaux sauvages : « La Noire est donc considérée comme un animal domestique: un chien ou même un chat.... L'animalité de la Peul étant une animalité sauvage, elle lui confère une intelligence que la soumission servile a fait perdre à la Noire... » (Zemp 64). Encore d'autres distinctions entre la Noire et la Peul dans la littérature coloniale : « La Noire sera évaluée en tant que pur objet de plaisir, dont la beauté sera jugée au niveau des symboles érogènes: seins et fesses. Il sera peu fait mention de son visage. La Peul, tout au contraire, verra son corps peu décrit... surtout parce que le Blanc cherche en elle, à côté du corps, une personnalité » (Zemp 65). Il y a, toutefois, au moins un aspect physique chez les Africaines où celles-ci brillent même au-delà des Blanches, aux yeux du colon : la peau. Comme preuve, Zemp nous offre les extraits de texte suivants: « Elles ont une peau ! Ah ! vous pouvez arrêter toutes les poules de la rue de la Paix, pas une n'a une peau comme la Noire qui me sert de femme » et, « Tout homme blanc qui a touché à la femme noire dédaigne un peu la blanche, disait-il. Une peau merveilleuse ... » (66).

---

<sup>2</sup> Sur le plan ethnologique, le Peul est défini comme étant le « Peuple d'Afrique occidentale, aux traits fins et à la peau cuivrée ou noire, qui vit sur un territoire allant du Sénégal jusqu'à l'est du lac Tchad »

Busia nomme, parmi les conséquences majeures qui découlent de cette présentation erronée des faits (c'est-à-dire l'image de la femme noire comme un corps érotisé et silencieux), la persistance et l'étendue de cette vision dans la littérature. Car, comme on le voit chez Shakespeare (*The Tempest*), Conrad (*Heart of Darkness*), et Margaret Laurence (*This Side Jordan*), dans les discours impérial, colonial et même de la décolonisation nous retrouvons ce même trope majeur (Busia 88, 90). Ceci est important car à notre sens il démontre que cette fausse représentation de la femme noire est de longue date, qu'elle a commencé dans la littérature occidentale, s'est répandue, et a eu des effets néfastes et permanents sur la littérature afro-antillaise (dans cette étude le terme « afro-antillaise » est employé comme diminutif de « africaine et antillaise »). Elle est si persistante qu'on la voit, sous une forme ou autre, dans des romans afro-antillais écrits par des hommes, par exemple : *L'État honteux* (Sony Labou Tansi 1981), et *Les petits garçons naissent aussi des étoiles* (Emmanuel Dongala 1998). Parmi les exemples cités, *L'État honteux* s'adonne le plus à cette représentation de la femme noire érotisée et silencieuse. Dans le roman de Dongala, la femme noire n'est pas érotisée mais ce n'est que très tardivement, vers le milieu du roman, qu'elle sort de son rôle de bonne mère africaine (silencieuse et passive) pour prendre part, de manière active, à la trame du roman. Pour Busia, le corps féminin noir est une représentation allégorique du continent africain; le corps féminin noir et le continent africain ont tous les deux souffert de la brutalité (du viol)/de la domination (l'impérialisme/le colonialisme) de l'homme (blanc).



Dans l'analyse textuelle qui va suivre, nous allons voir comment cette représentation et symbolique de la femme noire entrent en jeu dans la littérature féminine afro-antillaise.

Cette étude littéraire de la sexualité féminine (noire) va s'appuyer tout d'abord sur l'œuvre *Sexualité volcanique*, l'incontournable contribution de Drocella Mwishu Rwanika à ce sujet. En tant que l'une des rares œuvres consacrées uniquement à l'examen de la sexualité de la femme (noire) dans la littérature afro-antillaise, elle examine cette question de manière vigoureuse et approfondie : le premier chapitre, *La recherche du plaisir à travers une relation hétérosexuelle*, traite de la relation homme/femme souvent problématique; le deuxième chapitre est une étude de l'homosexualité féminine et une remise en question de « la suprématie du pénis »; son troisième chapitre scrute le sujet gênant des relations incestueuses sous ses différentes formes; le quatrième dévoile la situation complexe des « femmes sexuellement marginalisées : les veuves et les vieilles » dont on ne parle guère habituellement; le dernier chapitre de son œuvre parle de la désocialisation du corps féminin. Quoique l'œuvre entière soit passionnante, les chapitres un et quatre nous seront les plus utiles dans notre étude.

Thomas Spear, un critique occidental, montre les conséquences de la sexualité hétérosexuelle (agressive, voire violente) agréée par le patriarcat qui est répandue dans la littérature afro-antillaise (138-9). Selon lui, les conséquences sont multiples : la normalisation d'une homophobie collective et souvent ouverte, le prolongement (inconscient?) d'idées racistes sur la sexualité du Noir, l'objectivation et la domination de la femme noire. Les idées de ce dernier sont complétées par celles de James Arnold, un

autre critique masculin, qui affirme que les mouvements de la Négritude, de la créolité et de l'antillanité sont marqués par leur posture sexiste et élitiste qui marginalise les (écrivains) femmes. Spear et Arnold nous aideront donc à comprendre le cadre dans lequel se lancent les romans suivants, choisis pour leur représentativité de la problématique dans leur contexte respectif.

Dans ce chapitre, nous considérons tout d'abord deux œuvres de Calixthe Beyala, ensuite nous examinons *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul, et enfin nous analysons la sexualité dans les romans de deux écrivaines antillaises, Marie-Célie Agnant et Simone Schwarz-Bart. Une étude littéraire crédible sur la sexualité féminine noire en Afrique ne peut pas se passer de Calixthe Beyala, écrivaine qui explore cette question depuis ses toutes premières œuvres dans les années quatre-vingts et de manière plus minutieuse que n'importe quel autre auteur africain (masculin ou féminin). Ken Bugul est probablement la première à nous offrir un aperçu de la sexualité féminine dans le contexte musulman de l'Afrique sub-saharienne, car le plus souvent ce sont ses consœurs maghrébines – Djebbar, Bouraoui, Mokeddem... – qui représentent la femme musulmane sur cette question. Enfin, j'ai choisi les voix de Marie-Célie Agnant et de Simone Schwarz-Bart pour discuter du contexte antillais car, tout d'abord, contrairement à l'Afrique qui a Beyala comme spécialiste dans la matière, cette région ne semble pas avoir une voix dominante. Une explication possible pour le manque de voix autoritaire sur cette question aux Antilles, c'est que la question de la sexualité n'est pas généralement considérée comme tabou dans sa littérature et par conséquent, tout auteur a la liberté d'aborder le sujet. Par ailleurs, Agnant et Schwarz-Bart constituent des exemples

révélateurs dans la mesure où elles offrent une représentation historicisée de la sexualité féminine de l'esclavagisme jusqu'à nos jours. De toute évidence, l'étude fera une mise au point sur la sexualité féminine du point de vue de la femme ; les questions du plaisir sexuel féminin, et de substituts à l'acte sexuel (notamment la danse), dont font abstraction les romans et même la critique littéraire masculins par ignorance ou afin de se conformer à une bienséance démodée mais persistante, seront abordées. Le lien entre la liberté sexuelle et la liberté de mouvement du personnage féminin sera établi, surtout chez Beyala et Bugul, auteures qui traitent de la sexualité dans le contexte africain où le patriarcat traditionnel s'est fermement installé. Dans la culture antillaise, dont traite Agnant et Schwarz-Bart, le système patriarcal se manifeste différemment, et donc quoique la sexualité soit un outil de résistance efficace dans les deux contextes, il est utilisé d'une manière spécifique dans les contextes socioculturels respectifs.

## **2.2 Le roman de Calixthe Beyala ou la sexualité comme expression de résistance**

Depuis la publication de son premier roman, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, en 1987, Calixthe Beyala exploite le thème de la sexualité dans ses créations littéraires. Qu'il s'agisse de l'autofiction, *L'Homme qui m'offrait le ciel* (2007), ou d'histoires de personnages femmes purement fictionnels, *Maman a un amant* (1993), *Femme nue femme noire* (2003), sa plume fait réagir les gens. En parlant de *L'Homme*, roman autofictionnel qui traite d'une relation amoureuse entre l'auteure et Michel Drucker, animateur de la télévision française, Marcellin Vounda, directeur des éditions CLE, avait les mots suivants à dire : «...son malheur est d'avoir suscité l'ire d'une romancière de talent. Si Michel Drucker avait fait attention au cas Pierre Assouline, il aurait su qu'on ne

provoque pas la colère de Beyala impunément ». D'autres commentateurs, notamment ceux d'Olivier-Marc Gielfo, ont été beaucoup moins généreux : « La sulfureuse écrivaine Calixthe Beyala plus connue pour les polémiques qu'elle suscite que pour la qualité de sa production littéraire vient de lancer un pavé dans la mare du PAF en publiant son dernier livre ». Que l'on reconnaisse ou non son talent d'écrivain, Beyala sait provoquer son lecteur.

De 1987 à 2009 l'auteure met en scène les différentes facettes de la sexualité de la femme africaine. Elle juxtapose souvent, dans une même œuvre, différents personnages femmes qui représentent des mentalités diverses qui existent dans la société (moderne) africaine. Dans *Les arbres en parlent encore* (2002), par exemple, les deux femmes du chef Assanga Djuli, Fondamento de Plaisir d'un côté, dont le nom en dit long sur ses priorités, et de l'autre, « Mère », qui est connue davantage pour sa fonction que comme individu, nous montrent les différences idéologiques entre deux générations de femmes dans un village africain isolé. Comme les autres femmes du village, Mère a été élevée avec l'idée qu'être une bonne épouse et mère est la (plus importante) responsabilité d'une femme digne et de bonne famille. Ainsi, pour Mère, son comportement vis-à-vis de son mari et sa capacité de procréer et d'élever des enfants sont les gages de sa valeur en tant que femme. Ne pas répondre à ces responsabilités équivaut à un échec sérieux et une vie ratée, ce qui entraîne la possibilité de se retrouver aux marges de la société. Le fait qu'elle tienne ces valeurs à cœur se manifeste dans son comportement quotidien; femme modèle, elle se lève tôt pour faire ses tâches ménagères, préparer les repas de sa famille, etc. et lorsqu'elle apprend que son mari a pris une deuxième, et par la suite une troisième,

femme elle ne proteste pas contre l'introduction de la polygamie à son ménage mais continue à s'acquitter de ses devoirs envers son mari et ses autres femmes.

A la différence de Mère, qui incarne l'éducation féminine traditionnelle avec toutes ses grâces et ses tares, Fondamento de Plaisir est une femme à part entière, c'est-à-dire qu'elle vit comme elle a envie, sans se préoccuper des regards ni des opinions désapprobatrices d'autrui— dont ceux de son mari. Lorsqu'on la rencontre dans le roman, c'est en tant que vendeuse de mangues qui « revint » d'on ne sait où (45), ce qui suggère une certaine liberté de mouvement et insinue en même temps qu'elle est une femme indépendante qui s'occupe d'elle-même. Le portrait que la narratrice fait d'elle par la suite établit dès le départ qu'il ne s'agit pas d'une femme 'normale'. Elle est stérile, et ainsi elle est une « femme qui ne compte pas » dans la société. Mais on apprend aussi que cela « l'indifférait » (63). Troublés par le comportement libertin de Fondamento de Plaisir, qui risque de déstabiliser l'ordre établi, les villageois outragés réclament de son mari un rappel à l'ordre de la femme égarée car « [l]a dignité d'un homme passe par le respect de sa femme ! Qu'est-ce qu'un homme qui laisse sa femme marcher avec ses pagnes sur sa tête ? » (66). Ces mots, proférés de la bouche d'un villageois, montrent la mentalité de la société par rapport à la relation homme/femme, que le chef est exigé de maintenir. Il existe deux interprétations du proverbe cité par le villageois. Pour qu'un homme soit digne aux yeux de sa communauté, soit sa femme doit le respecter soit la communauté doit respecter sa femme, mais dans les deux cas si elle lui obéit et ne fait rien pour mettre en doute son empire sur elle la dignité de *l'homme* est préservée. Aussi, le mari ne doit-il pas « laisser » sa femme faire comme elle veut, surtout sur le plan

sexuel ; la demande d'action implique qu'Assanga doit à tout prix reprendre ouvertement le contrôle de son épouse, Fondamento. Toutefois, la réaction du chef est contraire aux attentes de son peuple, et peut être interprétée de plusieurs manières. Le chef ne punit pas sa femme lorsque les villageois le réclament. Et plus tard, en ordonnant à sa femme de « s'occuper » de ses invités (c'est-à-dire d'avoir des relations sexuelles avec eux), des étrangers qu'il ramène chez eux, Assanga Djuli montre sa folie— du moins c'est ainsi que le prennent les villageois. Quant à l'Occidental, Michel Ange de Montparnasse, celui-ci trouve « la situation délicieusement perverse : Quel bonheur... Quel raffinement ! Quel libertinage ! » [dit-il,] « Un dix-huitiémiste en pleine cambrousse ! » (74). Mais en réalité, la motivation du chef est autre. Derrière ce modernisme « se cachait un monstre d'égoïsme : Seules des expériences amoureuses de Fondamento de Plaisir avec d'autres individus pouvaient confirmer qu'elle était stérile et me mettre définitivement hors de cause » (75). Assanga Djuli fait d'une pierre deux coups : il utilise la sexualité de sa femme non seulement pour la punir (il lui ramène n'importe qui et ces hommes lui transmettent la maladie vénérienne) mais aussi pour se protéger une fois pour toutes d'une accusation d'impuissance (Rwanika 58). Rappelons-nous que dans le système patriarcal la puissance sexuelle de l'homme équivaut à la légitimité de son autorité masculine ; par sa ruse Assanga Djuli se montre plus intelligent que les villageois et sa femme, les subjuguant tous et se confirmant ainsi comme chef. Autrement dit, il dénigre le corps de sa femme pour assurer son pouvoir sociopolitique.

La stérilité de Fondamento de Plaisir, qui l'aliène du tissu social de sa communauté, lui permet toutefois de jouir d'une manière superflue, voire carnavalesque,

pour emprunter le terme de Bakhtine, de sa sexualité. Le savant russe Mikhaïl Bakhtine a utilisé l'exemple de la culture folklorique de la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance en développant sa théorie du rire (Makaryk 516). Dans son ouvrage sur Rabelais, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (1970), il propose une nouvelle lecture des romans de François Rabelais, comme incarnant l'essence même du carnaval; le monde du carnaval est en opposition avec le ton sérieux médiéval, ecclésiastique et féodal (Makaryk 516). La vie du peuple étant parallèle à celle de la culture officielle, elle est une subversion radicale de l'idéologie de l'état et offre un exutoire à la répression de la culture élite (*idem*). Le carnavalesque met la mise au point sur le corps humain et ses réalités : manger, boire, évacuation, relations sexuelles, vie, et mort. Donc, en s'emparant ainsi de cette liberté sexuelle, Fondamento de Plaisir viole les règles de conduite de sa société, et s'émancipe de la répression de la bienséance de sa culture (Bakhtine 202). Ce comportement est dérangeant surtout que: « ...seule une sexualité productive est appréciée dans les sociétés patriarcales, une sexualité stérile, dans l'inconscient collectif, doit tout simplement disparaître, à moins que l'homme ne continue d'accomplir l'un de ses devoirs conjugaux par pitié » (Rwanika 46). C'est surtout ce mode de vie qui est inacceptable, et pas forcément ses autres manquements au devoir, du moins aux yeux de Mère qui le lui reproche chaque fois que l'occasion se présente. L'appétit sexuel insatiable de Fondamento, et son habitude corollaire de changer fréquemment de partenaires, sont anormaux pour une femme aux yeux de sa société, et surtout de ceux ayant grandi avec la disposition d'esprit de Mère. Tandis que d'autres femmes sont enfermées chez elles,

Fondamento est libre d'aller et venir comme elle le veut et, un jour, elle quittera à jamais, de sa propre volonté, la maison conjugale. Cet esprit vagabond et le temps libre dont elle dispose lui donnent l'occasion de se trouver de nouveaux amants dont elle jouit au vu et au su de toute la communauté, avant de l'abandonner pour fonder une nouvelle vie ailleurs, nouvelle vie où elle sera chef de sa propre entreprise, un café-bar-bordel.

Non seulement Fondamento refuse-t-elle la domesticité (laquelle se caractérise par un champs de mouvement restreint du personnage féminin, une préoccupation avec les tâches ménagères, et la soumission), provoquée en part par sa stérilité, mais elle se comporte 'comme un homme', dans la mesure où elle jouit de sa sexualité avec de multiples partenaires, et est propriétaire d'une petite entreprise occupant l'espace public et gérant ses propres finances; ce, contrairement aux autres femmes de son village qui se 'limitent' à l'expérience sexuelle conjugale, qui dépendent du revenu de leur mari, et sont dissimulées dans l'espace privé. En franchissant la frontière sexuelle établi par le système patriarcal, Fondamento franchit aussi celle de l'espace privé (le foyer) réservé à la femme. Selon Mildred Mortimer:

The appropriation of space... is an important factor in the process of women's self-realization, and a key element in women's struggle for empowerment in Africa, where patriarchal domination weighs heavily upon women's domestic space. Masculine supremacy is a reality, the important public sphere reserved for man, the less valued domestic sphere given to women.... African women are greatly valued as instruments of reproduction, but largely unappreciated for their significant contribution to their society's economic production. (119)

Compte tenu de la contribution de Mortimer, il est alors clair que lorsque Fondamento de Plaisir a décidé de se prendre en charge il ne serait pas facile pour elle d'établir une



entreprise légitime. En tant que femme démunie, elle n'aurait pas d'autre alternative que de répondre aux désirs des hommes qui possèdent en grande partie les finances dans sa culture. Tandis qu'une femme de promiscuité, elle n'était toutefois pas disposée à *se vendre* et donc elle embauchait d'autres femmes, également dans le besoin qu'elle mais moins entreprenantes, pour cette tâche. Etant donné l'isolement du petit village du nom de Opportune, on se demande d'où viennent ces traits caractéristiques de Fondamento, qui semblent mieux seoir à une féministe occidentale qu'à une Africaine traditionnelle. La tendance commune, dans un tel cas, est d'attribuer un comportement pareil au contact des valeurs féministes occidentales. Rwanika soutient aussi cette position: « Il faut rappeler en outre que tout comportement sexuel qui s'écarte de celui décrété comme normal est mis sur le compte des influences occidentales » (7-8). Mais en l'occurrence l'absence de ce contact, qui n'est pas gratuit, le rend encore plus significatif. Par le personnage de Fondamento, Beyala montre que les femmes africaines agentes prennent le contrôle de leur propre position dans la société.

Ceci étant dit, dans *Les arbres en parlent encore*, Beyala n'adhère pas à une position féministe extrémiste, tel qu'on en trouve dans les années 1960 et 1970 aux Etats-Unis, qui tend à promouvoir la « liberté sexuelle », et à dénigrer la maternité. Le dénigrement de la maternité, on le retrouve aussi chez des auteures afro-antillaises, considérons, par exemple, les propos de Maryse Condé à ce sujet : «Regardez toutes les précautions que l'on prend pour contrôler la femme, comme l'enfermer dans le ghetto de la maternité. Car on a peur que, si elle s'intéresse à autre chose qu'à son ventre, elle instaure le désordre » (Condé 121). Dans cette œuvre, par contre, Beyala valorise plutôt

l'idée d'une vie équilibrée. Mère et Fondamento représentent deux extrêmes du spectre féminin, l'une effacée par la tradition et l'autre entièrement égoïste. Ni l'une ni l'autre de ces personnages n'arrive pleinement à réaliser une vie de bonheur telle qu'elle l'imagine. Le destin de Mère est lié à un homme qui ne la respecte ni ne l'estime à sa juste valeur. Quoiqu'elle vive pour plaire à son mari et pour gagner son amour, celui-ci meure avant son temps tout en se languissant après sa défunte troisième épouse; les années de labeur, de sacrifice et d'effacement de Mère restent donc sans récompense ni même de reconnaissance. Quant à Fondamento, lors d'un moment de réflexion, elle reconnaît le fait que ses excès ont fait d'elle une exilée esseulée et profondément triste. Lors de sa maladie, elle regrette de ne pas avoir eu d'enfants, ni de relations saines. Selon Rwanika : « Comme cette liberté sexuelle demeure a priori un désir interdit, elle doit être sanctionnée. Les frasques de Fondamento de Plaisir lui apportent la vérole ainsi que d'autres maladies sexuellement transmissibles... » (59), or, selon moi, la maladie vénérienne n'est non pas une punition, mais plutôt un exemple réaliste des conséquences que peuvent entraîner son mode de vie. Donc pour Beyala, le bonheur de la femme africaine existerait entre ces deux extrémités. Quoique la résistance puisse être un engin de libération pour l'Africaine soumise aux contraintes de la tradition, si elle manque de retenue dans son application, le résultat peut être aussi néfaste pour elle que l'inverse.

Dans *la petite fille du réverbère*, Beyala réunit les deux extrêmes, à savoir la soumission (chasteté parfaite) et la résistance sans bornes à la tradition (une vie licencieuse), en un seul personnage— la mère de la narratrice. Fille modèle devenue rebelle, comme nous allons le voir, sa sexualité est utilisée comme un moyen de se libérer

des contraintes imposées par un système patriarcal dans lequel sa mère agit comme garante de la tradition, et aussi pour se venger de celui-ci.

Selon la tradition patriarcale patrilinéaire, en vigueur dans la société africaine qui sert de contexte à ce roman, l'enfant légitime trace sa lignée par le père; les droits sociaux, par exemple le legs, passent du père au fils aîné. Dans ce système il est donc très important d'assurer la paternité d'un enfant, et pour ce faire la sexualité de la femme est strictement surveillée. La famille de la jeune femme, et sa belle-famille éventuelle, s'attend à ce qu'elle reste vierge jusqu'à la nuit de ses noces. Pour assurer la chasteté de la femme, on peut lui faire subir des rites divers tout au long de sa vie, rites dont parlent de nombreux auteurs dans le contexte africain; le 'rite de l'œuf', l'excision, et l'examen du drap après la consommation du mariage sont quelques pratiques parmi tant d'autres narrées dans leurs œuvres. Les romancières montrent que dans ces sociétés patriarcales patrilinéaires, où la virginité féminine a tant d'importance, une vierge a plus de possibilités qu'une femme 'expérimentée' à bien se marier, c'est-à-dire avec un homme qui correspond aux exigences de la famille et qui est capable de prendre en charge leur fille surtout sur le plan financier. Pour ces raisons socio-économiques, on comprend donc pourquoi la mère d'Andela exige que ses filles lui obéissent, et aussi la raison pour laquelle elle choisit elle-même ses beau-fils. Aux caractéristiques que ses filles considéraient dans un futur mari, s'opposait la réalité matérielle de leur mère : « Ça veut dire quoi, beau? Ça se mange avec quelle sauce, la beauté? » (*Réverbère* 23). Elle choisit donc pour sa fille aînée un menuisier boiteux car « il y aura toujours des cercueils à raboter, à clouer, à refermer. Barabine ne mourra pas de faim... » (*idem* 23-4), et pour

Andela un homme aisé car il était en mesure de garantir à sa fille « trois repas par jour et pas de travaux ménagers » (*idem* 25). Toutefois, même si elle a de bonnes intentions vis-à-vis de ses filles, en leur enlevant le droit sur leur corps et la possibilité de choisir leur époux, elle les infantilise et renforce le patriarcat en fixant le mariage, voire l'avenir, de ses filles selon les règles patriarcales.

Dans *la petite fille du réverbère*, après un certain temps passé chez son mari âgé, Andela se révolte contre le système patriarcal et contre sa mère en se divorçant et en abandonnant ses enfants à leur père. Comme le souligne bien Augustine Asaah : « Toujours au nom du sacro-saint plaisir du mâle, les [personnages] femmes [de Beyala]... conditionnées pour accepter leur inconfort physique et psychologique comme normal, s'assujettissent aux sévices corporels et à la marchandisation de leur corps » (68). Se livrant ouvertement à la débauche en prenant à volonté des amants différents, le message sous-entendu d'Andela à sa mère, et au système patriarcal, est le suivant 'vous me traitez de prostituée en me vendant au plus offrant, je m'offre sans prix à qui voudra, pour le simple plaisir'. Donc au niveau symbolique, en accomplissant l'acte sexuel avec ces hommes, en jouissant pleinement de sa sexualité autrefois opprimée, elle regagne l'indépendance que sa mère et le patriarcat lui avait volée. Le fait qu'elle s'assouvisse chez sa mère, ouvertement devant toute la communauté, est d'autant plus significatif car elle se gave de plaisir devant ceux-là même qui l'avaient assoiffée; ce manque de respect envers sa mère est pour Andela sa manière de se venger de tout ce qu'elle a dû souffrir pour lui obéir et lui plaire. Au lieu d'être sa fierté, elle devient la honte de sa mère. Ainsi, Andela transforme l'espace privé réservé à la femme (sa 'prison') en lieu de liberté ou de

libertinage. Selon Mortimer, cette capacité subversive d'adapter l'espace clos à ses propres fins se retrouve chez d'autres personnages de Beyala, dont notamment chez Ateba, la jeune protagoniste de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, qui transforme sa chambre à coucher en refuge, un espace créateur réservé à l'écriture, la réflexion, la mémoire, et Tapoussièrè, de *La petite fille du réverbère*, qui se crée un espace créateur en privé et en public; dans ce cas Tapoussièrè s'approprie l'espace public, l'adapte à ses besoins en faisant ses devoirs sous un lampadaire public, et la case de sa grand-mère, où elle grandit, est également un lieu propice au monde de son imagination et de ses rêves (Mortimer 128-9). D'après ce qui précède, il est évident qu'il y ait un lien entre la liberté sexuelle et l'élargissement de l'espace physique du personnage féminin dans l'œuvre de Beyala. Tels seraient donc les principaux moyens de résistance utilisés par l'auteure.

Quelles conclusions déduire de cette analyse ? Il résulte que la sexualité féminine comme mode de résistance est omniprésente dans l'œuvre de Beyala. L'écrivaine exploite un sujet qui, surtout dans son contexte culturel maternel, est l'un des derniers tabous. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle la réception de son œuvre a souvent été si critique ; elle écrit ce dont elle a envie, sans se préoccuper de l'opinion critique qui aimerait qu'elle aborde d'autres questions prescrites. En Afrique francophone, où son œuvre est peu accessible au peuple pour des raisons financières, elle est beaucoup moins connue qu'en Europe et en Amérique du Nord mais certains membres de l'élite camerounaise, tel que Mongo Beti et l'expatrié Ambroise Kom, ne reçoivent pas de manière positive son oeuvre. Beti lui reproche de ne pas être pertinente au contexte africain (en dépit du fait que son discours touche directement aux problèmes qui

affrontent la femme et l'enfant africains), de ne pas utiliser sa plume au service de la politique nationale (laquelle est surtout l'arène des hommes), et d'être trop individualiste (Hitchcott 143-5). Kom, quant à lui, minimise expressément l'importance de Beyala au Cameroun disant qu'elle « et son œuvre passent totalement inaperçues » tout en étant à la télévision de l'Etat lors de ses visites au pays natal ! (Hitchcott 51). En 2003, Fouad Laroui, économiste et écrivain marocain, a même publié un roman satirique de la carrière de Beyala intitulé *La fin tragique de Philomène Tralala*. Dans ce roman, Beyala est dépeinte sous une lumière très défavorable; il laisse entendre, entre autres, qu'elle a échangé des faveurs sexuels contre son Grand Prix du Roman (Hitchcott 140-41), accusation qui nie tout talent chez l'auteure. Le coût personnel est donc très élevé pour une écrivaine qui ose faire fi de l'attente critique. Car lorsqu'une femme aborde explicitement cette question de son point de vue, cela pose un problème au public et aux critiques littéraires africains qui n'en ont pas l'habitude et pour qui ce sujet demeure un interdit. Odile Cazenave fait écho à cette position lorsqu'elle affirme que : « La sexualité au féminin reste donc ignorée, même par les critiques, à moins qu'il ne s'agisse d'un silence propre à masquer les tabous résistants sur la femme » (217). A-t-on déjà trouvé un tel cas chez un auteur masculin, même lorsqu'il décrit de manière crue la sexualité? Je pense par exemple à *Eau de café* (Confiant), et à *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (Dany Laferrière), ou sinon à n'importe quel auteur créoliste dans les œuvres desquels, selon Thomas Spear (16-17), la femme tend plutôt à se préoccuper de la reproduction ou de la commercialisation de sa sexualité. Clairement, deux poids et deux mesures existent pour les écrivains hommes et femmes. La sexualité reste donc une zone

interdite aux écrivains femmes, un fait que des écrivaines comme Beyala n'ont pas peur de remettre en question. Comme l'affirme Thomas Spear : « Dans les romans antillais (écrits à la fois par des femmes et des hommes), on trouve souvent le personnage du « kokeur » (ou « coqueur »), connu pour sa virilité victorieuse..., fier du grand nombre et de la variété de ses conquêtes féminines » (138). Ce commentaire s'applique également au contexte africain. Chez Beyala, par contre, ce qui choque est le renversement de rôles selon lequel l'homme a le rôle passif, et impuissant (de retenir sa partenaire), et la femme celui de *chasseuse* qui accumule les conquêtes masculines. Etant donné le fait que l'analyse des critiques (par exemple *Pouvoir et sexualité dans le roman africain* de Cornaton) tend à occulter la sexualité féminine, « On comprend mieux encore combien la démarche de Beyala tranche avec les normes de la bienséance littéraire, tant sur le plan culturel que sur celui du langage » (Cazenave 217). On retrouve chez elle (Beyala), surtout dans *Les arbres en parlent encore*, une critique des deux archétypes de la femme noire, c'est-à-dire de la mère passive et asexuée (de Senghor) et de la femme fatale, voire licencieuse, (de l'imaginaire occidental) comme nous le rappelle Lydie Moudileno (156). La juxtaposition de la mère africaine digne, conforme à la bienséance des romans africains, et de la femme stérile libertine dans ce roman sert à souligner les extrémités malsaines de l'expérience féminine. Les exemples précédents montrent, sans exception, que la femme résistante chez Beyala est forcément une femme qui ne reconnaît pas les limites imposées à sa sexualité par le patriarcat.

### 2.3 La danse qui calme le feu dans *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul

Toute culture semble avoir ses danseuses– à savoir ces femmes qui se consacrent à pratiquer l’art du mouvement qui plaît à l’œil et aux sensibilités sensuelles masculines. En chaque lieu la danse prend une forme différente, certes, mais que ce soit le cancan français, le Tachikata des Geishas du Japon, le Hula Auana de Hawaï, ou même le striptease Nord-Américain, dans chaque cas le spectateur est le destinataire voulu de ces pratiques. Depuis l’ère coloniale, dans le roman français comme dans les films hollywoodiens, la danse orientale a su provoquer dans l’imaginaire occidental des désirs charnels. Son nom seul évoque des images aux femmes à chevelure longue, à la peau soyeuse et ondulante, le corps féminin exhibé ouvertement pour le seul plaisir (voyeuriste) de l’homme. Qui aurait imaginé que cette même danse, laquelle a si bien et si longtemps servi l’homme, pourrait être destinée au plaisir sensuel féminin ? Qu’elle pourrait, à la limite, se substituer à l’acte sexuel ?

Dans l’univers romanesque de *Riwan ou le chemin de sable*, le lecteur se retrouve en milieu musulman, à proprement parler dans la concession d’un *serigne*, c’est-à-dire d’un homme religieux, qui serait, à peu près, l’équivalent d’un pasteur protestant ou d’un évêque catholique. Cadeautées à cet homme mûr par leurs familles, la vie des femmes du *serigne* (les *sokhnas*) est strictement régie par un code de conduite, le *ndiguel*, qui exige obéissance, patience, et effacement de chacune pour assurer leur salut. Pour une raison inconnue, la coutume musulmane de répartir les nuits conjugales également parmi les femmes n’est pas appliquée dans la concession. Loin d’un partage équitable du mari, les *sokhnas* n’ont droit à une visite conjugale que si le mari la désire ou si la préférée,



lorsqu'elle a ses menstruations, cède sa place à la coépouse de son choix. Il est clair que certaines d'entre elles, surtout les plus âgées qui, même dans l'esprit des autres femmes, sont estimées ne plus éprouver de désir sexuel, ont vécu de longues années de chasteté et de frustration sexuelle après leur période de noces.<sup>3</sup> Toutefois, derrière le rideau qui sépare le public (la pièce où le *serigne* reçoit ses fidèles) du privé (la résidence féminine), comme le révèle l'œuvre de Bugul, couve un mouvement libérateur.

Dans un tel contexte, le plaisir sexuel légitimé par la société appartient uniquement à l'homme. En guise de protestation contre la négation de leur sensualité dans l'espace clos, chez Bugul les *sokhnas* se rassemblent, au besoin, dans leur chambre commune pour évacuer leurs frustrations par la danse érotique. Entre elles, dissimulées dans un monde féminin à part, les *sokhnas* laissent tomber le protocole et l'artifice que leur impose le système patriarcal religieux. Dans un cercle, qui symbolise la solidarité féminine, à tour de rôle, elles libèrent leurs corps et leurs esprits en faisant des pas de danse érotiques improvisés :

Elles exécutaient des danses qui imitaient l'acte sexuel et à qui mieux mieux, des mouvements saccadés qui menaient à la jouissance rapide et foudroyante. Après ces séances de défoulement secret et nocturne, elles s'endormaient essoufflées, les sens apaisés et le lendemain, reprenaient leurs attitudes de poupées sages et douces. (89)

---

<sup>3</sup> Selon Rwanika: "Les mythes qui contrôlent la sexualité de la femme en général interprètent entre autres la ménopause comme étant une affliction qui signifie la fin des rapports sexuels. L'âge constitue un autre mythe qui détermine le comportement d'une personne, surtout celui d'une femme, vis-à-vis de sa sexualité. Il est communément accepté par exemple qu'à partir de soixante ans le désir sexuel diminue et qu'à cet âge la sexualité devrait disparaître. Par ailleurs, la réalité démontre que la société est plus tolérante envers l'homme. Dans les sociétés polygamiques par exemple, l'écart d'âge ne pose pas de problème à l'homme. A cinquante ou soixante ans, un polygame peut épouser facilement une jeune fille d'une vingtaine d'années et parfois plus jeune. L'âge est donc considéré comme un facteur tonifiant pour l'homme mais il devient un anathème pour la femme" (9).

Ces gestes sont non seulement subversifs, car ils procurent en cachotterie un plaisir charnel dénié à la femme, mais ils sont aussi un moyen de reprendre une partie de leur identité féminine niée: leur corps. Lasses d'attendre l'attention de leur mari pour leur assouvissement sexuel, les femmes prennent en main leur propre plaisir. Quand elles ne dansent pas, le rire sert à commémorer leur sexualité: « La plupart des plaisanteries de ces femmes étaient axées sur le sexe. Elles en avaient des tas qu'elles se racontaient, en riant aux éclats, surtout les plus jeunes et quand la porte du Serigne était fermée » (143-44). Si la présence masculine enferme et opprime le corps de la femme, c'est donc à l'insu de leur mari que ces femmes dérobent une délectation momentanée. Ce rire n'est pas anodin. L'étude de Bakhtine sur l'œuvre de François Rabelais nous rappelle que le rire « est toujours resté l'arme de la liberté entre les mains du peuple » (102), surtout d'un peuple, comme ces femmes, qui vivent sous le poids « du sérieux qui commandait la peur et la faiblesse » (103). Le rire est donc pour elles une forme de liberté éphémère de leur oppression.

Encore sur sa faim en dépit de ces distractions, Rama, une des plus jeunes *sokhnas*, tombe sur un jeune homme que le destin lui a envoyé un jour dans le jardin.<sup>4</sup> Dans l'enclos de la petite cour intermédiaire, elle « profita de ces fractions de seconde pour assouvir un désir aveugle et violent » (209). Tout comme les hommes de sa société, elle a tout d'abord vu l'objet de son désir, l'a désiré, et enfin elle l'a possédé. Comme le démontre le passage suivant, cette victoire est vécue difficilement par ses coépouses et

---

<sup>4</sup> Dans cette scène de rencontre imprévue, Bugul montre que le désir fonctionne de la même manière chez les deux sexes. Voir la page 206 pour plus de détails.

surtout par son mari trompé. Une fois qu'on découvre qu'elle est partie on comprend que c'est un événement sans précédent :

Le Serigne ne dit rien. Il congédia Sokhna Mame Faye d'un geste de la main, s'allongea, ferma les yeux et resta silencieux.... Personne n'osait commenter l'événement mais tout le monde savait maintenant que Rama s'était enfuie. C'était la première fois qu'un tel scandale se produisait chez le Serigne. (216)

Le scandale de sa fuite et de son adultère provoque d'ailleurs la mort de son vieux mari, ce qui sur le plan symbolique pourrait vouloir dire que lorsque la femme africaine conquiert sa liberté sexuelle, cela entraîne la fin de l'ordre patriarcal qui l'asservit au niveau sexuel. Pourtant le mari n'est pas le seul à payer cher ces ébats amoureux. Comme le démontre Rwanika au sujet du plaisir interdit de la femme : « Comme cette liberté sexuelle demeure a priori un désir interdit, elle doit être sanctionnée » (59). Et sanctionnée sévèrement. En effet, tout le pouvoir du système patriarcal est mis en place pour rendre justice au mari, le grand serigne, trompé. La jeune femme, son amant et ses parents payent avec leurs vies cet égarement de comportement afin de remettre en place l'ordre établi qui défend à la femme d'agir avec autonomie et agentivité sur sa sexualité. Ironiquement, Rama et ses parents meurent dans un incendie qui rappelle celui qui symboliquement embrasait son corps.

Quoique le patriarcat religieux régisse strictement le comportement des *sokhnas*, on remarque une plus grande liberté chez certaines autres femmes, selon leur classe socioéconomique. Bousso Niang, une jeune femme « remise » à une des femmes du serigne « était de la caste des forgerons » (89). La narratrice homodiégétique, vingt-

huitième épouse du serigne, nous donne un peu d'histoire sur la hiérarchie sociale de sa société:

Les personnes castées avaient été les piliers sur lesquels tous les rois, tous les Serignes s'étaient adossés pour l'essor de leur religion ou la consolidation de leur trône. Elles avaient été utilisées par les colonisateurs mais les personnes castées avaient le sens de l'honneur. Elles ne trahissaient jamais et étaient toujours prêtes à tous les sacrifices. (87-8)

Comme Bousso Niang n'était ni l'épouse ni la fille du serigne, elle « était ainsi libérée de l'appartenance à une structure familiale codée et codifiée par des attitudes et des comportements rigides et figés » (88). A l'amusement des *sokhnas*, elle se permettait un comportement bouffon et grossier :

... Quand les épouses du Serigne, parées comme des poupées sénégalaises, s'adonnaient avec candeur à la broderie à la main, elle exécutait des danses érotiques qui arrachaient à celles-ci des exclamations faussement indignées et des tortillements excités.... elle tournait la tête sur elle-même et savourait le spectacle de son propre corps déchaîné.... Bousso Niang était une femme libre. (88)

Il n'est pas dit explicitement dans le roman, mais si les règles de bienséance de la concession ne s'appliquent pas à Bousso Niang, cela suggère qu'elle a une plus grande liberté sexuelle que les *sokhnas*. Sa descendance n'ayant pas d'importance quant au système patriarcal puisque ne pouvant pas perturber l'ordre établi, il n'est pas impossible de l'imaginer sinon se choisissant un conjoint provenant de sa caste lors d'une sortie au marché, par exemple, du moins faisant savoir à sa maîtresse sa préférence de prétendants. Selon Rosander et Westerlund, c'est officiellement la *sokhna* pour qui elle [la jeune femme castée] travaille qui choisit son mari, et l'aide avec les frais du mariage (87). Ceci montre la hiérarchisation de l'être féminin au sein du système patriarcal mouridique. Le

contrôle le plus oppressif est réservé à celles qui sont jugées aptes à perpétuer l'ordre établi.

Parmi tous les personnages femmes dans le roman, la narratrice– l'intellectuelle qui devient la 28<sup>e</sup> épouse du serigne– a le plus de liberté. Déjà, sur le plan sexuel c'est la femme la plus expérimentée du roman et ce fait ne lui est pas nuisible au niveau social puisque le puissant serigne l'épouse, lui accordant ainsi un statut imbu de respect au sein de la communauté. En fait, la narratrice nous dit elle-même qu'elle est «... privilégiée parce que peut-être j'avais connu d'autres hommes... » (*Riwan* 172). Ziethen nous rappelle qu'elle est la seule à pouvoir entrer et sortir à volonté de la résidence féminine, et assister aux conversations du serigne avec ses adeptes (86). « Cette mobilité lui permet de circuler librement entre l'espace masculin et l'espace féminin, entre l'extérieur et l'intérieur, le public et le privé » (idem). Ainsi, elle seule maîtrise les deux espaces, et sert de lien entre ces deux mondes autrement séparés. Il est évident par leurs interactions que le serigne hisse au rang d'égal sa femme éduquée. Mais nous n'allons pas insister sur cela pour le moment, car nous allons y revenir plus tard.

#### **2.4 Du « fruit défendu »: Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne viviez.**

Rare sont les exemples de couples réussis dans l'œuvre romanesque d'une afro-antillaise. Le plus souvent, l'homme, que ce soit le mari ou l'amant, délaisse, trompe, ou bat sa conjointe s'il ne meure pas précocement. Cette relation dysfonctionnelle est à la base de la condition féminine déplorable et, puisque la majorité des femmes de la communauté tendent à souffrir pareillement, elles jalouent celle qui s'en sort et sont

impitoyables envers elle. L'exemple de Rosa, matriarche de *Le livre d'Emma*, roman de l'écrivaine polyvalente (romancière/poète/nouvelliste) haïtienne-canadienne Marie-Célie Agnant, nous le démontre de manière éloquente. Dans les passages qui vont suivre, la narratrice hétérodiégétique et tertiaire, Mattie, raconte à la jeune Emma l'histoire amoureuse de ses aïeux, Rosa et Baptiste. Il est évident que la tendresse qui les liait, que personne ne comprenait, était à la fois un don et une malédiction :

...Baptiste avait juré que sa Rosa devait être son passé, son présent, son avenir. Les jours et les nuits se confondaient pour eux. Ils n'étaient plus qu'un seul corps, une seule âme. Cela ne leur a jamais été pardonné. Et crois-le ou non, fillette, c'était surtout à ta grand-mère qu'on en voulait. (111)

Ce bonheur inhabituel met surtout le personnage féminin en danger de la jalousie de ses consoeurs, qui veulent que tout se passe selon l'ordre établi. En effet, par la suite le couple de Baptiste et Rosa bascule, et elle en souffre :

À Grand-Lagon, lorsqu'ils se rendirent compte que Baptiste allait par tous les chemins comme un vieux nègre des bois, sans but et sans attaches, lorsqu'ils se rendirent compte qu'il était désormais comme ces chiens sans maître, qu'il avait oublié jusqu'à la route qui menait chez Rosa, les gens se perdirent en réjouissances... Elle descendait de son piédestal, cette Rosa! Assez fait la grande dame! Après tout, qui était-elle pour prétendre garder un homme? Juste une femme à la peau bleue, à la peau sans une once de lumière, pour qui l'existence ne doit être que rêves. Voilà ce que pensaient les gens. Et voilà contre quoi nous devons nous battre depuis l'aube des temps. (116)

Clairement, du point de vue de Mattie, une femme noire, tellement noire que « bleue », ne peut pas vivre dans un couple harmonieux. Ici, le personnage fait allusion à l'Histoire esclavagiste selon laquelle on a hiérarchisé les êtres en fonction du genre, et aussi de la couleur de la peau.

Comme nous le savons déjà, les femmes (noires et blanches) étaient sous la domination de l'homme blanc, mais parmi elles existait une hiérarchie. Les Blanches restaient à l'intérieur de la maison, et occupaient les rôles symboliques de la société bourgeoise, en contraste avec les noires qui s'occupaient du labeur pénible des champs de canne, de sucre, ou de coton sous les éléments, parfois nues et même enceintes (Gay 6). Le problème de la société coloniale antillaise se résume donc à ceci: la structure familiale a été détruite par les pratiques des esclavagistes blancs, qui ont exploité systématiquement le corps africain pour perpétuer leur système ; le maître de plantation choisissait les esclaves masculins les plus costauds et les imposaient aux femmes de son choix (Gutman 84-5). Les esclaves féminins étaient non seulement une source de main d'œuvre, mais on abusait d'elles, les déshumanisait, en les considérant comme des « pondeuses », pour employer le terme de Beyala. Pour l'esclave masculin, il était impossible de s'occuper de ces femmes et enfants car, entre autres, le maître blanc vendait souvent les enfants ou les parents, séparant ainsi les familles (Gay 7). Dans son article, *Codes of Law and Bodies of Color*, Joan Dayan interprète la loi esclavagiste mise en place par les Français qui leur a donné le pouvoir absolu sur le corps de leurs esclaves. Le Code Noir, une loi à soixante articles, fut ratifié par Louis XIV en mars 1685 et régissait les rapports entre Noirs et Blancs dans leurs colonies. Le Code a donné aux maîtres, entre autres, le droit de torturer leurs esclaves, et même de les mettre à mort pour insubordination. L'article neuf permettait aux hommes blancs d'épouser les Noires jusqu'en 1773 quand Louis XV l'a aboli car le grand nombre de ces mariages (à peu près

300 jusqu'à 1763) menaçait l'ordre établi.<sup>5</sup> Cette destruction de la famille africaine fut telle que même des générations après, un couple amoureux et sincère, tel que celui de Rosa et Baptiste, ne peut dorénavant pas exister dans un contexte social où la dysfonction est devenue la norme.

Ce que nous montre l'œuvre d'Agnant est que ces pionniers du 'nouveau couple' antillais que sont Rosa et Baptiste manquent de pouvoir pour combattre l'esprit social. Sur le plan symbolique, leur couple a été martyrisé; son existence a provoqué une remise en question de la norme qui n'a pas été tolérée mais qui a, toutefois, ouvert la voie à d'autres couples à venir. Il est donc clair que les abus du passé esclavagiste, « on menait les nègres à forniquer comme on mène les bêtes à l'abreuvoir » (Agnant 70), ont sillonné profondément la société antillaise. A force d'être privé du droit d'occuper ses fonctions naturelles de père et de mari pendant des générations, l'Antillais libre a du mal à les assumer, ce qui perpétue le cycle ancien selon lequel l'homme traite la femme avec dédain, et violence tel qu'exigé par le maître d'antan, tandis que la femme délaissée paye les pots cassés de l'Histoire. Glissant, que cite Spear, confirme ceci lorsqu'il dit: « La violence sexuelle... pourrait être envisagée comme une tradition héritée du système esclavagiste réduisant la femme à une génitrice et l'homme à un étalon » (139). Dans

---

<sup>5</sup> Avant l'interdiction absolue de mariages mixtes entre noirs et blancs, en dépit du découragement social d'entretenir ce genre de relation, la loi a été plus indulgente envers les hommes blancs sur cette question, punissant toutefois sévèrement les liaisons entre blanches et noirs. En 1717 : « Un nègre ayant été convaincu de liaison criminelle avec une blanche mariée, intervint une sentence portant qu'il ferait amende honorable, la corde au cou, puis qu'on lui couperait le poing, et qu'il serait pendu; mais le tribunal supérieur, mitigeant la peine, se contenta de lui faire couper les oreilles, de lui faire appliquer la fleur de lis sur les deux joues, et de le faire fouetter par le bourreau. La femme fut renvoyée en France dans un couvent. Les blancs qui avaient commerce avec des Africaines, devaient être condamnés seulement à une amende de deux mille livres de sucre qu'on ne payait jamais, car jamais le coupable n'était poursuivi, ni puni. » (Grégoire 43-4).



*Moi, Tituba Sorcière noire de Salem* de Maryse Condé, et *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart, entre autres, la question de la violence sexuelle faite au corps féminin noir est abordée. Nous comprenons donc qu'une vie amoureuse réussie est historiquement le fruit défendu aux femmes noires qui n'ayant pas le droit à l'amour, assumaient le fardeau d'engendrer pour enrichir le maître. Nous déduisons donc que pour Agnant, Schwarz-Bart, et Condé la femme, ayant subi la dépossession d'elle-même et la violence sexuelle de manière systématique pendant l'esclavage et l'ère coloniale, doit réhabiliter sa sexualité afin de gagner la victoire par là même où le patriarcat l'a subjuguée. Emma, l'héroïne de *Le livre d'Emma*, a compris ce fait trop tard pour s'en servir elle-même, mais elle l'a légué à son amie, Flore. A la fin du roman, suite au suicide de son amie, Emma, Flore prend refuge dans les bras de Nicholas Zankoffi, l'ancien amant de la défunte. Lors de l'acte sexuel, elle voit l'âme d'Emma, qui lui parle :

... la voix d'Emma chuchotait : « On nous a toujours appris que l'amour, comme tout ce qui est bon sur cette terre, n'est pas fait pour nous. » (166)

Emma. N'était-elle pas là, à guider sur mon corps le corps de cet homme.... Elle est là pour mener à travers moi sa dernière lutte et se jouer du destin.

... Défaillante, j'ai ouvert les yeux et découvert Emma, à mes côtés. ... Rivés sur moi, les yeux d'Emma me disaient ... : hume avec plaisir son odeur, apprends à te nicher au creux de son bras, à imprégner ton corps du souvenir de cette houle, tout simplement apprends ton nom de femme, avant celui de négresse. (167)

Ici, l'acte d'amour devient oppositionnel car il permet à la femme de reproduire pour elle un geste initialement utilisé contre elle; elle reprend son identité de femme (ayant droit au

plaisir), et abandonne celui de négresse (victime déshumanisée).<sup>6</sup> Ainsi, la jouissance elle-même où culmine l'acte sexuel devient le lieu ultime de l'expression de la subjectivité féminine niée, et reniée à force de viols. Si l'âme d'Emma est présente dans ce moment intime, c'est pour apprendre à Flore à saisir l'occasion et à ne pas céder à la tentation de s'enfuir comme l'a fait Emma.

Dans son article, *Maryse Condé, la république des corps*, Christophe Lamiot nous montre que chez Condé, le corps féminin peut même intervenir après la mort:

... [Le corps] proclame la revendication ou rassure, en inscrivant son signe aux yeux de tous. Il est ainsi extériorité d'une intériorité inviolable, et ses caractères physiques s'effacent derrière ses capacités symboliques. Tituba, après sa mort, revient hanter les vivants: « Parfois il me prend goût de me glisser dans une couche pour satisfaire des restes de désir et mon amant éphémère s'émerveille de son plaisir solitaire » ([Condé] 271). (278)

On trouve donc chez Maryse Condé le même désir de réhabiliter la sexualité féminine, et de revendiquer la subjectivité niée, que chez Agnant. Ce personnage féminin mort qui revient hanter les vivants représente l'incalculable nombre de femmes noires qui n'ont jamais eu l'occasion de s'épanouir. Leur souvenir est présent dans la mémoire de leurs consoeurs qui ressentent peut-être une certaine culpabilité lorsqu'elles goûtent au fruit défendu. Une deuxième interprétation de la citation ci-dessus tirée de *Le livre d'Emma* est alors possible selon laquelle Flore justifierait son occupation de la place d'Emma,

---

<sup>6</sup> Bonnie Smith souligne le fait que: "Silence about white men's rape of black women during the slave period contributed to a new form of violent practice after emancipation. The entwined operations of race, gender, and sexuality became even more charged once the distinction between slave and free no longer clearly divided society. In the United States, white opinion as well as judicial opinions upheld the notion that to be a black woman was indeed not to be a woman at all. The term *ladies' car* on segregated trains, for example, was meant not for all women but for white women, who alone in the eyes of segregationists qualified for the category *lady*." (218)

physiquement aussi bien que symboliquement, par la présence de son âme approbatrice qu'elle imagine présente au moment de l'amour.

Pour reprendre donc la métaphore du titre de ce sous-chapitre, Agnant et Schwarz-Bart, soutenue par Condé, montrent que le fruit défendu à la femme noire a toujours été celui d'une relation amoureuse saine avec son homologue noir. De l'époque esclavagiste, où on a vu la commercialisation systématique du corps féminin noir, à l'époque coloniale, où le colon s'en est servi tout en le méprisant, le corps et par extension la sexualité de la femme noire a toujours servi le système patriarcal à ses dépens. Si elle a dû « trimer... tomber, ramper sur les genoux, sur le derrière ! » (112) d'après le personnage d'Agnant, c'est justement parce qu'elle cheminait seule dans la vie, sans l'amour d'un conjoint fidèle. Les derniers mots de *Le Livre d'Emma*, « apprends ton nom de femme, avant celui de négresse » (167), résument l'esprit de son argument. Pour que la femme noire émerge du passé esclavagiste et colonial en pleine subjectivité, comme le phoenix qui émerge des cendres, elle doit s'approprier l'arme qui a été utilisée contre elle. Il faut qu'elle réhabilite sa sexualité, afin qu'elle ne soit plus le véhicule de sa déshumanisation (« l'objet » sur lequel l'Autre impose son désir) mais au contraire le lieu stratégique de sa subjectivité féminine.

## **2.5 Conclusion**

Quand on prend la sexualité féminine comme mode de résistance ou d'opposition, il faut noter que le traitement de la sexualité varie selon que l'on examine le contexte africain ou antillais. La fiction africaine nous montre que la tradition patriarcale et la

religion régissent les rapports entre homme et femme de manière stricte, tandis que la fiction antillaise suggère que des mœurs sexuelles plus libres sont les vestiges du passé esclavagiste. Lorsqu'on considère la littérature antillaise, dans laquelle on traite ouvertement de la question de la sexualité, le plus souvent il s'agit d'une sexualité hétérosexuelle masculine décrite du point de vue masculin. Spear cite l'exemple de « Depestre, qui [dans sa folklorisation du corps féminin] marie si bien l'imagerie fantastique de la bouffe et la baise haïtiennes... [ce qui] n'échappe pas à l'admiration de ses collègues, amateurs de chair féminine » (142). C'est justement pour ces raisons que le point de vue féminin sur la sexualité est important et subversif dans la littérature afro-antillaise. On remarque chez les Antillais une plus grande liberté d'expression. Toutefois, la manière dont les écrivains hommes et femmes traitent du sujet diffère. Les romanciers masculins, tendent à utiliser le vocabulaire créole dans les scènes de sexualité d'une manière qui risque d'encourager les stéréotypes racistes, remarque Spear (140). Les Antillaises, quant à elles, ne reproduisent pas ces images stéréotypées de leur sexualité, sinon pour les critiquer, surtout que selon ce modèle elles sont soit dominées soit les victimes de l'homme. En somme, on constate que la prise de parole d'un écrivain femme sur le sujet de la sexualité (féminine) est un moyen efficace de résister et de s'opposer le système patriarcal qui lui impose un rôle sociétal, un mode de vie, et une conduite fixes. Toutefois, il faut reconnaître que le même geste n'a pas le même poids en Afrique et aux Antilles. Il est évident que les pratiques varient d'un contexte socioculturel à un autre, et que les femmes n'ont pas dans tous les pays les mêmes moyens pour lutter contre le système patriarcal. Sans même parler d'être écrivain, on comprend bien qu'une femme

qui quitte son conjoint et élève ses enfants dans une maison monoparentale, par exemple, fait scandale en Afrique où le divorce est fortement stigmatisé (au point où les femmes préfèrent rester avec un mari infidèle ou violent que de le quitter). Selon Locoh, Nguessan, et Makinwa-Adebusoye :

Cette perception négative du divorce au niveau social est en adéquation avec l'idéologie traditionnelle qui définit le statut de l'adulte comme devant être marié.... [Le divorce judiciaire] est encore jugé honteux et vu comme un échec pour l'individu. Il est perçu comme une humiliation pour l'homme, les séparations devant rester des affaires de famille ne nécessitant pas l'immixtion de la justice. (363)

Ces auteurs montrent la complexité de la situation familiale de la femme en Afrique. Tout d'abord, pour une femme musulmane, il faut dire que la possibilité de quitter son mari est normalement très limitée, voire inexistante, et même hors du contexte religieux, puisque la mentalité (africaine) collective veut qu'un adulte soit marié la dissolution d'un couple est donc fortement découragée, surtout lorsque celle-ci implique la justice.<sup>7</sup> D'où la subversion de la thématique du divorce dans des œuvres littéraires africaines telles que *Une si longue lettre* de Mariama Bâ.

La famille monoparentale aux Antilles, par contre, a vu une évolution entièrement différente qu'en Afrique. Selon un recensement de la population en 1990 fait par l'institut national de la statistique et des études économiques: « Un enfant de moins de seize ans sur six vit avec sa mère seule. La famille monoparentale est une forme familiale courante. Elle existe depuis longtemps aux Antilles-Guyane [Guadeloupe, Martinique et Guyane]

---

<sup>7</sup> Une seule exception à cette règle serait dans le cas du veuvage d'une femme d'un certain âge (qui n'est plus en âge fécond). Elles peuvent, dans certaines sociétés africaines, élever seule leurs enfants mais elles vivent souvent « dans des conditions de plus en plus précaires » (Locoh, Nguessan, et Makinwa-Adebusoye 328).

avec les mères célibataires » (Canel 1). En fonction de ce fait socioculturel, la famille monoparentale, avec normalement la mère de famille comme chef, n'est pas rare dans l'œuvre antillaise. On en trouve dans *Le livre d'Emma*, et *La Dot de Sara* d'Agnant, *Désirada* de Condé, *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Schwarz-Bart et dans d'autres romans. Donc, quand on considère la force d'un geste posé par un personnage femme dans la littérature afro-antillaise, il faut prendre en compte le contexte socioculturel dans lequel il est posé, qui importe beaucoup. A la lumière de ce constat, on peut donc conclure que la prise de parole de l'écrivain femme sur la question de la sexualité féminine est plus subversive en Afrique (où discuter ouvertement de la sexualité reste un tabou) qu'aux Antilles. La représentation du lesbianisme, qui est encore largement inacceptable dans les deux contextes sociaux, serait peut-être la seule exception à cette règle. Enfin, avec ces textes dont j'ai parlé il se joue deux niveaux de résistance, d'abord au niveau du récit celle qui est mise en scène de personnages qui résistent, et puis au niveau socioculturel la résistance de la femme écrivaine. Non seulement elle est écrivaine qui résiste mais elle met en scène des personnages qui résistent.

## Chapitre 3

### Solidarité et transmission de tactiques oppositionnelles

#### 3.1 Introduction et méthodologie

Depuis ses débuts, l'écriture postcoloniale s'est donnée comme une pratique oppositionnelle dans le sens où cette écriture brise le discours et l'idéologie hégémoniques centralisatrices qui excluent l'hétérogène (Asaah 58-9). La notion d'«oppositionnel» a plusieurs sens, cependant, comme nous le montre Ania Loomba dans *Colonialism/Postcolonialism* : «...Foucault also discusses how dominant structures legitimise themselves by allowing a controlled space for dissidence — resistance, in this view, is produced and then inoculated against by those in power » (50). Dans cette étude, nous prenons une approche différente de celle de Foucault quant à l'opposition. Contrairement à ce dernier, qui donne trop de crédit au pouvoir établi (lorsqu'il constate que le pouvoir peut prévoir et donc s'inoculer contre la dissidence du dominé) et pas assez aux peuples indigènes, car il ne considère pas l'oppositionnalité des peuples dominés comme étant active et politique (Loomba 50-1), nous employons le mot « oppositionnel » dans le sens chambersien du terme.<sup>8</sup> Pour ce dernier, l'oppositionnel est un choix, donc un geste actif de la part du moins fort qui témoigne de son agentivité

---

<sup>8</sup> “This question, whether the dominant language, literature, culture and philosophic ideas can be turned around and used for subversive purposes, has been central to postcolonial, feminist, and other oppositional discourses. Within literary studies, one of the best known exchanges on the subject is the one between Ngũgĩ wa Thiong’o and Chinua Achebe. [...] Achebe invokes the creative hybridity of African writers who moulded English to their experience rather than the other way round...” (Loomba 91). In reply to Achebe, and explaining his own decision to write in Gikuyu rather than English, Ngũgĩ wa Thiong’o invokes the multiple connections between language and culture, and argues that colonialism made inroads into the latter through control of the former. (Loomba 92)

même au sein d'un système oppressif. Lorsqu'il s'agit de la femme, qui a historiquement été vendue (système de dot), échangé contre des dettes familiales, donné en cadeau d'un homme à un autre, trophée de guerre (faisant partie du butin que les guerriers conquérants ramenaient chez eux), bref, dont le corps a été commercialisé par l'homme, la marge de manœuvre pour montrer sa désapprobation ou contester a toujours été restreinte. C'est pourquoi on parle dans ce chapitre de « tactiques oppositionnelles » car le moins fort ne peut que manœuvrer dans le système créé par le plus fort. Mais comment le moins fort, dans le cas échéant le personnage femme, arrive-t-il à le faire? Nous allons voir que c'est la solidarité féminine qui donne au personnage femme les outils nécessaires pour déjouer le système patriarcal. Toutefois, dans la littérature afro-antillaise au féminin celle-ci est parfois problématique, dans le sens où certaines solidarités se forment aux dépens d'autres et pour ce faire il faut souvent qu'elles dépassent les antagonismes que le patriarcat dresse entre elles. Cette solidarité est néanmoins essentielle à la rectitude et à l'ascension sociale des personnages féminins.

Les expressions de méfiance entre femmes créées par un système patriarcal qui tourne les femmes les unes contre les autres, sont omniprésentes dans l'œuvre romanesque afro-antillaise (féminine), comme par exemple l'atmosphère entre femmes dans un ménage polygame. La compétition entre coépouses pour la faveur du mari, de laquelle dépend souvent les ressources financières et d'autres privilèges pour une femme et ses enfants, est implicite à la polygynie. Dans tous les romans que nous étudions, il y a des incidences de jalousie et de marginalisation entre femmes. Si nous élargissons un instant notre champ de vision pour inclure l'œuvre africaine du Maghreb, nous pouvons



même voir dans le pire des cas, par exemple chez *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui, des actes de violence extrêmes commis par des femmes contre d'autres femmes. La mémoire du lecteur est marquée par la scène de l'excision de la jeune protagoniste aux mains d'autres femmes, plus âgées, dont certaines sont les membres les plus proches de sa famille ! Contrairement à cette trahison qui traumatise profondément la protagoniste, on découvre le plus souvent dans la littérature féminine afro-antillaise des solidarités féminines au sein desquelles les personnages apprennent des stratégies de survie qui leur permettent de s'épanouir en dépit du système patriarcal. Ce chapitre a pour but de démontrer l'aspect subversif de l'amitié féminine (montrer en quoi cette amitié menace l'ordre établi), car c'est par ce moyen que passent les éléments essentiels à la réussite des héroïnes d'Agnant, de Schwarz-Bart et de Beyala.

### **3.2 Un « maquis » féminin dans *Le livre d'Emma* de Marie-Célie Agnant**

Rejetée par sa mère biologique, Emma trouve une mère adoptive en la cousine de sa grand-mère, Mattie. Entre elles, la métaphore est la langue commune et par elle passent les leçons les plus importantes. Par exemple, Mattie analyse et explique l'état d'âme de Fifie, la mère d'Emma, qui la repousse en raison de la noirceur de sa peau : « Vivre dans une peau de négresse, c'est vivre en permanence dans une nuit sans étoiles, disait Mattie.... Nous voulons fuir notre peau de négresse, comme on fuit la nuit et ses démons. Ainsi, nous abandonnons les nôtres, nous faisons mourir nos enfants, nous fuyons jusqu'à notre ombre... Il ne faut pas en vouloir à Fifie, ma petite, malgré tout... » (108). Ses métaphores aident Emma à comprendre la réalité du racisme qui rend la vie difficile aux femmes noires, et à pardonner à sa mère qui internalise cette mentalité

erronée. Non seulement Mattie aide-t-elle Emma à s'accepter et à bâtir son identité mais elle initie aussi Emma à la tactique oppositionnelle : « Elle m'apprenait à découvrir les refuges où abriter l'âme, pour ne laisser paraître que ce corps de femme, corps d'ébène, objet de convoitise et de répulsion, de désir et de haine réunis » (108). Cette tactique, l'arme des générations précédentes, passée de femme à femme, permet à Emma de survivre dans le milieu aliénant de la société occidentale qui la rejette ainsi que celui de l'hôpital psychiatrique qui l'enferme. Le rire d'Emma, qui dérouté le psychiatre et dérange l'interprète, est encore une stratégie de survie qu'elle apprend de Mattie (22, 27, 113). Suivant le modèle des générations de femmes avant elle, Emma doit agir en mentor et partager son savoir féminin avec une femme plus jeune avant de mourir. Ce privilège revient normalement à la fille de la narratrice mais, en l'absence de celle-ci, Flore (l'interprète du médecin qui deviendra son amie et sa confidente) prendra sa place auprès d'Emma.

L'amitié qui s'établit entre Emma et Flore est l'une des particularités de l'œuvre, bien que le début de leur relation ne soit pas sans la méfiance coutumière entre femmes. Elles se rencontrent dans la chambre de l'hôpital psychiatrique où Emma est internée. Lors des premières séances avec l'interprète, Flore, la méfiance d'Emma vis-à-vis du médecin et de l'interprète est communiqué au lecteur par les sobriquets insultants qu'elle leur attribue, à savoir respectivement « petit docteur » et « Poupette ». Emma a également saisi l'occasion des séances avec le médecin et l'interprète pour leur faire écouter le récit de sa vie et celui des femmes de sa lignée, lequel devient le lieu stratégique de l'émergence de sa parole. Dans ce récit, Emma utilise souvent l'exagération et

l'animalisation pour rabaisser ceux qui exercent du pouvoir sur elles : « À défaut de trouver un fusil, me dis-je, je pourrais utiliser la poudre pour fabriquer un poison que j'administrerais à tante Grazie. Je pioche avec ardeur, et vois défiler devant mes yeux la liste impressionnante des ingrédients mortels pour préparer ce poison qui, tout comme le ferait un acide, lui rongerait les boyaux » (80). Le choix du mot « boyau » pour désigner l'anatomie de sa tante la rabaisse au rang d'animal, car ce mot est, au sens propre, employé pour décrire les intestins d'animaux. Grazie n'est pourtant pas l'unique figure d'autorité contre laquelle ce procédé est utilisé. En racontant l'histoire de la naissance de Grazie et de Fifie, il est employé pour interroger la naissance de ces jumelles au métissage inexplicable : « Rosa se creusait la cervelle, comment cela avait-il pu se produire, pourquoi elle ? Laquelle de ses aïeules, se demandait-elle, avait été saillie par quelque démon blanc en chaleur, et dans quel enfer, celui de la canne, du coton ou du café ? » (121). Dans ce passage il y a non seulement l'animalisation de la sexualité de l'homme blanc par l'emploi du mot « saillie », qui renvoie à l'accouplement des animaux domestiques, tout comme le descriptif « en chaleur », mais aussi l'hyperbole, lorsqu'elle traite l'homme blanc de « démon » et désigne les champs des plantation d' « enfer ». Cela donne, par métaphorisation, une certaine cartographie de l'esclavage sur fond chrétien : l'espace physique (les champs de la plantation = l'enfer) et l'espace démographique (démons {forts} versus les condamnés {faibles}). Cela dit, dans cette optique oppositionnelle le maître (« le démon ») et l'esclave (le « condamné ») sont tous les deux condamnés à vivre sur la plantation (« l'enfer »).<sup>9</sup> Qu'Emma s'empare ainsi des séances

---

<sup>9</sup> Le témoignage d'une ancienne esclave nommée Harriet Jacobs, recueilli dans l'anthologie *The Classic*  
59

psychiatriques est oppositionnel car elle utilise une occasion donnée par le pouvoir établi d'une manière qui lui sert (elle fait d'eux une audience pour ses réclamations et revendications identitaires) et qui est autre que l'objectif prévu (comprendre pourquoi elle aurait tué sa fille). Les procédés utilisés dans les récits d'Emma (l'exagération, l'hyperbole et l'« animalisation ») l'aident à survivre dans le système de pouvoir en place. Autrement dit, elle fait ce qu'on lui demande : parler, mais détourne la parole en affichant ses vrais sentiments à l'égard de l'autorité, ce qui lui permet de gagner de la dignité, voire une certaine forme de liberté.

Quoiqu'au départ les récits d'Emma soient utilisés contre le médecin et Flore, lorsque celle-ci gagne la confiance d'Emma, ils lui sont confiés à titre de legs : « Tu as apporté quelque chose de frais dans ma vie, quelque chose que je ne sais point nommer, poursuivait-elle. C'est pour t'en remercier que je te lègue les vies de Mattie et Rosa. Je suis sûre que tu en titreras quelque chose » (105-6). Ce changement d'attitude vis-à-vis de Flore est significatif, car grâce à ces histoires Flore, en tant que femme noire, apprend à développer une identité positive à part entière, et elle s'approprie le savoir qui lui permettra de s'épanouir. En ce sens l'effet de la solidarité féminine qui se développe entre Emma et Flore est remarquable. Elle s'avère en effet d'une telle force que dès que l'on s'attaquait à l'une d'entre elles, on avait affaire à l'autre. Par exemple, quoique les journalistes n'exercent pas de pouvoir direct sur elle, Flore s'en prend à eux en raison de

---

*Slave Narratives* de Henry Louis Gates, Jr. confirme ce constat : « I can testify, from my own experiences and observation, that slavery is a curse to the whites as well as to the blacks. It makes the white fathers cruel and sensual; the sons violent and licentious; it contaminates the daughters, and makes the wives wretched. And as for the colored race, it needs an abler pen than mine to describe the extremity of their sufferings, the depth of their degradation » (498).

leur pouvoir sur l'image de la femme noire, et sur celle d'Emma en particulier, qu'ils ont dénigrée, sur la base de son inculpation. Comme l'a fait remarquer Flore, « [l]es scribouillards de toutes les feuilles de chou se sont repus de sa chair bleue » (15). Le mot « scribouillard » est une manière péjorative de désigner ceux qui ont le métier d'écrire, et « les feuilles de chou » est une expression dépréciative pour les mauvais journaux. Nous remarquons ici, et en général chez les autres personnages féminins noirs, en quoi le fait de changer de registre de langue et d'employer un langage familier, parfois même vulgaire, permet de remettre en question ou de caricaturer les figures d'autorité. Mais l'aspect le plus intéressant de cette brève citation est la métaphore anthropophagique créée par Flore (« se sont repus de sa chair bleue ») pour décrire la manière dont les journalistes ont profité d'Emma. La métaphore exprime l'idée que chacun d'eux a pu dire ce qu'il voulait sur Emma, et Flore ne manque pas l'occasion de juger leurs actions, détournant ici l'opportunité de parler pour critiquer les méthodes et les intentions de ces personnes auxquelles on fait normalement confiance.

Le lecteur est surpris de voir que Flore utilise les mêmes procédés qu'Emma pour décrire ses collègues et le même sobriquet pour décrire le docteur MacLeod. Comme Emma, Flore compare les figures d'autorité à des animaux : « Un molosse, le docteur Dugasson, il a l'air d'un personnage de Botero, et son regard est doux, comme celui d'un chat au repos » (95). Evoquant ici un gros chien de garde, « molosse », Flore souligne également la rondeur du docteur Dugasson en le comparant aux personnages de Botero, et crée par là un effet comique. Quoique cette comparaison de Flore soit moins désobligeante que celle d'Emma, nous remarquons néanmoins le même procédé

oppositionnel. L'effet de ce procédé, qui vise à diminuer la valeur de la figure d'autorité, reste efficace. Le fait d'utiliser une comparaison animalière n'est pas en soi un comportement oppositionnel (si Flore avait comparé son patron à un lion l'effet aurait été le contraire), mais l'*intention* et l'effet de la comparaison animalière dans ce cas en font une tactique de ce genre.

Jusqu'à présent nous n'avons vu que des exemples où le discours contestataire est proféré, mais nous allons voir que le discours peut l'être aussi lorsqu'il mise sur le non-dit. L'un des exemples les plus frappants se trouve au deuxième chapitre:

Le docteur MacLeod a-t-il remarqué qu'après le chant, Emma semble s'apaiser ? Si je n'avais pas épousé le destin d'Emma, je le lui dirais peut-être, je le lui ferais remarquer. D'une voix que je voudrais complice, je lui dirais : « Ne croyez-vous pas qu'il y a là un indice, une piste à explorer ? » Si je n'avais pas épousé le destin d'Emma...

Mais je me tais .... Voilà, c'est ainsi. Je ne dirai rien au docteur MacLeod. Et s'il fallait qu'Emma révèle des faits qui peuvent lui nuire, cela non plus je ne le dirais pas. (20-21)

Etant donné que Flore travaille en tant qu'interprète pour l'institution psychiatrique, et par extension pour le docteur MacLeod, elle n'a en principe pas le droit de prendre des libertés de traduction, et encore moins d'omettre volontairement des détails qui pourraient leur servir à comprendre ce qui aurait pu pousser Emma à commettre l'infanticide. Le choix de Flore de ne pas tout dire est par définition oppositionnel car, à l'insu de son employeur, elle utilise sa position auprès d'Emma pour éventuellement lui cacher la vérité qu'elle est au contraire censée l'aider à trouver. Le critique Siemerling résume ainsi le comportement de Flore dans ces termes : « This ethics of trans-lation and trans-scription, which signals Flore's abandonment of professional neutrality and

distance..., proves counter-discursive and takes sides in the quarrels of historiography » (18). Qui plus est, Flore adopte cette posture oppositionnelle par rapport à son patron (représentant symbolique de l'ordre patriarcal occidental) en raison de sa solidarité avec Emma. Une identification et un passage de valeurs ont lieu entre ces femmes par l'entremise des histoires d'Emma. De toute évidence, la sororité intergénérationnelle importe beaucoup à la réussite féminine. L'aspect fantastique du roman permet à cette sororité de s'étendre au delà des limites de la réalité, et établit un lien inattendu entre des personnages féminins qui existent dans différentes dimensions physiques.

Alors que la mort implique normalement la disparition d'un personnage du récit, comme d'autres écrivains afro-antillais Agnant trouve toutefois un moyen de les intégrer dans son écriture. Chez elle, les personnages féminins ont souvent un système de croyances hérité de leurs aïeules selon lequel la vie après la mort devient une réalité. Non seulement ces personnages féminins morts continuent-ils à survivre dans la conscience des personnages, mais les femmes vivantes et mort-vivantes coexistent dans une relation complexe :

Mattie ne disait jamais des femmes qui avaient fait le grand voyage qu'elles étaient mortes, mais qu'elles étaient tombées, une façon de dire qu'elle n'acceptait point leur absence ou leur défaite, parce qu'une femme, pour Mattie, c'était une guerrière. Une guerrière ne meurt pas. Elle a le devoir de se relever afin de poursuivre le combat. Mattie avait un répertoire impressionnant de contes dans lesquels les guerrières se relevaient toujours et empruntaient, pour marcher, les pieds et les jambes de celles qui naissaient. Voilà pourquoi les femmes reprenaient également les noms de celles qui tombaient, comme on reprend des secrets, comme on endosse de vieux vêtements. (122-3)

L'on voit tout de suite dans ce passage le champ sémantique guerrier rendu de manière explicite (« défaite », « guerrière », « poursuivre le combat »). La pratique de donner à leurs filles le nom de femmes « tombées », de leur léguer les tactiques oppositionnelles et de maintenir la mémoire de leurs aïeules par l'intermédiaire des contes crée un cycle symbolique dans lequel les femmes trouvent l'immortalité, dès lors que celles qui sont « parties » aident leurs descendantes à surmonter les défis de la vie. Parmi les preuves de l'immortalité des personnages féminins et de la relation complexe qui existe entre les mortes et les vivantes, il y a l'histoire de Rosa que Mattie relate à la jeune Emma :

... une nuit – ainsi qu'elle me le conta – trois femmes lui rendirent visite. Il y avait là Cécile, l'éternelle maronne, Béa, la mère de son Baptiste, et Kilima, la première de sa lignée, c'est-à-dire la première de toutes nos aïeules à arriver sur l'île.

– D'où venaient-elles, ces femmes, Mattie ? N'étaient-elles pas mortes depuis des siècles ? (122)

Par ses contes, Mattie veut faire comprendre à Emma que les femmes noires, lorsqu'elles meurent, ne peuvent pas s'en aller pour toujours. Elles n'en ont pas le droit, dit Mattie, puisque les vivantes ont encore besoin d'elles (123). Ainsi, pour surmonter les défis de la vie, les personnages femmes d'Agnant peuvent bénéficier de l'aide de leurs aïeules mortes. Ces esprits féminins familiers leur donnent le courage et les solutions nécessaires pour continuer à mener jusqu'au bout leur lutte. À la fin du roman, Flore raconte comment Emma est revenue après sa mort, à son tour, pour l'aider à accepter l'amour de Nickolas (166-7). Ce passage souligne l'identification de Flore à Emma ; elle arrive jusqu'à accepter ses croyances spirituelles selon lesquelles l'âme des morts revient aider



les vivants. De surcroît, il montre l'importance psychologique du soutien (moral) entre femmes, une fois établi.

Comme le démontre cette analyse, l'aspect subversif de la relation féminine existe dans le passage de tactiques oppositionnelles de femme à femme, passage qui leur permet de déjouer le racisme intrinsèque au système patriarcal en Occident voulant que la femme noire soit subjuguée d'après l'ancien ordre social (pré)colonial dont on a traité dans le premier chapitre. Grâce à la solidarité féminine, qui fournit le soutien moral et les ressources nécessaires à la survie dans une atmosphère aliénante (le plus souvent il s'agit de savoir vivre mais parfois aussi de biens tangibles), les femmes surmontent les obstacles que lui dresse l'ordre établi.

### **3.3 *Pluie et vent sur Télumée miracle* ou la tornade de la parole**

Avant de traiter de la solidarité féminine à proprement parler dans cette œuvre de fiction, nous allons voir ce qui empêche certains personnages femmes de se solidariser. Il faut reconnaître d'ores et déjà que toutes femmes ne sont pas égales du point de vue socio-économique. Et la disparité qui existe entre les groupes de femmes crée un clivage quasiment irréparable entre elles. Dans ce roman, Schwarz-Bart montre le fait que parce que les femmes noires et blanches ont différents rôles et valeurs dans le système patriarcal (pré)colonial, elles ne peuvent pas être de véritables consœurs de souffrance. La nature hiérarchique du système de plantation aux Antilles dresse les femmes blanches contre les Noires aux dépens desquelles le confort et les bénéfices des Blanches sont acquis. Car c'est Télumée qui s'affaire aux tâches domestiques sous le regard de sa

maîtresse oisive. Toutefois, la Blanche jalouse la Noire qu'elle perçoit comme rivale quant au désir de son mari et abuse de sa position supérieure hiérarchique pour se venger. L'humiliation de savoir que son mari désire et qui plus est préfère le corps noir de la domestique, cette descendante d'esclaves africains— un peuple dont on niait même l'humanité, et l'impuissance de détourner vers elle-même ce désir accentue l'inimitié entre elles. En réalité, la femme (noire comme blanche) est la victime du système patriarcal créé par l'homme pour ses propres fins. Ceci dit, comme les autres personnages femmes (noirs) forts que nous avons analysés précédemment, Télumée ne se laisse pas faire. C'est « dans les échanges verbaux mêmes que la résistance et la combativité de la protagoniste ressortent distinctement » (Gyssels 146).

Dans notre analyse des trois discussions entre Télumée et les Desaragne, nous allons voir que la parole de celle-ci est une défense contre les abus de pouvoir au sein du système patriarcal (de la plantation). La première conversation qui nous intéresse est celle de l'embauche de Télumée. En parlant à Madame Desaragne, Télumée s'exprime en français standard au lieu de parler créole, une stratégie pour améliorer ses chances d'obtenir un emploi, montrant ainsi un certain niveau d'éducation auquel on ne s'attendrait pas chez une femme de son âge et de son milieu socio-économique. Ainsi se protège-t-elle du mépris dont souffrent ses compatriotes illettrés qui servent de domestique. Gyssels se montre du même avis lorsqu'elle remarque que : « Télumée change d'idiome pour des raisons stratégiques : s'emparer du français comme langue, c'est s'emparer d'un certain pouvoir social et politique » (149). A une autre occasion, face aux propos racistes et provocateurs de sa patronne, Télumée s'affirme cette fois-ci

en s'abstenant de parler. Au lieu de lui répondre sur le même ton, et de risquer la perte de son emploi ou quelque autre châtiment, Télumée reste silencieuse. Ce faisant, « elle irrite [exprès] à son tour son interlocutrice » (Gyssels 152), qui essaie de la provoquer, sans pour autant se compromettre. En gardant le silence malgré tout, Télumée gagne « la joute verbale » en faisant comme Reine lui a appris. Elle réplique, feignant l'ignorance, pour satisfaire la patronne et en même temps garde sa dignité (Gyssels 153). La ruse intellectuelle l'aide une troisième fois, lorsque Monsieur Desaragne entre dans son logement pour la violer. De nouveau, Télumée feint la soumission en lui permettant de mettre ses mains sous sa jupe, au lieu de l'opposer physiquement. Consciente que ses forces ne suffiraient pas, à elles seules, à empêcher le viol, cette décision s'avère stratégique puisque au moment propice, elle utilisera contre lui l'arme de la parole en menaçant de le castrer. Convaincu par la sincérité de la menace, il lâche sa victime. Elle continue son attaque verbale et 'enfonce le dernier clou' en lui citant un proverbe « qui traduit la vision ségrégationniste que lui, le Blanc, a établi aux Antilles : les canards et les poules se ressemblent, mais les deux espèces ne vont pas ensemble sur l'eau » (Gyssels 154). Télumée gagne ainsi décisivement la victoire et « déjou[e] subtilement le discours autoritaire, asservissant et humiliant, du Blanc » (Gyssels 155).

Etant donné que les bases de désolidarisation sont clairement établies, nous pouvons maintenant passer, avec une meilleure compréhension, à la manifestation de la solidarité féminine dans l'œuvre. Tout comme dans le cas d'Emma et Mattie dans *Le livre d'Emma*, le jeune protagoniste Télumée apprend de sa grand-mère, surnommée 'Reine Sans Nom', le savoir nécessaire à sa réussite. A l'exemple de Mattie, lorsque la

mère de Télumée l'abandonne pour faire sa vie avec un nouvel homme sans les contraintes d'une enfant née d'une autre couche, c'est la grand-mère qui récupère sa petite-fille et l'élève auprès d'elle. Cette tendance est en fait un trope de la littérature africaine et antillaise féminine. Lorsque la mère d'une enfant ne s'acquitte pas de ses responsabilités envers cette dernière (car le plus souvent il s'agit de l'abandon d'une fille), c'est sa mère qui s'en occupe. Comme le souligne Mortimer, Reine Sans Nom (ou Toussine) utilise des stratégies analogues à celles de Mattie pour transmettre le savoir : « Toussine uses Guadeloupean oral tradition to transmit moral values, articulate complex truths, and introduce her granddaughter...to mythic space » (130). Tout comme Mattie répétait à Emma les leçons (contes, histoires, légendes) le soir en la coiffant, Toussine fait de même : «...si grand que soit le mal, l'homme doit se faire encore plus grand, dût-il s'ajuster des échasses » (Schwarz-Bart 79), dit-elle à Télumée. Ce sont ces valeurs partagées qui permettent à Télumée de se protéger contre le pouvoir illégitime et oppressif des Blancs lorsqu'elle quitte la sécurité du foyer maternel. Equipée par les histoires de ses aïeules, Minerve, Toussine (Reine Sans Nom), et Victoire, Télumée arrive à se créer une identité et une vie qui lui sont propres. Car pour Schwarz-Bart, et sans doute pour Agnant aussi, «genealogy [is] an affirmation of self, a revolt against slavery's attempt to cast each captured African into anonymity. » [« la généalogie est une affirmation de soi, une révolte contre la tentative du passé esclavagiste d'effacer l'histoire collective des Africains et de les jeter dans l'anonymat » ] (Mortimer 100, notre traduction). Donc les histoires que partagent ces femmes ne sont pas que de simples contes pour s'amuser, mais un moyen par lequel transmettre la mémoire, et un

rare savoir-vivre essentiel à la survie féminine. Dans *Emma*, le legs est uniquement ce savoir, mais chez Télumée sa grand-mère lui lègue aussi sa case, «symbole de résistance à l’oppression et le fatalisme » (Mortimer 107). Cette case, dans laquelle elle a grandi avec l’amour et les attentions de sa grand-mère, est un rappel constant de la solidarité féminine qui donne la vie. Elle transporte avec elle, symboliquement sur le dos la case de sa grand-mère tout comme elle porte en son cœur les leçons de vie qu’elle lui a apprises.

### **3.4 La ruse comme tactique oppositionnelle dans *La Petite fille du réverbère* de Calixthe Beyala**

Comme chez Emma et Télumée, la mère du jeune protagoniste part refaire sa vie sans sa fille, qui est élevée auprès de sa grand-mère. Dans la littérature afro-antillaise, la figure de la grand-mère est plus ou moins sacrée. Emblème de l’amour maternel (parfait), de la stabilité, de la tendresse, du sacrifice, elle occupe la fonction de protectrice de la culture et de l’histoire de sa communauté. Elle est toujours serviable à sa famille et à sa communauté, et malgré son âge avancé prête à élever des enfants délaissés. L’une des rares exceptions à cette règle se trouve se trouve chez Maryse Condé, dans son œuvre *Désirada* (1998), et a été le sujet d’une étude intitulée *Le rire de la grand-mère : Insolence et sérénité dans Désirada de Maryse Condé* de Lydie Moudileno. Dans son article, Moudileno souligne la subversion de cette grand-mère condéienne qui « refuse de jouer le rôle que l’on attend d’elle » (1151), et celle de Condé dont l’écriture s’engage « dans la déconstruction d’un espace, d’une figure » (1152), et qui ose « présenter ce pilier de la culture antillaise... sous un jour moralement et physiquement haïssable, sous les traits d’une sorcière » (1155). Dans *La Petite fille du réverbère* de Calixthe Beyala,

par contre, la grand-mère occupe plus ou moins sa fonction tropique. Lorsque sa fille accouche d'un bébé non planifié, c'est elle qui l'élève comme sa propre fille.

En l'occurrence, nous ne pouvons pas parler d'un abandon au sens propre car avant la naissance du bébé, la grand-mère a réclamé l'enfant de sa fille: « Grand-mère cracha sur le feu et pointa son doigt sur son nombril : – Je suis son père, je suis sa mère ! Cet enfant a été conçu pour satisfaire mon désir de reconstruire mon Royaume » (33). Après la naissance de Beyala B'Assanga, surnommée Tapoussière par les gens de sa communauté, elle congédie sa fille. Lorsque Tapoussière atteint l'âge d'aller à l'école, les leçons de sa grand-mère affluent : « A six ans, alors que j'allais pour la première fois à l'école, Grand-mère me transmit le secret d'une existence heureuse : « Dans la vie, aime de préférence ceux qui t'aiment...Oublie les autres ! » » (40). Les histoires de sa grand-mère la mettaient à l'abri des méchancetés de ses camarades de classe : « ...mes petits camarades [m'insultaient] si profondément que j'avais l'impression que c'étaient des pierres qu'ils brisaient sur ma tête. Ce n'était pas grave car... Grand-mère me racontait des histoires, des légendes...si vivantes qu'elles vibraient dans mes veines et s'emmêlaient dans mes pensées » (41). Enfin, le lecteur remarque que cette grand-mère n'épargne aucun effort, aucune tendresse, aucun sacrifice pour la réussite de sa petite-fille. Selon le personnage principal, Beyala B'Assanga :

Grand-mère m'aimait parce que j'étais son espoir, celui de reconstruire un jour le royaume des Issogos. Et si vous l'aviez écoutée lorsqu'elle disait : « Quand j'en aurai fini avec ton éducation, tu verras de quoi tu es capable. Rien ne saura te résister, ni humain, ni plante, ni animal ! ». Le glorieux dans sa voix vous aurait fait si peur que, comme moi, vos membres se seraient crispés. (43)

Comme on l'a vu chez Emma et Télumée, sa grand-mère lui transmet son savoir par la voie de contes, légendes, et histoires. La différence ici est l'intérêt personnel de la grand-mère dans le legs de son savoir ; la narratrice homodiégétique signale au narrataire que sa grand-mère s'attend à ce qu'elle fasse ce qu'elle n'a pas pu accomplir c'est-à-dire réhabiliter son royaume.

Dans le village la population craint surtout le pouvoir magique de la sorcellerie, dont certaines femmes sont accusées de disposer. Toutefois, cette crainte donne à la femme qui sait ruser, comme Grand-mère, beaucoup de pouvoir. La grand-mère apprend à sa petite-fille à déjouer les croyances populaires à ses propres fins. Une scène ironique, et pleine de tension narrative, démontre la souplesse de Grand-mère. Accusée publiquement d'avoir « volé le sexe » d'un débiteur, Monsieur Ayissi, c'est-à-dire d'avoir provoqué sa stérilité pour ne pas avoir repayé l'argent redevable, la vieille femme se retrouve dans une sorte de procès public. Etant donné que l'accusation de sorcellerie contre une femme peut entraîner de graves conséquences si les gens prennent la loi entre leurs mains, Grand-mère essaie de renvoyer à la maison sa petite-fille qui refuse de la quitter. Ceci rappelle l'histoire biblique de Ruth qui refusa de quitter Naomi, sa belle-mère âgée, malgré les difficultés qu'elles rencontreraient. Grand-mère doit choisir soigneusement sa défense. Sa stratégie est de jouer jusqu'au bout le rôle dont elle est accusée, afin d'apeurer les spectateurs au point de les immobiliser:

– Je ne mens pas ! cria-t-il. Elle m'a dit : « Tu verras ce qui t'arrivera si tu ne me donnes pas mon argent. »

Grand-mère, qui en avait assez de tout ça, le doigta, sauvage :

– Crois ce que tu veux, escargot ! Rends-moi mon argent et tu retrouveras ta virilité !

Elle pivota sur ses talons et un doute m’assaillit : Et si elle était réellement coupable ? Elle s’avança et la foule s’écarta devant elle comme la mer Rouge devant Moïse. Mes compatriotes étaient si respectueux qu’ils ne dirent rien, même pas entre eux. (76)

Même le chef du village, auprès de qui Monsieur Ayissi se plaint, n’ose pas s’immiscer dans l’affaire. Plus tard, en réfléchissant à cette histoire, la narratrice commente « l’absurde naïveté » de ses compatriotes (76), assez dupes pour croire aux pouvoirs magiques de sa grand-mère. Mais cette aventure n’est pas la fin de la ruse de Grand-mère. Et, dans l’histoire précédente, tout comme dans la suivante, une certaine ambiguïté demeure quant aux pouvoirs surnaturels de Grand-mère. D’un côté la narratrice traite ses concitoyens de dupe, de l’autre elle se demande elle-même si les pouvoirs attribués à Grand-mère sont légitimes. Cette fois-ci, nous rencontrons « les *associées dans le malheur* », un groupe de femmes désespérées dont les maris ne s’intéressent plus à elles sur le plan sexuel, qui reçoivent l’aide de Grand-mère contre leurs économies. Tapoussière raconte comment elle les trouva chez elle : « assises, vissées sur leurs bancs par l’espoir de confisquer le sexe de leurs époux. Elles attendaient sous la véranda leur tour de « visite » » (136). L’épisode prend un ton comique lorsqu’elle décrit la manière dont Grand-mère reçoit ces femmes : « Elle s’enquérât tel un médecin qui demanderait à son patient comment il a dormi, pas trop de douleurs ? *Je prenais note de ses comportements, plus tard ils me serviraient.* Toutes avaient trouvé des améliorations à leur situation d’épouses délaissées... » (137, je souligne). Plus tard, lorsque « les *associées dans le malheur* » se rendent compte que les prescriptions de Grand-mère ne sont pas la panacée qu’elles espéraient, elles reviennent afin de redemander leur argent.



Mais Grand-mère ne leur prête aucune attention, et c'est Tapoussière qui les renvoie par une menace : « – Portez donc plainte et vos maris sauront tout ! » (183). Aux femmes de lui répondre : « Telle Grand-mère, telle petite-fille ! » (183), et de lui lancer des insultes en partant. Après le départ de ces femmes malheureuses, seule en tête-à-tête avec Tapoussière, Grand-mère admet que les remèdes prescrits sont inefficaces, et elle dévoile ensuite le vrai secret de garder un homme. La signification de ces deux histoires est double. Premièrement, la solidarité entre la grand-mère et la petite-fille est clairement établie. Ensuite, il est évident que Grand-mère apprend à Tapoussière une stratégie de survie, la ruse, qu'elle utilisera plus tard. Cette stratégie est subversive, oppositionnelle, car elle détourne contre la société patriarcale l'accusation de sorcellerie – une première fois pour recevoir son dû de la part d'un homme corrompu qui ne veut pas lui rendre son argent, et une deuxième fois pour gagner sa vie (même aux dépens de femmes malheureuses). Le fait qu'elle utilise la ruse contre d'autres femmes est ironique, car elle se solidarise avec sa petite-fille en s'aliénant elle-même et en opprimant d'autres femmes. Mais ses actions vont de pair avec un conte qu'elle a raconté à Tapoussière, selon lequel « – Les amitiés féminines sont dangereuses... » (146).

Une troisième manifestation de la solidarité féminine est l'encouragement de Grand-mère concernant l'éducation de Tapoussière, qui lui apportera plusieurs bénéfices. Dans un chapitre ultérieur, nous allons considérer de plus près la question de l'éducation comme outil de la libération féminine. Pour le moment, nous allons nous concentrer sur l'encouragement de Grand-mère comme expression de solidarité féminine, l'estime de soi que la narratrice y trouve, et l'amélioration du statut social de la jeune fille grâce à sa

réussite scolaire. Lorsque Tapoussière doute d'elle-même, Grand-mère lui dit : « – Dès ta naissance, j'ai vu les possibilités qui existent en toi. C'est pour ça que je t'ai gardée auprès de moi et que je veux t'apprendre tout ce que je sais... » (175). En l'occurrence, il s'agit plus spécifiquement de l'éducation informelle du personnage, à laquelle la grand-mère accorde beaucoup d'importance, mais cette parole de confiance va de même pour son éducation formelle. Comme nous l'avons déjà constaté, l'éducation informelle ou sociale que lui inculque sa grand-mère lui permet de survivre à l'école, un environnement hostile. Et dès son plus jeune âge Grand-mère s'occupait déjà de l'amour propre de soi de sa petite-fille, lui disant, par exemple, qu'elle était une princesse, pour qu'elle voie son propre potentiel. La jeune fille, qui raconte sa quête d'identité et le rejet qu'elle rencontre à chaque tournant se verra affirmée par quelqu'un d'autre que sa grand-mère lorsqu'elle sera choisi à l'école pour un honneur : « – J'ai été sélectionnée parmi les meilleurs élèves, Grand-mère ! Je vais travailler pour faire honneur au pays, entrer en sixième et remporter mon certificat d'études primaires ! » (48-9). Elle connaît ce rare moment d'exaltation grâce aux principes de sa grand-mère qu'elle a su appliquer. Mais le bénéfice le plus notoire de sa scolarité, soit l'amélioration de son statut social, découle d'une réussite rare dans sa communauté, celui d'avoir reçu son certificat d'études primaires. Subitement, cette jeune fille dont personne ne voulait se retrouve la fierté de tous :

Un groupe de mômes aux ventres ballonnés, aux yeux comme des singes guetteurs traversa le pont en piaillant. « T'es à la radio ! » me hurlèrent-ils, sans explication inutile.... « T'es à la radio ! » répétèrent-ils.... Et sans que j'eusse demandé quelque chose, déjà des femmes du quartier poussaient des youyous et crépitaient des mains : « Tapoussière a son certificat ! On vient de l'annoncer à la radio ! » Des vieillards suivaient, édentées, épuisant ce qu'il leur restait de forces à me féliciter :

« Kassalafam vient de donner un génie au monde ! » Les hommes arrivaient aussi. On me touchait : « Ca alors ! » On me caressait : « Bravo, Tapoussière ! » On me soulevait de terre : « Chapeau, Tapoussière ! » (197)

La signification de la réjouissance collective qui entoure Tapoussière se traduit par deux choses : les *youyous* des femmes, expressions de joie culturelle qui marquent les occasions et les moments importants, et surtout par la question que lui pose son maître d'école : « Quel est notre état d'âme quand on change de condition ? » (198). Mais ceci n'explique que partiellement ce que veut dire la réussite scolaire de Tapoussière. Pour accompagner ce nouveau statut social, elle est dotée par Monsieur Diderot d'un nouveau nom plus approprié à sa nouvelle condition : « – Désormais on t'appellera la-petite-fille-du-réverbère ! Tous me regardèrent comme on regarde une poésie » (198). Ce nouveau nom fait allusion au lampadaire sous lequel elle faisait ses devoirs le soir, la représentation symbolique des difficultés lui ayant permis de parvenir au succès. Dans la culture africaine, le nom a beaucoup d'importance donc il n'est pas anodin que la communauté adopte un nouveau nom. Toutefois, le changement le plus remarquable du point de vue de la narratrice est la revendication de paternité qui suivra sa réussite. La petite fille dont la vie était une quête identitaire, à savoir la recherche de son père, a soudain l'embarras du choix lorsque plusieurs hommes se présentent pour la réclamer. Le premier est Monsieur Onana Victoria-de-Logbaba. Ensuite se succèdent Jean-Paul, Etéme-Etienne-Marcel, Gilbert de Kombibi, Ananga Bilié, Monsieur Gazolo, et d'autres dont elle ne se souvient plus du nom (206). Comme sa grand-mère le lui a appris, elle saisit l'occasion qui s'offre : «... j'eus droit à des robes achetées dans des friperies, à des chaussures qui me serraient les pieds jusqu'à me sortir des larmes, à des bonbons qui me

pourrissaient la bouche et à de vraies poupées en plastique, mais je ne rêvais plus » (207). Les cinq derniers mots de cette phrase « *mais je ne rêvais plus* » montrent la désillusion de la jeune fille qui ne rêve plus d'avoir un père comme les autres enfants, mais qui accepte avec les yeux grand ouverts la nature de ces cadeaux, c'est-à-dire « des garanties qu'ils prenaient sur leur avenir » (207). Car chacun d'eux rêve du jour où il pourra dire l'avoir aidée et pourra réclamer d'elle de l'aide financière en tant que père. Donc, avec la sagacité de son aïeule, la petite fille du réverbère se hisse, du moins au niveau matériel, au rang de fille légitime et déjoue le destin réservé aux filles de sa condition dans sa communauté patriarcale. Ce n'est que pour les sacrifices et l'encouragement maternels que la jeune fille puisse réaliser son exploit (obtenir son certificat d'études primaires). La solidarité entre elle et sa grand-mère est donc la condition de sa réussite économique, auprès de ses nouveaux « pères » aussi bien que celle qui suivra dans sa vie professionnelle, et de son ascension sociale.

### **3.5 Conclusion**

L'étude précédente a clairement établi la présence de solidarités féminines dans les œuvres mentionnées et leurs bénéfiques. Mais la solidarité féminine se manifeste aussi de manière évidente par les stratégies de la narration. En effet, la narratrice primaire qui donne souvent la voix narrative à une narratrice secondaire ou tertiaire, et ainsi de suite, pour qu'elles puissent raconter leur propre histoire, elles-mêmes, leur donne par là accès à une voix qui demeurerait autrement muselée. Ainsi s'agit-il ici encore d'une autre tactique oppositionnelle. La narratrice principale, Flore, par exemple, passe la parole à Emma, narratrice principale, qui lorsqu'elle raconte les événements de sa vie, devient la

narratrice homodiégétique secondaire. Mais Emma devient narrataire secondaire lorsqu'elle cède la parole à son aïeule Mattie qui, à ces moments, prend le rôle de narratrice tertiaire. Et même Mattie passe le bâton à d'autres aïeules encore, en relatant leurs histoires, ce qui crée l'effet d'un emboîtement de voix narratives dans la narration. Donc dans ce système complexe d'emboîtement de voix narratives, la polyphonie implique le partage de la voix narrative, forme de prise de pouvoir, qui est encore une preuve de leur solidarité. La solidarité féminine est un mode d'opposition récurrent dans les romans africain et antillais, mais on le retrouve également chez des romancières occidentales. Par exemple, Anne Hébert, écrivaine québécoise, l'utilise dans son œuvre comme « réponse à la domination masculine ». Selon Isabelle Boisclair, « à de rares exceptions près, ces motifs sont présents dans toutes les œuvres du corpus, depuis *Le torrent* jusqu'à *Un habit de lumière* » (16). Cette stratégie est donc employée par différents groupes de femmes qui se retrouvent victimes du patriarcat, même si cela n'aboutit pas à une solidarité intergroupe à cause des divisions créées au sein du système pour les dresser les unes contre les autres. La dynamique coloniale entre femmes noires et blanches dans les romans de Schwarz-Bart et d'Agnant reflète une réalité que l'on retrouve même dans la société canadienne, où le racisme systématique commis contre les personnes de couleur est éclipsé par l'image officielle de « terre promise » pour ces dernières.<sup>10</sup> Ces romans (*Le livre d'Emma* d'Agnant et *Pluie et vent sur Têlumée Miracle*

---

<sup>10</sup> Par mon expérience personnelle, je peux témoigner du fait que dans les cours d'histoire canadienne les élèves n'apprenaient rien au sujet de l'histoire de l'esclavage au Canada, à part "the Underground Railroad" qui amenait les esclaves noirs à « la liberté » au Canada. Ils n'apprenaient pas le fait qu'on a participé aussi à la Traite des Noirs, et qu'au Québec, par exemple, les esclaves soupçonnés d'actes répréhensibles ont été pendus, tel le fameux cas d'Angélique dont parle l'historienne Afua Cooper. Ils

de Schwarz-Bart) qui problématisent la question de l'immigration renvoient à un problème bien réel qui s'est présenté dans la société canadienne. Les lois de l'immigration de 1955 jusqu'à la fin des années soixante ont perpétué l'exploitation systématique de la femme noire des Antilles comme « femme de maison » (Ship 20). Et c'est la faute de cette inégalité de pouvoir au sein de la société et de l'incapacité de le reconnaître de la part des Blanches que les femmes noires d'aujourd'hui ne se sentent toujours pas à l'aise dans le mouvement féministe en Occident. Nous pouvons repérer encore d'autres différences entre les deux groupes de femmes dans une brève comparaison des romans qu'elles écrivent.

Contrairement aux personnages d'Agnant, de Schwarz-Bart et de Beyala, qui lèguent surtout des leçons (des « biens » intangibles), les personnages d'Hébert, plus aisés quant à eux, lèguent, eux, des objets tangibles. Selon Boisclair : « On note à propos de ces derniers objets qu'ils sont liés à la parure et que, par là même, ils renvoient au maintien des femmes dans l'ordre patriarcal plutôt que de constituer des symboles d'affranchissement » (29). Tandis que les personnages féminins d'Hébert préparent leurs filles pour le mariage, car ces objets vestimentaires sont sensés donner aux jeunes filles plus de chance sur le marché matrimonial, les personnages féminins d'Agnant, de Schwarz-Bart et de Beyala donnent aux leurs les outils nécessaires à affronter les défis de la vie, autrement dit le sens de l'indépendance.

---

n'apprenaient rien non plus de la manière, tout à fait en accord avec les stratégies employées contre les Africains, dont on a exploité le labeur chinois en construisant les premiers chemins de fer au Canada. Ils n'apprenaient rien au sujet des actes de vol légalisés des terres des premières nations ni de leur traitement actuel. Et on leur parlait seulement de la perspective de l'historien, de l'internement des Japonais-Canadiens.

Sans aller jusqu'à contredire ce fait, il faut cependant reconnaître qu' « [e]ntre les femmes [blanches] sont échangés... à la fois des outils de conformation à la féminité normative et des outils pour s'en émanciper » (Boisclair 32). Quoique rare, ce paradoxe existe aussi chez les personnages femmes noirs. La grand-mère de Télumée l'encourage, par exemple, à rester avec son mari violent. Si les personnages femmes (noirs et blancs) s'unissaient, ne pourraient-elles pas, ensemble de manière plus satisfaisante, résister au système patriarcal qui les divise afin de mieux régner ? C'est peut-être la leçon ultime, mais encore autrement inexploitée dans la littérature africaine et antillaise, de la solidarité entre Anna Claude (une Française) et Tanga (une jeune Africaine) dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe Beyala. Car jusqu'à présent, dans la littérature africaine et antillaise on insiste surtout sur les solidarités intragroupe. Dans les romans du corpus, par exemple, la solidarité existe entre antillaises et aussi entre africaines (ici, le modèle familiale prime ; la grand-mère ou une aïeule sert de mentor à une femme plus jeune de sa famille), il n'est pas question de la solidarité d'autres femmes dans ces romans (blanche/étrangère), les solidarités intergroupes sur le modèle de Tanga et d'Anna Claude reste donc rarissime.

L'étude *Femmes rebelles* d'Odile Cazenave soutient mon constat. Dans la première partie de son œuvre, consacrée aux « femmes en marge » elle étudie la figure de l'épouse étrangère en Afrique, celle-ci étant nécessairement la Blanche et l'Antillaise. Cazenave conclut que dans la littérature africaine au féminin, les femmes étrangères sont mal intégrées à la communauté africaine et en raison de l'hostilité et de la marginalisation qu'elles connaissent, elles souffrent de plusieurs maux psychosomatiques (57-8). Leur

fonction dans la littérature africaine est pratique sur le plan narratif : « Le personnage de la femme « étrangère » (de race, ou d'un groupe ethnique ou culturel autre), occupe par sa nature une position privilégiée d'observateur à la fois extérieur et intérieur, à l'intersection de deux systèmes philosophiques et culturels » (*idem* 58), permettant aux auteures l'outil nécessaire à une remise en question de leur société. A l'aide du roman *Juletane* de Warner-Vieyra, Cazenave établit aussi « les difficultés d'être pour la femme antillaise en France ou en Afrique » (121), sans évoquer de solidarité féminine intergroupe qui l'aide à naviguer dans ces eaux turbulentes. Il est donc évident que les personnages femmes n'ont pas encore assez évolué dans leur contexte individuel au point de pouvoir mettre de côté leurs besoins spécifiques pour embrasser une lutte commune avec leurs consoeurs (dans un sens global). Un effort commun de femmes contre le système patriarcal est pourtant nécessaire pour l'abolir, selon Gerda Lerner, auteure de *The Creation of Patriarchy*, car ce système ne peut survivre sans la participation féminine (217). Elle cite, entre autres, « the dividing of women, one from the other » (*idem* 217), comme étant l'une des manières d'assurer la complicité féminine nécessaire à perpétuer le système patriarcal. Pour ce faire, le système patriarcal a inculqué aux femmes un sentiment de responsabilité avant tout à la structure familiale (Lerner 218), et l'idée qu'elles n'ont pas leur propre histoire (*idem* 219). L'histoire est pourtant très importante, car elle permet aux êtres humains de définir leur potentiel et d'explorer les limites de leurs possibilités (*idem* 221). Sans histoire collective donc la femme ne peut se voir en tant que membre d'un groupe élargi qui s'appelle « femme », et sans conception



collective il ne peut y avoir de lutte collective nécessaire à abolir le système patriarcal qui les subjugue.

Que peut la fiction pour participer au réel ? Si on voyait dans les œuvres romanesques une plus grande solidarité entre les femmes de toutes « races », de toutes souches socio-économiques, cela pourrait provoquer chez les lecteurs une réflexion sur la nécessité de la solidarité féminine comme réponse aux systèmes patriarcaux . Car jusqu'à présent, les organismes féministes en Occident, en prenant l'expérience de la femme blanche comme représentative de l'expérience féminine, reproduisent la discrimination contre les femmes de couleur qui a marginalisé la Femme de l'Histoire. Dans son chapitre « White Women Listen ! ...Boundaries of Solidarity », Hazel Carby remarque qu'aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne les femmes noires dénoncent l'occultation systématique de leurs expériences au sein du mouvement féministe dans ces pays. Carby cite Hooks sur ce point : “The force that allows white feminist authors to make no reference to racial identity in their books about « women » that are in actuality about white women is the same one that would compel any author writing exclusively on black women to refer explicitly to their racial identity. That force is racism....It is the dominant race that can make it seem that their experience is representative.” (71). En traitant du contexte canadien, spécifiquement au Québec, Judith Ship fait une remarque analogue à celle de Hooks :

Les tensions qui surgissent entre les femmes blanches francophones et les femmes immigrantes d'origine raciale et ethnique minoritaire... ont soulevé des interrogations plus larges quant au sens restrictif donné aux concepts «femmes» et «Québécoises», à la manifestation redoutée du racisme et au rôle et à la place des femmes issues de groupes minoritaires

aussi bien dans le mouvement des femmes que dans l'ensemble de la société québécoise. Les femmes immigrantes et de minorités visibles ont par ailleurs saisi l'occasion d'attirer l'attention sur les différences marquées de leurs expériences et de leur situation matérielle, par rapport à ce que vivent les Québécoises blanches de souche française, différences attribuables à un mode d'intégration dissemblable dans la société québécoise sur les plans économique, politique, social et culturel. Ainsi, contrairement aux prétentions d'une solidarité féminine universelle, les expériences des femmes sont complexes et variées... (7).

En dépit de la nécessité de la solidarité féminine à combattre le patriarcat, les femmes blanches ont historiquement eu de la difficulté à intégrer toutes ses sœurs à la lutte commune. Quoique difficile, parce qu'il nécessite un examen de soi inhabituel à ceux qui ont occupé longtemps une position de dominance, il faut qu'elles reconnaissent qu'en même temps d'être elles-mêmes victimes de la répression des hommes blancs qu'elles ont aussi participé à l'oppression d'hommes et de femmes de « races » différentes de la sienne. Elles occupent donc la position ambiguë d'être historiquement victimes et bourreaux. En cela elles se rapprochent des femmes noires dont l'identité est aussi composé d'éléments qui sont en conflit- le fait même d'être *femme* et d'être *noire* implique une appartenance à deux groupes de personnes opprimées et parfois on peut se sentir tiraillée entre les deux.<sup>11</sup>

Ce chapitre s'est étendu sur la solidarité féminine entre différents groupes de femmes noires dans la littérature afro-antillaise. Il a aussi montré qu'il existe aussi des instances d'antagonisme entre les femmes dans cette communauté pan-nationale. L'importance de ces contre-exemples est de présenter une vision plus nuancée, et donc plus réaliste, des relations féminines dans ces contextes sociopolitiques. L'univers

représenté est donc dans ce sens productif car il souligne et promeut la condition nécessaire à l'émancipation féminine sans pour autant peindre une image glorifiée, et donc peu fiable, de l'état actuel de la condition féminine. Il laisse la place à l'amélioration nécessaire à faire pour rassembler toutes les femmes sous la même bannière. Car, comme nous le rappelle le personnage de Marie-Célie Agnant, face à l'homme « Les femmes... blondes ou noires, logent à la même enseigne » (100).

---

<sup>11</sup> Voir Susan Ship, *Au delà de la solidarité féminine*, sur cette question.

## Chapitre 4

### L'éducation formelle comme stratégie oppositionnelle

#### 4.1 Introduction

« If you want to hide something from a nigger, put it in a book. » Ce dicton notoire dans certains milieux nord-américains, a ses racines à l'époque de la Traite des Noirs. Pendant cette période, les « maîtres » gardaient systématiquement les « esclaves » dans l'ignorance. Il fut ainsi interdit aux Noirs de pratiquer leurs langues africaines maternelles, et l'éducation formelle dans la langue du « maître » leur fut aussi déniée. Il est également connu que les esclaves qui enfreignaient la loi et apprenaient à lire vivaient menacés de châtement physique, de vente, ou de mort (Warren 510).<sup>12</sup> Dans son livre, *The Classic Slave Narratives*, Dr. Henry Louis Gates, Jr., historien et spécialiste du *slave narrative* (biographie de l'esclave), parle de l'importance de l'éducation pour le Noir esclavagé. On comprend que l'alphabétisme a joué un rôle primordial dans la libération du Noir :

In the long history of human bondage, it was only the black slaves in the United States who once secure and free in the North, and with the generous encouragement and assistance of northern abolitionists, initiated a *genre* of literature that at once testified against their captors and bore witness to the urge of every black slave to be free and literate. Hundreds of ex-slaves felt compelled to tell their tales on the anti-slavery lecture circuit in the North and in the written form of the autobiographical narrative. (1)

Ces narrations de la part d'ex-esclaves étaient utilisées stratégiquement dans le combat contre l'institution de l'esclavage aux Etats-Unis. Ils exposaient, pour la première fois, la

vie de l'esclave de sa propre bouche et a touché les cœurs et persuadé les esprits des gens du Nord à les aider à mettre fin à l'institution cruelle. D'abord en cessant leurs activités qui prolongeaient leur servitude, notamment, en les attrapant lors d'escapades pour les ramener à leur « maîtres » ; cette activité, *slave catching*, était un emploi lucratif pour certains. S'il existait encore un doute sur le rôle entre l'éducation et la liberté du Noir, Gates continue : « As several scholars have shown, there is an inextricable link in the Afro-American tradition between literacy and freedom. And this linkage originates in the slave narratives. [...] the slave who learned to read and write was the first to run away » (1). C'est sans doute pour cette raison que la forte majorité des propriétaires d'esclaves gardaient systématiquement les Noirs esclavagés en ignorance.

Aux Etats-Unis, bien avant l'apogée des rebellions vers 1835, trois groupes de Blancs favorisaient une certaine éducation des Noirs esclavagés : premièrement, les rares « maîtres » qui voulaient augmenter l'efficacité économique de leurs esclaves en dépit du risque d'évasion; deuxièmement, ceux qui, par sympathie, voulaient aider les opprimés et, dernièrement, les missionnaires zélés qui croyaient que le message d'amour divin était venu à tous et qui leur apprirent l'anglais afin de partager les principes de la foi chrétienne (Woodson 2). Mais après la période de la révolution industrielle l'opinion publique changea et les propriétaires considérèrent qu'il était plus rentable de faire travailler à mort un esclave durant sept ans et d'en acheter un autre à sa place que de le

---

<sup>12</sup>Les études historiques *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom* de Heather Andrea Williams et *The Education of Blacks in the South, 1860-1935* de James D. Anderson donnent un panorama des expériences collectives de l'éducation des Afro-américains dans le sud des États-Unis.

scolariser pour augmenter son efficacité. Qui plus est, pendant une période de plus d'un siècle, la loi empêchait l'instruction formelle d'un esclave noir (Woodson 7-8).

En France, l'Édit du roi, donné à Paris au mois d'octobre 1716, sous-entend une attitude similaire. Par permission spéciale, on pouvait amener les esclaves dans les colonies en France pour « les confirmer dans les Instructions et dans les Exercices de notre Religion, et pour leur faire apprendre en même tems quelque Art et Métier dont les colonies recevaient beaucoup d'utilité par le retour de ces Esclaves » (Woodson 340). Cela dit les esclaves n'apprirent que ce qui servait les colonies. Leur « éducation » fut donc plutôt une formation pour faire d'eux de meilleurs esclaves, et le roi prit la peine d'insister que ces personnes « ne prétendent être libres en arrivant en France... » (Woodson 340).

S'il était dangereux pour un esclave de savoir lire et écrire dans la langue du « maître » ce l'était aussi, quoique d'une manière différente, pour les personnages femmes que nous allons étudier de rester dans l'ignorance. Depuis le roman canonique *La Rue Cases-Nègres*, de Joseph Zobel (1950), on voit la thématique de l'éducation comme moyen d'émancipation chez les écrivains afro-antillais. Dans ce roman, on voit la trajectoire de José Hassan, un petit garçon qui grandit auprès de sa grand-mère dans l'époque coloniale, et l'importance d'une éducation dans sa vie. En tant qu'enfant, ses années d'écolier lui ont sauvé des travaux dégradants que faisaient les autres enfants de sa communauté, et lui ont ouvert d'autres horizons. Comme les autres romans au corpus, *La Rue Cases-Nègres* met en scène le drame d'être noir et donc systématiquement exploité sous le régime colonial français et le rôle important qu'a joué l'éducation

formelle dans l'émancipation de certains personnages. Nous verrons dans ce chapitre que, pareillement aux peuples mis en esclavage ayant résisté à leur condition, surtout lorsque instruits, l'éducation a été pour les femmes une arme commune contre ceux qui voulaient les opprimer. La question de l'école et de l'éducation est omniprésente dans la littérature francophone depuis *La Rue Cases-Nègres* en passant par *Une vie de boy* (Ferdinand Oyono 1956), et *Le Baobab fou* (Ken Bugul 1984), jusqu'à *L'amour la fantasia* et *Femmes d'Alger dans leur appartement* (Assia Djebar 1985 & 1980). Elle est particulièrement pertinente chez les femmes puisque l'école est le lieu de la loi patriarcale par rapport à l'espace domestique typiquement féminin. Cette question continue à réapparaître dans les textes nouveaux comme ceux au corpus de ce chapitre. Contrairement aux œuvres mentionnées ci-dessus qui font désormais partie du canon littéraire francophone, et qui ont donc été abondamment étudiées, celles de l'étude présente sont beaucoup moins connues, d'où leur intérêt. Car l'objectif de cette thèse est d'ajouter une nouvelle contribution au domaine, et donc il faut aller au-delà de ce qui a déjà été dit et des œuvres déjà abondamment commentés.

Même si le contexte historique des textes en question se situe bien après l'époque esclavagiste, nous remarquons une attitude similaire envers l'éducation des Noirs. Chez Emma, protagoniste du *Livre d'Emma*, l'attitude envers la scolarisation des Noirs est presque la copie conforme de celle des esclavagistes, bien que sa scolarisation universitaire ait lieu en France vers la fin du 20<sup>e</sup> siècle. L'obstacle à son avancement scolaire surgit d'un comité de thèse qui refuse sa contribution au savoir dans son domaine— l'Histoire. Ce refus, en plus des témoignages d'autres étudiants Antillais et

Africains dont on fait allusion dans le roman, fait preuve du racisme du système universitaire à l'égard du Noir. Alors qu'en principe l'université devrait être un espace qui prône et permet la pensée libre, le dialogue, le débat et l'accès à la voix des subalternes, elle participe au contraire au processus de création et de maintien du canon qui exclut ces derniers. Cela montre donc dans un premier temps à quel point le pouvoir de la version officielle de l'Histoire est imposant et insidieux.

Ce pouvoir est pourtant contesté par l'écriture féminine des Antillaises et des Africaines, comme nous le verrons dans ce chapitre. Nous y traiterons spécifiquement ainsi du discours féminin en tant que double opposition, dans la mesure où il brise: a) la représentation euro-centrée prise en charge par l'Occident, et dans laquelle la perspective des dominés (colonisés, esclaves) n'a pas sa place, et b) l'histoire patriarcale où même lorsque les « Noirs » (Antillais, Africains) prennent la parole, la subjectivité féminine reste ignorée.

Nous verrons que le même esprit envers l'éducation du Noir se retrouve à la fois dans *Emma* de Marie-Célie Agnant et dans *La petite fille du réverbère* de Beyala. Ce récit, situé au Cameroun dans les années soixante, porte une attention particulière aux années d'écolière du personnage principal. Dans la salle de classe coloniale où étudie Tapoussière, la protagoniste, l'enseignant blanc (aussi appelé le « maître d'école ») choisit au hasard les quelques étudiants qu'il estime à la hauteur de ses efforts. Ce groupe élite sera le seul à pouvoir passer son examen et éventuellement obtenir un certificat d'études primaires qui lui permettra de continuer ses études à un niveau plus avancé. D'après le roman, à l'époque dans le système d'éducation colonial établi par les Français



au Sénégal (et l'on présume dans l'ensemble de leurs colonies en Afrique et aux Antilles), seul le maître d'école avait le droit d'inscrire un élève sur la liste des étudiants à passer des examens qui donnaient alors accès à un niveau d'éducation supérieure, et par conséquent à une ascension socioéconomique corollaire. Ainsi, le maître d'école limitait les horizons possibles aux enfants les obligeant à prendre une voie qui les maintenaient dans un état d'ignorance, de pauvreté et de dépendance par rapport au pouvoir colonial.

Salie, du *Ventre de l'Atlantique*, une jeune femme vivant en exil en France, nous raconte l'histoire de son enfance sénégalaise dans les années 70 ou 80. Elle se souvient notamment de ses années à l'école primaire : L'instituteur, M. Ndétare, la chasse plusieurs fois parce qu'elle n'est pas inscrite officiellement ; sa grand-mère, une paysanne sénégalaise illettrée, ne voit pas encore l'utilité de la scolariser. Mais la petite fille insiste à venir en classe chaque jour, poussant le maître, lui-même, à l'inclure de manière non officielle sur sa liste d'étudiants. On voit que dans les années 70 et 80 l'éducation nationale au Sénégal était toujours payante, ce qui montre peut-être des vestiges de l'attitude coloniale qui, comme on l'a constaté, était de nature élitiste plutôt qu'universelle.

Pour ces personnages féminins, en dépit des défis auxquels elles font face, comptent l'éducation pour construire un moyen de sortir de la misère, et d'un pays natal à opportunités limitées surtout pour les femmes. Bien qu'ayant des parcours et des obstacles spécifiques à leur situation, Salie, Emma, Tapoussière ont en commun de parvenir toutes trois à une liberté de mouvement et de pensée grâce à leur éducation.

#### 4.2 *Le livre d'Emma de Marie-Célie Agnant ou la remise en question de l'Histoire ?*

En 1985, l'historienne Deborah White a fait publier la première édition de son livre *Ar'n't I a Woman? : Female Slaves in the Plantation South* dont le titre fait allusion à la fameuse citation de Sojourner Truth qui, lors de sa tournée de discours aux Etats-Unis au 19<sup>e</sup> siècle, remettait en question les idées reçues de l'époque concernant la féminité. Comme Truth, White reprend la mythologie de l'expérience féminine de l'esclavage, mais elle le fait sous le regard rétrospectif et objectif d'une historienne (au lieu d'un témoignage personnel comme dans le cas de Truth) en montrant qu'on ne peut comprendre la femme noire en tant qu'être humain sans prendre en compte son genre, ni la comprendre en tant que femme sans considérer sa couleur, car le racisme et le sexisme agissent simultanément sur elle (White 6). Dans son livre, White explique que dans les années quatre-vingts les documents de femmes afro-américaines ont souvent été considérés comme suspects ou autrement non authentiques *en raison de leur source* : les femmes noires (4). Selon elle, les manuscrits qui se sont beaucoup appuyés sur eux ont été rejetés comme étant biaisés, tout comme les historiens, en particulier les femmes noires, qui les ont écrits :

To legitimize black women's history, black women historians, in particular, were put in the ironic and untenable position of having to be especially careful to corroborate black women's sources with those of whites and black men— the very source material that made black women invisible in the first place. (4)

Cette citation de White démontre que la parole d'une femme noire n'avait aucun poids dans la société occidentale qui ne reconnaissait que le canon, un outil socioculturel imbu de racisme et de sexisme construit et maintenu afin de soutenir sa prétention à la

supériorité, comme source de savoir. Dans *The Slave's Narrative* (1985) Henry Louis Gates, Jr. et Charles Davis commentent eux aussi la manière dont les historiens et les critiques littéraires ont longtemps traité le témoignage des Noirs. D'après eux, les premiers (les historiens) se sont montrés d'un esprit pernicieux à deux poids et deux mesures, trouvant les esclaves « biaisés » et les maîtres « objectifs », et les seconds (les critiques littéraires) sont coupables d'avoir occulté les méthodes de l'historien de vérifier la « parenté » d'un texte et les événements racontés par les témoins (xi-xii). Ainsi, comme l'affirme White au début des années 1980 une série d'éditeurs ont rejeté des manuscrits sur les femmes noires, y compris *Ar'n't I a Woman?* que nous venons de citer.

Marie-Célie Agnant, l'auteure du *Livre d'Emma*, a elle-même vécu une situation d'invisibilité semblable à l'expérience décrite par l'universitaire afro-américaine Deborah White. Dans un article autobiographique qui s'intitule *Ecrire pour tuer le vide du silence*, elle explique que : « le discours féministe m'interpelle. [Mais] je ne trouve pas ma place dans des milieux qui, trop souvent, reproduisent malgré eux les mêmes schémas de domination et d'exclusion, les mêmes méthodes de discrimination » (88). Donc, comme White, pour se faire accepter par le groupe, en l'occurrence de « féministes », les pouvoirs en place dans l'organisme lui a donné un cadre très restreint dans lequel elle pouvait exister, autrement dit ils ont demandé à Agnant de garder le silence sur un aspect de son identité. Comme White, Agnant trouvait ces exigences insupportables et en conséquence elle a pris la décision de quitter la lutte féministe organisée. Quant à sa carrière d'écrivaine, Agnant se retrouve dans une situation précaire, car le succès de son œuvre dépend en partie de l'attention critique et médiatique qui opèrent selon les critères

esthétiques occidentaux. Selon l'auteure, si elle est arrivée à écrire et se faire une carrière d'écrivaine c'est en grande part grâce à sa « faculté de renaître » (86). Agnant a en effet surmonté les expériences ineffables vécues sous le régime Duvalier en Haïti dans les années soixante, l'immigration au Canada à l'âge de 16 ans sans sa famille, et encore d'autres drames personnel et professionnel. Dans le roman, le personnage d'Emma —qui a beaucoup en commun avec l'auteure— évoque à son tour cette invisibilité de la femme noire face au système patriarcal en Occident (pp. 56, 62, 63). Ceci n'empêche pas que la thèse d'Emma et son insistance à partager ses connaissances avec autrui en tout temps, manifestent sa résistance à l'hégémonie occidentale sur l'Histoire. Tout d'abord, elle raconte sa version « corrective » de l'Histoire des Noirs au Nouveau Monde en critiquant ouvertement les abus de pouvoir contre cette « race », surtout ceux commis contre les femmes. Ensuite, l'institution académique n'accepte pas sa contribution au savoir car son point de vue est trop radical et le milieu universitaire se montre incapable de légitimer ces ajouts à la version biaisée qu'elle tient des faits.

#### **4.2.1 La version « corrective » de l'Histoire**

Dans les récits de vies féminines que raconte Emma, l'Histoire est doublement présentée sous le regard de l'Autre : d'abord parce que le point de vue est celui des victimes (les esclaves) et, ensuite, parce que c'est celui d'une femme (historiquement éloignée du processus de canonisation de l'histoire). Dans son article intitulé *Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies*, Andrew Smith affirme que: « attempts of the dominant culture to close and patrol its hegemonic account are threatened by the return of minority stories and histories and by strategies of appropriation and

revaluation » (Lazarus 252). Qu'Emma ait voulu intervenir dans ce récit de l'histoire pour combler les lacunes qu'elle percevait est la conséquence naturelle qui suit de l'effort systématique par le pouvoir en place de la faire taire. En effet, puisque le système ne laisse pas de place à l'«Autre » de prendre la parole sur sa propre histoire, ce refus l'encourage à employer des stratégies oppositionnelles pour se faire entendre. Comme le démontre Winfried Simerling, dans son article *Ethics as Re/Cognition in the Novels of Marie-Célie Agnant, Le Livre d'Emma* s'engage dans le travail culturel de faire reconnaître les histoires orales marginalisées (857). Mais l'impossibilité de modifier la version hégémonique de l'histoire par sa thèse doctorale (*idem* 854) entraîne Emma dans la déchéance mentale.

Emma est symboliquement muselée par le pouvoir établi, spécifiquement le système d'éducation, et son identité est de nouveau niée : en effet le rejet de la thèse de doctorat qui traite de l'histoire collective de son peuple signifie aussi le rejet de l'identité même de son auteure. Le lieu d'enfermement, c'est-à-dire l'hôpital psychiatrique dans lequel elle est internée, deviendra celui de ses revendications identitaires. Car Emma utilisera alors des métaphores et des comparaisons pour raconter l'Histoire de son point de vue (celui du « faible »).

Lors d'une consultation psychiatrique, Emma s'assoit « comme pour un discours » (25), et reprend quelques arguments de sa thèse : « Il fallait, je vous dis, de la bonne sueur de négresse pour féconder la canne, le coton, le tabac ; son ventre, pour porter les bras qui servaient à couper cette canne et récolter le coton ; son sexe pour noyer la rage et la violence de toutes les brutes, Nègres ou Blancs » (25). Dans cette description

métaphorique de l'Histoire, Emma fait du corps de la femme noire une source de vie (« féconder la canne ») — sur lequel elle n'a plus de pouvoir — exposant en même temps l'exploitation de ce corps et sa déshumanisation. Nous remarquons dans ce passage l'emploi métonymique du terme : « son *ventre* » pour signifier la capacité reproductive de la femme noire (ou son utérus) que l'on exploite, ainsi que des « *bras* » pour désigner les futurs ouvriers des champs qu'elle nourrit. Quand elle désigne les hommes par l'adjectif « brutes », elle animalise leur sexualité et ainsi les rabaisse.

Cette vision alternative de l'Histoire adopte le point de vue de la femme et est axée sur le vécu de celle-ci ; dans la version canonique de l'Histoire le plus souvent écrit par des hommes, avec des héros masculins, les femmes sont généralement présentées dans un rôle secondaire ou comme victimes, passives, des événements. Quoique ce passage dénonce clairement la violence faite à l'égard de la femme noire, il souligne en même temps qu'elle fut non seulement une victime mais aussi une garantie de la continuation du système qui avait besoin d'elle pour se perpétuer.

Dans *Le Livre d'Emma* certains personnages féminins refusent la maternité forcée, comme Kilima qui a tenté de noyer sa fille. Ces femmes assument un acte autonome qui leur donne peut-être une forme de pouvoir sur leurs corps et leur avenir : l'infanticide. L'acte de tuer son enfant, dans le cas précis, ne doit pas être interprété comme une capitulation au système aliénant mais plutôt comme une forme de violence qui découle d'un choix qui redonne à la femme le contrôle de son corps/avenir. Si, en tant qu'esclave, elle est soumise à l'autorité de son maître quant à sa grossesse, en tant que mère elle peut toutefois décider de la vie et de la mort de son enfant. En cela, *Le Livre*

*d'Emma* entretient un rapport intertextuel évident avec le célèbre *Beloved* de Toni Morrison. L'histoire a lieu à l'époque qui suit la guerre de Sécession en Ohio. Le personnage principal est une esclave noire, Sethe, qui fuit la cruauté de son propriétaire. Elle s'évade et accouche de son quatrième enfant sur un bateau. Sethe rejoint ses autres enfants, qu'elle a envoyés chez leur grand-mère, et vit vingt-huit jours de liberté. Lorsque le maître vient pour les ramener à la plantation, Sethe essaye de tuer tous ses enfants et de se tuer elle-même. Car, raisonne-t-elle, la mort est meilleure que les liens de l'esclavage.<sup>13</sup> Chez Sethe, le choix du marronnage et par la suite celui de la mort (infanticide, suicide) est un dédoublement de l'expression de son désir de liberté. Le contexte est différent chez Sethe (qui a le choix entre la mort et le retour à l'esclavage) et chez Emma (qui fait face à une société qu'elle juge raciste et dans laquelle elle ne trouve pas sa place). Mais aux yeux d'Emma, vivre dans une société raciste qui la marginalise équivaut à l'esclavage. Elle se voit devant le même choix que Sethe. Emma tue sa fille (à ses yeux elle l'euthanasie) pour empêcher qu'elle souffre du racisme comme elle. Son geste en est donc un de résistance radicale contre le pouvoir établi et sa mentalité dont Emma cherche à libérer sa fille en la tuant. Ce qui ressort également de cette intertextualité est l'effort de la part des auteures, tant dans le contexte anglophone que francophone, d'aller à l'encontre de la représentation typique de la femme passive, apportant une correction au statu quo.

---

<sup>13</sup> Voir des critiques comme: 1) James Berger ("Ghosts of Liberalism: Morrison's *Beloved* and the Moynihan Report". *PMLA*, Vol. 111, No. 3 (May, 1996), pp. 408-420) 2) Terry Paul Caesar ("Slavery and Motherhood in Toni Morrison's *Beloved*". *Revista de Letras*, Vol. 34, (1994), pp. 111-120) 3) Jean Wyatt ("Giving Body to the Word: The Maternal Symbolic in Toni Morrison's *Beloved*". *PMLA*, Vol. 108, No. 3 (May, 1993), pp. 474-488) 4) Rachel Lee ("Missing Peace in Toni Morrison's *Sula* and *Beloved*". *African*

La version corrective de l'Histoire d'Emma comporte la reconnaissance des méfaits historiques, surtout les plus violents que l'on a tendance à occulter, et la punition des coupables. Ni l'un ni l'autre ne plaît aux pouvoirs établis qui préfèrent laisser passer le temps, dans l'espoir que cette période historique disparaîtra de la mémoire collective, sans avouer les atrocités qu'ils ont commises ni faire un effort pour en réparer les séquelles. La résistance d'Emma ressort du fait de son insistance à y revenir, mettant son narrataire et le lecteur face à l'inconvenable vérité. Elle rapporte ainsi le violent récit de Cécile et Kilima, des esclaves qui refusaient leur corps au maître :

Les deux [hommes] se saisirent de Cécile, lui tranchèrent les mains et les pieds. Puis ils s'emparèrent de Kilima et lui coupèrent le bout du nez en lui disant : « Dorénavant, plus personne ne te regardera. » Il s'agissait là d'une mutilation qu'on réservait principalement aux femmes. (156)<sup>14</sup>

Emma souligne ainsi la violence faite à ce groupe ciblé, afin de valoriser et remémorer leur souffrance. Il s'agit bien d'un acte de résistance, puisqu'elle a appris, de son aïeule Mattie, que les occidentaux préfèrent nier, par leur silence obstiné, ce genre de vérité (154-5). Elle veut ainsi, de gré ou de force, leur faire avouer leur tort: « L'Espagne, clamait-elle, mérite de se retrouver au banc des accusés pour son refus de mettre fin à la Traite qu'elle pratiqua jusqu'à l'aube du vingtième siècle. Quelle honte, crachait-elle, quelle infamie! » (44). Emma n'est pourtant pas le premier personnage à le faire, comme nous allons le voir à la lumière de la figure du marron dans le roman afro-antillais.

---

*American Review*, Vol. 28, No. 4 (Winter, 1994), pp. 571-583) sur la notion d'infanticide dans *Beloved* de Toni Morrison.

<sup>14</sup> Selon *Theories of Race and Racism : A Reader* (Routledge, 2000) par Les Black et John Solomos, ce sont les femmes des « propriétaires » qui ont souvent défiguré les esclaves noires, par jalousie (387).



La figure du marron, représentation par excellence du Noir révolté dans le système patriarcal, se retrouve dans bon nombre de romans afro-antillais dont : *Un plat de proc aux bananes vertes* (André et Simone Schwarz-Bart 1966), *La mulâtresse Solitude* (André Schwarz-Bart 1972), *Ti Jean L'horizon* (Simone Schwarz-Bart 1979), *Pluie et Vent sur Télumée Miracle* (Simone Schwarz-Bart 1979), *Ségou* (Maryse Condé 1984), *L'Isolé Soleil* (Daniel Maximin 1985), *Moi, Tituba Sorcière* (Maryse Condé 1986), et *Texaco* (Patrick Chamoiseau 1992) comme nous le rappellent les études de Marie-Christine Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*, et de Richard Burton *Le Roman marron*. Les raisons individuelles de révolte varient de personnage en personnage, mais le désir de liberté et le mauvais traitement sont parmi les plus fortes. La majorité des romans mentionnés ci-dessus présentent l'image de la femme noire esclavagée en révolte contre les sévices dont on veut user envers elle, sinon explicitement par des personnages principaux (par exemple dans *La mulâtresse Solitude* et *Moi, Tituba Sorcière*) au moins par allusion (je pense à *Ségou* qui est fortement influencé par le personnage historique de Nanny<sup>15</sup>, la maronne et commandante militaire jamaïcaine ayant dirigé une communauté maronne dans les Montagnes bleues de la Jamaïque au 18<sup>e</sup> siècle). Nanny, le personnage femme historique autour de qui tourne une certaine mythologie, représente le mieux la figure de la femme noire révoltée contre le système esclavagiste. Elle a conduit une communauté d'esclaves fugitifs dans les montagnes, menant une bataille militaire contre les Britanniques pendant 40 ans, avant que les deux

---

<sup>15</sup> Nanny est la seule femme parmi les six héros nationaux de la Jamaïque. Pour en savoir plus consultez *Sovereignty, Legitimacy, and Power in West-African Societies* de Émile Adriaan et al. où un chapitre entier est dédié à cette femme extraordinaire.

partis aient conclu une entente pour la paix. Même alors, elle a utilisé la stratégie oppositionnelle en traitant avec les Britanniques pour obtenir la paix dont son peuple avait tant besoin. Si elle a signé un document et a accepté de payer un impôt foncier dans le cadre du traité, il n'existe aucune trace de l'acquittement de cette dette. Ainsi, elle a obtenu la paix désirée sans se soumettre aux demandes des Britanniques (Adriaan 202).

Même si les efforts du personnage d'Emma ne sont pas aussi révolutionnaires que ceux de personnes historiques telles que Nanny, car sa version de l'Histoire n'a pas le pouvoir de changer la version officielle, Emma arrive toutefois à valoriser la contribution de sa « race » au Nouveau Monde, ce qui est pour elle une tactique de survie. En racontant son histoire à Flore, Emma effectue la transmission des tactiques oppositionnelles apprises des femmes de sa lignée, ce qui empêche l'oubli. Qu'elle meure, par la suite, ne change rien à cela et en fait il est même nécessaire qu'elle meure après avoir transmis ces tactiques, à l'exemple des autres femmes avant elle, pour ne pas briser la chaîne symbolique.

#### **4.2.2 Le rejet de sa thèse**

La thèse d'Emma s'avère d'une telle subversion qu'elle est refusée par l'institution académique, qui veut maintenir sa version hégémonique de l'Histoire. Dès le début du roman, Emma remet leur interprétation en question. Parlant à l'interprète de l'institution psychiatrique, Flore, le personnage d'Emma déclare :

... Tu dois tout avoir appris dans ces livres qu'ils ont eux-mêmes écrits pour te conter ta propre histoire.

...

– J'en ai lu, moi aussi, de ces livres, où l'histoire est tronquée, lobotomisée, excisée, mâchée, triturée puis recrachée en un jet informe,

reprend-elle. [...] c'est pour cela qu'ils ont piétiné mon travail. Ainsi, eux seuls continueront à écrire pour nous, pour qu'on ne sache pas que déjà sur les bateaux ils nous volaient et notre corps et notre âme. Ça, Poupette, tu ne l'as pas lu dans leurs grands livres, hein ? (22-23).

Toutes ses accusations contre la manière officielle de raconter l'Histoire sont présentes dans ce passage. Elle accuse le pouvoir d'infantiliser les descendants d'esclaves en parlant à leur place, d'abuser de leur pouvoir en cachant la vérité, et de manipuler l'Histoire.

Pour souligner l'importance de ce dernier point – la manipulation de l'Histoire – on reprend de trois manières différentes la même idée : l'Histoire est « tronquée » ou coupée en morceaux comme on le ferait d'un objet physique, l'Histoire est ensuite personnifiée par le verbe « lobotomisée » qui sous entend le fait de lui enlever une partie essentielle de son être, et enfin « mâchée, triturée puis recrachée », ce qui fait de l'Histoire, au niveau métaphorique, une nourriture que l'on décompose. Selon Emma, ils ont « piétiné » son travail pour l'empêcher de menacer publiquement le statu quo en faisant ressortir la laideur de leurs actions passées. Nous comprenons par son commentaire, « *eux seuls continueront à écrire pour nous, pour qu'on ne sache pas...* », que l'Histoire sera soit racontée du point de vue du pouvoir en place ou sinon pas du tout.

L'institution académique a constaté la menace que posait Emma, et l'a prise au sérieux en l'écartant du processus de canonisation, mais elle n'est pas sa seule victime. Selon l'ancien amant d'Emma, Nicolas Zankoffi : « Il n'était pas rare de rencontrer de ces étudiants étrangers, Africains, ou Antillais pour la plupart, qui pestaient ainsi sans cesse contre le racisme et la discrimination qu'ils subissaient tout au long de leurs études » (44). Donc nous voyons certaines constantes dans la conduite de l'institution,

pour aliéner les Noirs de la voie de l'éducation, qui mène, comme on l'a vu chez d'autres personnages, à un certain pouvoir socio-économique. Cependant cette aliénation ne s'arrête pas là.

Même une fois qu'une femme noire est éduquée et fait partie du système du pouvoir, elle est toujours perçue et traitée comme étant « Autre ». Flore raconte :

Mais depuis que j'exerce cette profession, combien de fois ne m'a-t-on ainsi placée face à mes responsabilités en tant que membre du groupe « dont on ne comprend ni le langage ni les codes ». À vrai dire, on prend toujours soin de me rassurer: « Mais vous êtes quand même différente, Flore. » Emma avait sans doute raison lorsqu'elle déclarait que je me trompais en croyant qu'ils me considéraient autrement. Après tout, cette proposition n'est-elle pas la preuve que je ne suis rien d'autre qu'un banal instrument entre les mains du docteur MacLeod et de son comité? Un instrument qu'il veut mettre au service de la Justice, bien entendu. (38-9)

Toutefois, c'est justement dans une telle position de « faiblesse » que s'offre l'occasion d'employer des stratégies oppositionnelles, ce que Flore choisit par la suite en jouant sur son rôle d'interprète.

Nous pouvons également aborder le problème du rejet de la thèse doctorale d'Emma en considérant le lien entre cet événement et sa « folie ». La question de la folie dans la littérature afro-antillaise n'est certainement pas nouvelle. Depuis les années 1980 on remarque déjà la présence presque systématique de personnages femmes fous chez certaines auteures dont Mariama Bâ, Aminata Sow Fall, Myriam Warner-Vieyra, et Gad Ami (Cazenave 100). Il est donc clair que le texte d'Agnant s'inscrit dans une assez longue tradition littéraire dans laquelle « l'inscription de la folie et la violence du personnage à travers le choix des registres de langue..., et surtout la présence (implicite et explicite) de narrateurs multiples » (*idem*). Mais la « folie » et la violence du personnage

d'Emma ne se voient pas seulement dans ces signes-ci, elles se trouvent surtout dans les gestes qu'elle pose. Selon Christiane Ndiaye, le rejet de la thèse est la cause première de la folie de la protagoniste du Livre d'Emma : « le jury rejettera sa thèse, ce qui marquera le début de son glissement dans la folie » (21). Mais je ne suis pas d'accord qu'Emma devient folle. C'est une radicale qui assume pleinement, jusqu'à sa mort, sa position. On la traite de folle puisqu'elle pose un geste que la logique normative du pouvoir en place n'accepte ni ne comprend. « Folle » est un diagnostic convenable qui permet aux autorités de justifier l'incarcération d'Emma, au lieu de chercher à comprendre sa situation. Convaincue que la société ne l'acceptera pas en tant que femme noire, par ses expériences à l'université, c'est donc par désespoir qu'Emma tue sa fille, ce qui donne lieu à sa parole revendicatrice à l'hôpital psychiatrique. Par son acte d'infanticide, Emma préserve l'innocence de sa fille et empêche la société de reproduire avec elle le cycle d'antan. Cette problématique de l'infanticide s'inscrit non seulement dans le sillage de Toni Morrison, mais aussi, dans le domaine antillais francophone, dans le sillage de Maryse Condé. Lors d'un entretien mené par Lydie Moudileno, Condé avance que Tituba, le personnage de *Moi Tituba, sorcière* (1986) tue son enfant « car elle ne veut pas qu'il devienne esclave » (123). Elle nous explique aussi le raisonnement de ce geste : « On disait des femmes esclaves qui tuaient leur enfant qu'elles n'avaient pas le sens de la maternité. En fait, ce refus de l'enfantement, de la maternité, était lié à un refus des conditions serviles. Elles tuaient par amour, parce qu'elles ne voulaient pas que l'enfant souffre. C'est aussi un sens de la maternité » (123). L'exemple de Tituba confirme ici que

le geste d'Emma, réfléchi et motivé par l'amour, n'est pas celui d'une femme ayant perdu la raison, mais celui d'une femme qui refuse de la servitude.

Le rêve d'enfance dont elle fait part à Flore est le signe avant-coureur de la mort de l'enfant, Lola. Ceci devient clair lorsqu'on relit l'interprétation de Mattie de ce rêve, qu'elle partage avec Emma : « Dans ce rêve, tu détruis tout. Il n'est plus question de survie. C'est un rêve de tempêtes, de grands vents et d'affrontements. Un rêve où je vois beaucoup de sang. Où vas-tu t'abriter, petite? Je ne vois pas » (120). Sur le plan symbolique, l'« affrontement » dont rêve Emma est son geste de résistance ultime contre le racisme, tuer son enfant, qui explique le sang qu'elle voit, et son suicide répond à la question de Mattie « Où vas-tu t'abriter, petite? ». Elle n'aura pas besoin d'un refuge terrestre, puisqu'elle le trouvera dans la mort. Il est important de remarquer aussi que le suicide d'Emma est son dernier acte de résistance. Au lieu de se présenter devant le tribunal (le système veut enfin l'entendre!), et se soumettre à leur jugement, Emma se donne la mort, ce qui la met à jamais hors de la portée de la « Justice ». Elle montre ainsi que c'est elle qui a le pouvoir de décider de son avenir et non pas l'institution.

#### **4.3 L'éducation libératrice chez *La petite fille du réverbère***

On trouve chez les romancières antillaises et africaines la récurrence du thème de l'éducation comme élément essentiel à l'épanouissement du personnage féminin. Tandis que le personnage d'Emma, d'origine antillaise, nous fait part de son expérience universitaire en France en l'an 2000, l'histoire de Tapoussière, la protagoniste de *La petite fille du réverbère*, se concentre surtout sur ses années d'écolière en Afrique dans

les années 70-80. Alors qu'Emma tentait d'utiliser son éducation pour changer le système, une vision extérieure, Tapoussière a une vision plus intérieure et se sert de son éducation afin de sortir de sa condition. Comme nous allons le voir dans ce chapitre, en Afrique, lorsqu'on fait le sacrifice d'envoyer son enfant à l'école, on préfère éduquer un garçon plutôt qu'une fille pour des raisons socioculturelles.

L'apprentissage, en tant que phénomène, a lieu dans les espaces : domestique, privé, scolaire, institutionnel. De nombreux exemples existent, de la petite-fille qui apprend dans la cuisine de sa grand-mère à préparer des plats ethniques à la manière ancienne, jusqu'à la candidate au doctorat qui va à l'université pour assister au cours magistral, tous apprennent quelque chose mais la matière, le niveau, le lieu et la méthode d'enseignement diffèrent beaucoup. L'éducation formelle, quant à elle, désigne le système d'éducation qui comprend l'enseignement primaire, secondaire et supérieur le plus souvent organisé par le gouvernement d'un pays et administré par des fonctionnaires spécialement formés à cet effet. Sous le régime colonial français (Afrique occidentale française [AOF]), il existait un fort décalage entre les sexes, en s'occupant de l'éducation de l'homme de 1903-1938 tout en laissant celle de la femme « à la charge des institutions religieuses » ; l'écart entre l'éducation des sexes atteint son sommet « en 1919-1920 avec une fille scolarisée pour 45 garçons » (Barthélemy 372). Reconnaisant l'importance du rôle de mère et de femme qu'avait la femme Africaine au sein de sa culture, pour mieux accomplir sa mission civilisatrice la France décide de donner à la femme africaine une certaine éducation pour faire d'elle le véhicule idéal du relais et maintien de ses valeurs : «La femme africaine, peut-être encore davantage que la femme française, est avant tout

perçue comme épouse et mère et en tant que telle comme un relais efficace de l'administration dans les familles » (*idem* 374). Selon Pascale Barthélemy : « L'institutionnalisation de formations professionnelles féminines, et notamment la création d'une École normale de jeunes filles, a constitué une première étape dans l'accès à l'autonomie intellectuelle et économique d'un petit nombre de jeunes femmes africaines, en dépit des intentions de l'administration coloniale » (385). En tirant des bénéfices de leur éducation française, ces jeunes femmes africaines instruites étaient les premières à utiliser leur savoir de manière oppositionnelle. En ceci il y a une ressemblance entre les personnalités historiques et les personnages féminins qui sont présentés dans le roman afro-antillais, les auteures s'inspirant du passé véritable pour créer leurs personnages.

L'éducation formelle est une stratégie oppositionnelle qu'on retrouve souvent chez les personnages principaux de Beyala. Dans son livre consacré à Calixthe Beyala, intitulé *Performances of Migration*, Nicki Hitchcott explique comment l'exil et l'éducation remettent en question les rôles normatifs, du point de vue des «traditionalistes» camerounais. Lorsqu'Assèze (personnage principal de *Assèze l'Africaine*) décide de partir en France en tant qu'immigrant illégal, la seule forme d'identification qu'elle porte est sa carte d'identité scolaire. Métaphoriquement, son éducation est son passeport pour la France (Hitchcott 82). Cependant, dans son village au Cameroun, l'éducation des femmes est considérée avec suspicion. Il est implicite dans le discours des villageoises camerounaises que l'éducation et la migration déféminisent les femmes, contestant le rôle normatif qu'elles ont été attribués par la «tradition» (*idem*). De



même, dans *Maman a un amant*, l'alphabétisation est présentée comme un outil pour les migrants à surmonter les obstacles et l'entrée de gain en culture de la majorité (lire occidentale) (Hitchcott 83). Toutefois, comme le note le personnage de M'am, la liberté de mouvement se fait au prix d'être totalement déconnecté de sa culture et de ses compatriotes qui la rejettent. Hitchcott nous montre aussi que comme le personnage de Saïda dans *Les honneurs perdus*, M'am utilise la lecture comme une voie d'accès à la mobilité sociale et culturelle. Dans le cas de M'am, son alphabétisation est également liée à son adultère avec le Français (blanc), Etienne Tichit, dans la mesure où sa participation à des cours du soir est en partie une ruse qui la permet de continuer la relation extraconjugale (Hitchcott 83). De même, l'éducation donne à Saïda la confiance de commencer une relation sexuelle avec Marcel Pignon Marcel. L'éducation des femmes migrantes est donc liée à la fois à l'intégration sociale et à la liberté sexuelle (*idem*).

En l'occurrence, l'éducation de Tapoussière lui permet de franchir les bornes physiques contraignant les femmes dans sa culture (l'espace féminin– l'intérieur du foyer), lui donne accès à de nouvelles idées qui diffèrent de la mentalité traditionnelle, et lui permet de voyager, augmentant ainsi les possibilités de son avenir. D'après le portrait que nous peint la narratrice, les femmes de la communauté de Kassalafam, un petit village reculé au Cameroun, sont bornées par leurs responsabilités familiales. Selon leur situation économique, elles peuvent passer leur temps entre le jardin, le marché, et la cuisine si, comme la grand-mère de Tapoussière, elles sont vendeuses de produits alimentaires. Sinon, comme Andela, la mère du protagoniste et jeune épouse d'un homme riche, elles ont une domestique pour s'occuper des travaux ménagers mais se sentent

restreintes par leur mari et leurs enfants à la sphère domestique. L'exemple le plus évident d'un personnage femme limité par la domesticité est la tante du protagoniste, Barabine, qui, à la suite de son mariage, disparaît de la narration pour ne réapparaître que de manière nominale à la fin du roman.

Au lieu d'accompagner sa grand-mère au marché pour vendre leurs produits, ou encore de rester à la maison avec elle pendant la journée, dès l'âge de six ans la jeune fille va à l'école – chose que les femmes précédentes, n'ont pas pu faire. Il ne semble pas non plus que sa mère et sa tante soient allées à l'école, du moins pas pour longtemps, et qu'elles n'ont surtout pas fait d'études au lycée car à cet âge elles allaient au marché avec leur mère, et se sont mariées vers l'âge de seize ans (Beyala 17 - 25). En quittant la maison le soir afin de faire ses devoirs sous un lampadaire public, Tapoussière s'approprie l'espace public qui autrement était réservé aux hommes (Mortimer 130). Dans un premier temps, l'école lui a donc permis de quitter l'espace domestique féminin. On retrouve le même type de situation chez Assia Djébar, notamment dans son roman autobiographique *l'Amour la fantasia* dans lequel elle raconte son expérience d'écolière. Priscilla Ringrose décrit le passage où Djébar raconte son expérience d'écolière ainsi : « ...the most enduring and much-quoted autobiographical image in Djébar's oeuvre, that of the little girl walking hand in hand with her schoolteacher father, who allowed her to sit in on a class full of boys, at a time when Algerian girls did not normally receive an education » (xii). En raison de cette occasion singulière fournie par son père, Djébar déclare dans un entretien : « Donc le féminisme, chez nous, enfin l'émancipation des femmes, est passé par l'intercession des pères » (81). Comme chez Djébar, Tapoussière,

le personnage de Beyala elle a aussi accès à une éducation émancipatrice par le biais d'une figure paternelle avant-garde, son premier maître d'école.

A l'école, Tapoussière a acquis de nouvelles idées auprès de l'enseignant qui, par exemple, opposait les faits scientifiques aux croyances populaires de sa culture:

Maître d'Ecole devenait redoutable. Il développait des théories étranges, celles de la vérité scientifique. Il me certifiait que nos croyances n'étaient que mensonges, un fantasme collectif, dangereux pour la future intellectuelle que j'étais, alors que j'étais destinée à illuminer, grâce à mon certificat d'études, les nefs des cathédrales savantes. (168)

Cette opposition lui a permis de considérer des idées différentes de celles, populaires, qui provoquaient la peur chez la population et encourageaient une posture rétrograde et infondée à l'égard des femmes. Car, comme le constate Tapoussière « les superstitions, les croyances et les mensonges...régulaient à leur façon nos sociétés » (102).

D'habitude, la vie des femmes de Kassalafam, où a grandi le personnage principal, tournait autour de la vie familiale. Comme chez Andela et Barabine, elles arrêtaient leurs études pour se marier jeune, et fonder une famille. Selon la narratrice, leur vie de mère impliquait souvent la tragédie : « Un sort partagé par l'ensemble de la communauté : Grand-mère, qui avait mis bas dix-sept enfants, en enterra quinze et, en bouquet, son mari » (12). Bon nombre de femmes partageaient aussi la déception d'être délaissée par leur mari, pour lequel elles avaient abandonné leur éducation et d'autres projets ; ainsi la narratrice surnomma-t-elle celles parmi elles, venues demander l'aide de sa grand-mère, les « *associées dans le malheur* ».

Par contraste avec le mode de vie féminin coutumier, l'horizon de la petite fille du réverbère s'est ouvert grâce à son éducation. Le troisième bénéfice majeur de son

éducation formelle est l'occasion de voyager en France, ce qui lui offre maintes possibilités (culturelles, scolaires, économiques...) qui n'existaient pas dans son pays d'origine. Car c'est en France que la narratrice-personnage fait des études avancées et devient une écrivaine célèbre et riche. Son statut d'écrivain lui donne accès à une célébrité, dont elle mesure aussi les inconvénients:

A l'époque où commence cette histoire, je n'étais pas encore l'écrivain décoré, vraiment ?... qu'on charrie, qu'on insulte, qu'on vilipende, qu'on traite de cervelle en jupon !... tous ces riens me couvrent de leurs frustrations- parce qu'ils croient, ces imbéciles, qu'une femme, Négrresse de surcroît, ne saurait se défendre. (11)

Il est évident, d'après cet extrait de l'ouverture de cette œuvre d'autofiction, que l'éducation de la narratrice lui a aussi donné l'occasion d'utiliser son art de manière stratégique. Le texte a aussi pour but de remettre à leur place ses critiques acerbes et de confirmer la poursuite d'une carrière fructueuse. A la fois bénédiction et malédiction, cette carrière littéraire n'aurait pas été possible sans sa maîtrise de la langue de l'ancien pouvoir colonial qui n'est pourtant pas sa langue maternelle (l'eton). La question épineuse d'écrire dans sa langue maternelle versus sa langue adoptée est de longue date dans le domaine de la Francophonie<sup>16</sup>. Beyala y fait même allusion dans le roman, par l'attitude de la grand-mère qui communique ouvertement son mépris de cette langue étrangère à sa petite-fille: « – Le *poulassie*, cette langue des Blancs, est comme de la canne à sucre. On la mâche et on la recrache. Tu me comprends ? », après une pause elle continue, « – Je suppose que je dois composer avec cette nouvelle réalité, continua-t-elle. Je l'accepte... Je ne peux pas descendre plus bas » (*Réverbère* 49). Evidemment, la

---

<sup>16</sup> Voir la note 8 de la page 57.

grand-mère, l'une des dernières représentantes de la génération précoloniale, prend la scolarisation occidentale de sa petite fille comme une défaite culturelle. Car, comme nous le rappelle Christopher Miller (185), les langues ne sont pas neutres, elles transmettent (de manière implicite ou explicite) des attitudes et idéologies. La métaphore de la canne à sucre qui recèle ici un message profond, à savoir qu'il faut tirer de cette langue étrangère le bénéfice qu'il peut procurer, et après avoir atteint cet objectif elle (la langue étrangère) n'a plus d'utilité à l'Africain et doit être rejetée (c'est l'image de recracher).

Dans son étude sur le roman africain et la question de l'oralité, Eileen Julien analyse les connotations du mot « oralité », démontrant que le mot « oralité » n'est jamais neutre. Au contraire il est déterminé par un point de vue euro-centré qui oppose et attribue une valeur différente aux formes orales et écrites:

Even when evolutionist theories per se are put to rest, comparative studies of oral and written texts are still plagued by notions of progress and by linear thinking. Orality and writing are seen not only as exclusive domains but as successive moments—whether stated explicitly or implicitly, whether the advent of literacy and written literature is hailed or decried. Thus there often persists a view of two opposing worlds in struggle as in the passage from Zumthor: the “first” and frequently “naïve” oral world, meeting defeat from the “later” and “sophisticated” world of writing. (21)

Il n'est donc pas anodin que la grand-mère de Tapoussière, comme les autres aïeules étudiées dans cette thèse, lui transmet oralement son savoir ancien, contrairement à la culture européenne qui est maintenue et transmise sous forme écrite. En incluant le lègue d'histoires familiales comme une partie intégrale à la trame de son roman, par l'entremise de contes, de métaphores ou d'anecdotes, Beyala valorise la méthode orale de communiquer l'information entre générations. Elle sait que le lecteur, une personne

lettrée à qui on a inculqué l'importance de l'écriture, a des idées préconçues et donc par la séduction narrative, pour employer le terme de Ross Chambers, elle arrive à la faire accepter comme alternative légitime et égale à l'écriture. Il est communément admis que la culture africaine est surtout orale (contes, légendes, etc.), en opposition avec celle des Européens qui se hissent sur leur tradition littéraire écrite (roman, théâtre, poésie) pour prétendre à la supériorité, et la notion d' « oralité » dans l'écriture africaine a fait couler beaucoup d'encre. Certains critiques, tel Adrian Roscoe qui adhère à un point de vue essentialiste biaisé, vont jusqu'à dire que le roman sied mal à l'Africain car l'écriture lui a été imposé et le roman n'est donc pas naturel en Afrique (Julien 9-10). Mais Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture* (1954), nous rappelle que l'écriture n'est pas européenne ; l'écriture existait en Afrique **avant** l'arrivée de l'alphabet romain. Comme Julien, je suis persuadée que « l'oralité n'est pas essentiellement africain, ni l'Africain essentiellement oral » (24). Si le mode de langue privilégié par les Africains est la voie orale, c'est peut-être parce que dans leur culture les gens consacrent beaucoup de temps à être ensemble à discuter, etc., comme le montre la littérature afro-antillaise. Ceci peut paraître paradoxal, voire contradictoire, pour certains. Si la culture africaine est limitée par l'étiquette d'« oral », la production écrite risque alors d'être éclipsée par d'autres formes d'expression aux yeux de l'Autre.

Nous pouvons à présent apprécier que l'éducation pour une jeune femme, surtout pour une Africaine qui provient d'un milieu dit traditionnel, est un moyen d'avoir accès à une certaine ascension sociale, et lui ouvre de nouvelles possibilités (voyager, carrière, de nouvelles rencontres, etc.) mais en même temps cette éducation est la cause de son

aliénation de sa culture maternelle. L'éducation est donc une bénédiction mais aussi une malédiction pour celle qui l'acquiert, car tout en s'approchant de l'Autre et en allant de l'avant (participant aux flux migratoires de la mondialisation) elle coupe les liens avec son passé et son avenir est incertain. C'est ce que nous allons découvrir aussi chez Salie, personnage principal du roman *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome.

#### **4.4 La France n'est pas un paradis, mais une terre de possibilités**

*Le Ventre de l'Atlantique* (2003), deuxième roman de l'écrivaine sénégalaise Fatou Diome, est celui qui a fait sa renommée en France. Depuis, il a été traduit en anglais, en espagnol et aussi en allemand. Ce roman est riche de références culturelles et d'intertextualité qui peuvent passer inaperçus au lecteur qui connaît mal la culture française contemporaine et l'histoire coloniale entre la France et le continent africain. Au premier abord, il semble n'être qu'un texte sur les difficultés d'intégration des immigrés africains en France. Une lecture serrée révèle cependant d'autres dimensions. Diome utilise notamment le récit d'immigration pour mettre en scène la relation entre la France et l'Afrique dans le contexte de la mondialisation (Thomas 194). Comme le remarque Dominic Thomas, les références intertextuelles explicites renvoient aux textes d'Alain Mabanckou (*Bleu Blanc Rouge* 1998), Daniel Biyaoula (*L'Impasse* 1996), Cheikh Hamidou Kane (*Aventure ambiguë* 1961), Bernard Dadié (*Un Nègre à Paris* 1959), et Ousmane Socé (*Mirages de Paris* 1937). Le texte de Diome s'inscrit de toute évidence dans une longue tradition de romans de l'Afrique noire ayant exploré la migration en France de personnes issues des anciennes colonies françaises (193). Ces liens ne sont pas arbitraires, mais servent à souligner le fait que, bien que les relations afro-françaises aient

changé depuis l'ère coloniale à l'époque post-coloniale, les intérêts africains ne sont toujours pas bien servis (Thomas 195). Ainsi, Diome propose un contre-récit à celui des individus tels que l'homme de Barbès (personnage emblématique de l'esprit colonial d'infériorité, intériorisé et perpétué par certains Africains), s'alignant ce faisant avec une longue liste d'auteurs africains qui se sont livrés à des pratiques oppositionnelles analogues, de la période coloniale à nos jours (*idem* 195).

Salie, le personnage principal du roman, vit tiraillée entre la France, pays d'opportunité pavé d'obstacles pour une immigrée noire, et le Sénégal, pays natal avec lequel elle a un rapport d'amour - haine. Nous allons voir que même si la France n'est pas la terre promise que les villageois misérables de chez elle imaginent, elle lui permet quand même de s'épanouir à un certain niveau. Son éducation crée une possibilité de réussite en France et lui donne une meilleure situation économique que celle qu'elle aurait eue chez elle. Son éducation occidentale provoque aussi chez elle une remise en question des idées reçues de sa culture et de la vie traditionnelle. Enfin, elle lui permet de rester en France, son lieu d'exil, où elle bénéficie d'une liberté de pensée et d'expression dont elle se sert afin de critiquer ouvertement les tares de son pays natal (qui est toujours en voie de développement en l'an 2000 lorsqu'elle raconte le récit) ainsi que ceux de son pays d'accueil.

Dans la mentalité des villageois de l'île de Niodior, tout ce qui est bon vient de la France et, pour réussir dans la vie, on doit nécessairement passer par là. Donc lorsque Salie épouse le Français qui allait l'amener en France elle est sur la voie de la réussite. Toutefois, ce geste d'épouser un étranger en est un de résistance à l'égard de l'esprit



insulaire de sa communauté qui ne voulait pas de ce mariage, et aussi un moyen de se venger de leur mépris à son égard en raison de son patronyme étranger ; à l'horreur de la communauté, la mère de la protagoniste était enceinte d'un homme qui n'était pas des leurs, le nom étranger qu'elle portait étant une provocation leur rappelant constamment ce défaut. Ironiquement, c'est elle, l'article de rebut, qui part vivre en terre promise tandis qu'eux restent dans la misère. Sa victoire est cependant courte car, dès son arrivée en France, la réalité du racisme, en l'occurrence de la part d'une belle-famille qui ne veut pas d'elle, change sa vie. Dès que son mari l'abandonne, elle décide tout de suite de reprendre ses études – une décision stratégique puisque, ainsi, elle peut rester en France et saisir les opportunités qui se présentent à elle.

L'éducation de Salie crée une possibilité de réussite en France, ce qui, du point de vue des Niodiorois, équivaut à une certaine aisance financière, et lui donne une meilleure situation économique qu'elle n'aurait pas eue chez elle. A l'exemple de ces prédécesseurs, le fait d'être en France met Salie en position de réussite :

Tenez, par exemple, la seule télévision qui leur permet de voir les matchs [à l'île de Niodior], elle vient de France. Son propriétaire, devenu un notable au village, a vécu en France. L'instituteur, très savant, a fait une partie de ses études en France. Tous ceux qui occupent des postes importants au pays ont étudié en France.... Les quelques joueurs sénégalais riches et célèbres jouent en France...Alors, sur l'île, même si on ne sait pas distinguer, sur une carte, la France du Pérou, on sait en revanche qu'elle rime franchement avec chance. (53)

Même si sa vie est difficile, surtout en comparaison avec les Français de classe moyenne, Salie a toutefois les nécessités de la vie (un emploi, un logement adéquat, la nourriture, etc.) et même accès à des éléments de confort que les siens n'avaient pas : l'électricité,

l'eau courante, une télévision, un réfrigérateur, un congélateur, un aspirateur, un emploi, le RMI au besoin, etc. (85-7). Si elle était restée chez elle, elle serait comme les autres femmes de son âge dont la plupart, « cultivaient leur lopin de terre et nourrissaient leur progéniture » (44). Autrement dit, elle ferait de l'agriculture de subsistance et aurait la responsabilité d'un foyer, d'un mari et d'enfants– une vie misérable, et sans occasions pour se développer ni de s'en sortir.

De plus, l'effet de son éducation occidentale provoque une remise en question des idées reçues de sa culture et de la vie traditionnelle. Pour cette raison, elle se plaint du comportement exigeant de son frère cadet et du sentiment d'importance qu'on inculque aux hommes dès l'enfance dans sa communauté :

En échange du courage qu'il devait manifester en toutes circonstances, on lui avait bâti un trône sur la tête de la gent féminine. Mâle donc, et fier de l'être, cet authentique *guelwaar* savait, dès l'enfance, jouir d'une hégémonie princière : ravir les rares sourires de son père, le plus gros morceau de poisson, les meilleurs beignets de sa mère et avoir le dernier mot devant les femmes. Je suis une féministe modérée, mais là, c'en est vraiment trop. (41)

Salie n'accepte pas l'esprit de favoritisme envers l'homme qui se manifeste dans les plus petits détails du quotidien de sa famille. En se déclarant une « féministe » elle prend part au débat social (surtout) occidental, et le qualificatif « modérée » laisse voir l'influence de son éducation traditionnelle qui l'empêche de prendre une position plus ardente.

Convaincue par la logique de son maître d'école, selon laquelle la polygamie et avoir de nombreux enfants est la recette du sous-développement, elle reproduit ses paroles dans son adresse au narrataire. Nous pouvons lire : « La polygamie, la profusion d'enfants, tout cela constitue le terreau fertile du sous-développement » (178). Ce premier

maître d'école marque la pensée du protagoniste de manière importante. Et c'est elle-même qui nous expliquera sa dette envers lui : « Je lui dois l'école. Je lui dois l'instruction. Bref, je lui dois mon *Aventure ambiguë*. Parce que je ne cessais de le harceler, il m'a tout donné : la lettre, le chiffre, la clé du monde » (66). Cette clé du monde qu'il partage avec ses étudiants, il l'a prise de ses propres études, lesquelles se sont déroulées en partie en France. Contrairement à la majorité de leur communauté qui suivait aveuglement la tradition, leur éducation leur a permis de discerner et de dénoncer « l'obscurantisme religieux » que répandaient les prêcheurs musulmans, et qui promouvait les idées arriérées auxquelles ils s'opposaient (187-8).

En dernier lieu, la décision stratégique de poursuivre ses études lui permet de rester en France, lieu d'exil où elle acquiert une liberté de pensée et d'expression dont elle se sert afin de critiquer ouvertement les tares de son pays natal ainsi que ceux de son pays d'accueil. Le caractère oppositionnel de cette stratégie est évident ; elle fuit une culture qui la muselle et restreint ses choix pour en habiter un autre qui lui offre ce que le premier lui dénie, toutefois elle utilise sa liberté pour les dénoncer tous les deux. En ce qui concerne la France, le protagoniste cite le racisme, dont nous allons parler en détail lors d'un chapitre postérieur sur l'autre face de l'Occident, comme étant le problème majeur : « Quant à leur politique d'intégration, elle vaut tout au plus pour leur équipe nationale de football.... Les étrangers sont acceptés, aimés et même revendiqués seulement quand, dans leur domaine, ils sont parmi les meilleurs » (178). Dans son village sénégalais elle critique l'obscurantisme et l'esprit insulaire du peuple. Mais finalement les deux pays ont quelque chose en commun du point de vue du protagoniste–

dans l'un comme dans l'autre elle se sent également dépaylée : « Etrangère en France, j'étais accueillie comme telle dans mon propre pays : aussi illégitime avec ma carte de résident qu'avec ma carte d'identité ! » (197). La source de son aliénation est toutefois différente dans chaque contexte. Comme elle nous l'explique, en France c'est sa couleur qui l'éloigne d'autrui : « En Europe, mes frères, vous êtes d'abord noirs, accessoirement citoyens, définitivement étrangers, et ça, ce n'est pas écrit dans la Constitution, mais certains le lisent sur votre peau » (176). Tandis que chez elle, du moins entre elle et les femmes de sa communauté, c'est son éducation occidentale qui pose un problème : « Chaque cahier rempli, chaque livre lu, chaque dictionnaire consulté est une brique supplémentaire sur le mur qui se dresse entre elles et moi » (171). Mais, lors de sa visite au pays natal, cette distance lui permet la solitude nécessaire à l'écriture, lieu de liberté, de réconfort et de mémoire (Agnevall 18).

#### **4.5 Conclusion**

Nous avons cherché à montrer, dans ce chapitre, comment l'éducation des Noirs a historiquement été l'engin de sa revendication identitaire et de son opposition au pouvoir en place, mais, comme nous avons pu le constater, que ceci est d'autant plus le cas pour la femme. Nous avons établi, lors de notre discussion du développement de l'éducation féminine, le fait que l'éducation féminine en Afrique occidentale française a été négligée pendant très longtemps, et même lorsque celle-ci devient obligatoire, mais payante, dans les années 1960 la scolarisation des filles dépend des moyens financiers et de la foi en l'institution des parents. Les contraintes sociales à l'éducation féminine sont alors très fortes. Les premières écoles sont loin du village et les longues heures de marche mettent

la santé et le moral des enfants en jeu, donc les parents refusent de les y envoyer (Herzberger-Fofana 28). La mentalité populaire que reflète le proverbe, « Une fille instruite est une plaie pour son entourage » (parce qu'elle donne aux filles instruites des connaissances et un sens de confiance inhabituels chez les femmes de cette culture, lesquels sont pris pour de l'arrogance et font fuir les prétendants), et les mariages précoces arrangés par les familles sont des causes de la retraite des jeunes filles de l'école (*idem*). L'utilité domestique des filles, et le fait qu'elles soient utilisées par l'administration comme des véhicules des valeurs étrangères en contradiction avec celles qu'inculquent les parents, sont autant de raisons de les empêcher d'aller à l'école (*idem* 29).

Le retard de l'instruction féminine africaine, par rapport à leurs confrères, explique pourquoi il a fallu attendre jusqu'aux années 1975, lors de l'année internationale de la femme, pour que soient publiés un nombre important de romans écrits par des auteures francophones (car la production féminine africaine s'est d'abord développée dans les pays anglophones selon Herzberger-Fofana). Cette année-là, *La nouvelle Genèse* de Christine Kalonji, *Le revenant* d'Aminata Sow Fall, *Femme d'Afrique* d'Aoua Keita, *De Tilène au Plateau* et *Une enfance dakaroise* de Nafissatou Niang Diallo étaient publiés. Car, mis à part le roman *Rencontres essentielles* de la camerounaise Thérèse Kuoh-Moukoury, publié en 1969, jusque là les poèmes, contes, et nouvelles étaient les formes d'écriture privilégiées. Ces faits sur l'éducation féminine en Afrique sont importants car ils montrent que pour l'écrivaine africaine l'éducation formelle, et l'activité corollaire d'écrire, constitue une transgression des rôles attendus.

On ne soulignera jamais assez l'importance du lien entre l'éducation formelle des femmes et leur prise de conscience féministe. Il suffit de constater que suite à leur éducation formelle Mariama Bâ, et Nafissatou Niang Diallo qui, elles, ont assisté à l'Ecole normale des jeunes filles de Rufisque, ont pu devenir écrivain afin de dénoncer leur situation défavorisée et de résister aux formes patriarcales qui régissaient leurs communautés. Certaines, comme Jeanne Martin Cissé, ancienne ministre guinéenne qui présida le Conseil de Sécurité des Nations Unies lors de la session de 1975, ont même pris la voie du gouvernement pour influencer l'avenir de leur pays et améliorer la condition de la femme (Herzberger-Fofana 24).

Comme le dit le vieil adage, «la plume est plus puissante que l'épée». Et la plume de l'écrivaine peut parfois être plus efficace que celle du législateur quand il s'agit de changer les perceptions quant aux rôles de l'homme et de la femme dans la société. Il est plus facile de signer une loi déclarant les femmes égales aux hommes que de l'imaginer. C'est précisément ce que l'écrivaine fait : elle aide le lecteur à imaginer les femmes dans leur collectivité qui font des choses hors de l'ordinaire, remettant ainsi en question les limites arbitraires qu'on leur impose. Comme nous le rappelle Mildred Mortimer, les femmes qui participent à la vie publique de la société peuvent effectuer une transformation des rôles masculin et féminin (189-90). Les écrivaines sont doublement subversives car elles sont, en réalité, des exemples de femmes extraordinaires qui occupent un poste normalement réservé à l'homme, tout en mettant en scène dans leurs romans des personnages femmes qui font fi, elles aussi, de la tradition. D'où l'importance de l'éducation féminine, car sans éducation elles n'ont pas de moyen d'entrer dans les

débats sociopolitiques afin de contribuer à l'avenir collectif de leur pays. Comment signer un projet de loi ou écrire un roman sans alphabétisation ? L'éducation a donc un lien étroit avec la résistance féminine au patriarcat, étant l'élément précurseur nécessaire à cette dernière.

## **Chapitre 5**

### **Le pouvoir surnaturel et la femme**

#### **5.1 Introduction**

En Afrique et aux Antilles la sorcellerie est perçue différemment par la population locale, et par les autorités. Dans leur quotidien, les Antillais et les Africains également s'expliquent souvent des malheurs soudains, sans cause évidente, en invoquant la sorcellerie, ou un pouvoir maléfique envoyé par un voisin, un proche ou un parent jaloux. Cependant, ils ont un différend d'opinion sur la nature de celle-ci ; les premiers croyant que la sorcellerie est toujours volontaire, les seconds que la sorcellerie peut aussi être 'en double' (croyance populaire selon laquelle un esprit maléfique, rattaché à une personne initiée, pose des gestes plus ou moins indépendants). Tandis qu'aux Antilles on laisse la punition des sorciers à la volonté divine, dans certains pays en Afrique, dont le Cameroun par exemple, la sorcellerie est un crime qui peut être puni par une amende et jusqu'à dix ans de prison ferme. La différence d'approche africaine et antillaise quant à la punition est due aux pouvoirs qui contrôlent le système judiciaire dans ces contextes ; les Africains au Cameroun, par exemple, assument la responsabilité de leur propre système, tandis que les îles telles que la Guadeloupe et la Martinique sont encore régies par l'administration française qui ne croit pas en cela. La nouvelle élite africaine, par contre, prend au sérieux les accusations de sorcellerie par crainte de perdre sa position ou son pouvoir. Car les pouvoirs invisibles sont souvent employés pour neutraliser l'ascension professionnelle d'un individu ou retarder le progrès d'un village, selon la croyance



populaire. Il y a sur cette question un aspect genré de la sorcellerie en Afrique, puisque normalement ce ne sont que les cas impliquant des figures politiques (locales ou nationales), comme ceux mentionnés ci-dessus, qui sont présentés devant la justice. Selon Peter Geschiere, qui a mené plusieurs enquêtes sur la relation entre la sorcellerie et l'Etat en Afrique, seulement huit cas sur trente-neuf au Cameroun impliquaient des femmes accusées de sorcellerie (139).

On trouve, dans ce pays, une véritable association de guérisseurs, souvent avec une éducation et des mentors occidentaux, qui ont un statut spécial et font partie de l'élite. Ces derniers, les guérisseurs « modernes », sont en majorité des hommes et leur témoignage lors d'un procès est très puissant— pouvant servir à lui seul de preuve unique menant à la condamnation de l'accusé à la prison (Geschiere 150). Selon Geschiere, les guérisseurs traditionnels, par contre, souvent non-instruits en Français ou illettrés, comptent un nombre égal d'hommes et de femmes initiés et n'ont pas le statut de leurs collègues modernes. Au Cameroun, la figure du sorcier est liée à un certain danger pour le pouvoir en place. Puisque l'élite politique craint le pouvoir de ces derniers à subvertir le système par le sabotage de leur projets officiels, et ainsi leur ascension politique personnelle, ils tissent des liens avec ceux qui ont la réputation d'être les plus puissants afin de se protéger en neutralisant le pouvoir des sorciers moins puissants (Geschiere 147).

Que ce soit en Afrique, aux Antilles, ou en Occident, la figure féminine de la sorcière est surtout rattachée à la subversion. La sorcière représente tous les traits indésirables chez une femme du point de vue patriarcal ; elle est vieille, laide, suspecte,

puissante et dangereuse. La sorcière est en opposition totale avec la femme « idéale » qui est, elle, jeune, belle, soumise, passive, naïve et nubile. Les femmes qui ne répondent pas à la vision stéréotypée de la femme ou qui refusent de jouer le rôle qu'on lui réserve sont souvent caractérisées de sorcière, comme les personnages historiques de Nanny (leader maronne jamaïcaine) et celles qui ont été accusées de sorcellerie lors des procès à Salem, aux Etats-Unis, au 17<sup>e</sup> siècle. Leur posture non-conformiste menace de perturber l'ordre établi. En effet, que faire d'une femme qu'on ne peut domestiquer dans une société patriarcale? Ainsi, on peut contraster les figures de la maronne et de la sorcière qui sont également marginales dans le système patriarcal.

Tandis que le personnage de la maronne mène systématiquement une attaque directement contre le pouvoir esclavagiste ou colonial, la magie de la sorcière ne semble que guère utilisée contre le blanc dans la littérature Afro antillaise. Nous pouvons en citer deux exemples, le premier dans *Moi, Tituba... Sorcière* où Tituba ensorcelle la maîtresse de son mari, ce qui entraîne sa mort prématurée, et le second dans *Les arbres en parlent encore* de Beyala dans lequel le personnage d'Espoir de Vie n'arrive pas à ensorceler son mari français, ce qui a pour conséquence que le sort se retourne contre sa communauté. La maronne et la sorcière diffèrent aussi dans leur statut dans la communauté ; l'une pouvant être chef respecté qui dirige son peuple comme dans le roman *Ségou*, qui se passe au Mali précolonial (à la manière de Nanny), l'autre occupant souvent une position ambiguë, presque d'exilée de la vie communautaire, comme dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Enfin, par rapport à leur dangerosité, ou leur capacité de subversion—ce que Ross Chambers appellerait leur potentiel « oppositionnel »—en principe la

sorcière devrait être la plus à craindre des deux. Cela dit, même si la maronne peut être guerrière, chef, maquisarde, elle demeure un être humain mortel. La sorcière, par contre, avec l'aide du monde surnaturel a généralement un pouvoir bien supérieur à celui de la maronne. En principe, elle devrait pouvoir ruser, déjouer, même tuer ses ennemies par sa magie, qui est efficace même à distance, sans être présent physiquement, évitant ainsi toute inculpation dans l'affaire. En ce sens on peut dire que son potentiel oppositionnel est supérieur à celui de la maronne. Malgré cela tout n'est pas aussi claire dans le roman afro-antillais au féminin, comme nous allons le voir.

Dans cette littérature la sorcellerie est un thème quasiment omniprésent. On le retrouve en effet de manière plus ou moins développé dans de nombreux de romans africains et antillais dont *La petite fille du réverbère* (Beyala), *Les arbres en parlent encore* (Beyala), *Le Ventre de l'Atlantique* (Fatou Diome), *Aihui Anka* (Régina Yaou), *La Grève des Bâttu* (Sow Fall), *La femme changée en bûche* et *La sorcière* (Marie NDiaye), *Moi, Tituba sorcière* (Condé), *Pluie et vent sur Télumée miracle* (Simone Schwarz-Bart), et surtout chez les auteurs du continent africain.<sup>17</sup> Dans ce chapitre nous examinerons la nature spécifique de la relation entre les figures féminines et le thème de la sorcellerie dans certains romans africain et antillais, non seulement en analysant la présence des personnages assimilés à des sorcières, mais aussi en tenant compte des

---

<sup>17</sup> Évidemment, la figure de la sorcière est récurrente dans la littérature française et francophone et a déjà fait l'objet d'études. Concernant les Antilles, le travail *Moi, Tituba sorcière* de Maryse Condé serait exemplaire mais a déjà été commenté. Voir, entre autres, Kathleen Gyssels *Sages sorcières?* (America UP, 2001), Patrice J. Proulx « Inscriptions of Female Community and Liberation in Maryse Condé's *Moi, Tituba sorcière* » *Ecrivaines françaises et francophones : Europe plurilingue*. 1997 : 148-161, Maria Cristina Hamill *Exorcising Caribbean Ghosts* (Diss. University of Michigan), Irmay Reyes-Santos *Witch*

différences de ces contextes géographiques, qui produisent des représentations et des stéréotypes parfois similaires, parfois éloignés de ceux de l'imaginaire européen.

Nous verrons que bien que les sorcières fictives soient soupçonnées d'utiliser des pouvoirs surnaturel, ces personnages féminins peuvent aussi se retrouver victimes de la sorcellerie : en tant que « sacrifice », par exemple, pour le bénéfice de quelqu'un qui cherche à maintenir une position préférable dans l'ordre sociopolitique établi ou à en obtenir à ses dépens.<sup>18</sup> D'une certaine manière, le roman africain reflète des pratiques réelles du quotidien de certains pays africains. On peut penser, par exemple, au cas des albinos en Tanzanie, qui vivent aujourd'hui « en insécurité permanente d'être assassinés et transformés en amulettes » (Duval Smith), le cas des enfants dixièmes nés en Côte d'Ivoire que « les habitants considèrent toujours [...] comme des enfants sorciers à tuer ou à vendre » (Bancouly), ou celui des enfants sorciers qui sont régulièrement exorcisés, abandonnés, battus, ou encore mis à mort en République démocratique du Congo (de Boeck), la sorcellerie est une réalité très sérieuse. Il existe aussi des cas où la sorcellerie sert de justification pour la persécution des femmes : « Les contes, enracinés dans le passé font aussi la part belle à l'adultère et à la sorcellerie, visant à rendre compte de l'infériorité et de la dangerosité des femmes : ainsi chez les Baluba et les Lulua du Kasai où, en cas de veuvage, c'est la femme qui est punie pour la mort de son mari... » (Muamba cité dans Locoh 75). Bien que ce chapitre se limite aux textes littéraires, la

---

or *Feminist-Anowa and Tituba* (conference proceedings, *African Diasporas: Ancestors, Migrations and Boundaries*, Africa World Press, 2007).

<sup>18</sup> Ceci est à l'encontre de l'étude de Jean-Marie Volet, *La parole aux Africaines ou l'idée de pouvoir* ('93), où « bien que la majorité des romans que nous ayons lus mettent l'accent sur l'influence considérable des esprits, ils n'insistent pas, dans ce domaine, sur la condition de victimes des femmes en particulier » (30).

question que soulève la citation ci-dessus, tirée de l'actualité, est pertinente. Le lien qui existe donc entre le maintien de la femme dans une position d'infériorité et la sorcellerie va ressortir davantage lors de l'examen de *Les arbres en parlent encore* et de *Le Ventre de l'Atlantique*. Des textes plus connus, tel que *Moi Tituba sorcière* de Maryse Condé qui a déjà été analysé de plusieurs angles, auraient pu être étudiés dans ce chapitre, mais compte tenu du peu d'attention accordée à cette problématique dans l'ensemble de la littérature francophone, et de la façon explicite dont elle figure dans ces romans, ils sont parfaitement adaptés à notre étude. En outre, comme nous l'avons mentionné précédemment, dans l'intérêt de contribuer au savoir dans le domaine, nous préférons ne pas revenir sur des textes qui ont été abondamment étudiés comme *La sorcière* de Marie NDiaye.

Selon le critique Medehouegnon on trouve chez les romanciers, nouvellistes et dramaturges africains trois grandes tendances concernant les pratiques traditionnelles. La première garde en haute estime l'animisme traditionnel, et veut que l'on le maintienne à côté des nouveaux cultes qui émergent sur le continent africain. La deuxième tendance reconnaît à l'animisme sa place dans le passé, mais voit chez le monothéisme l'avenir de l'humanité. Enfin, la troisième tendance « exprimée par tous ceux qui, en raison de leur foi dans les religions révélées ou de leurs convictions idéologiques, considèrent comme idolâtrique ou comme facteur d'arriération toute initiation aux cultes traditionnels, [...] proposent, comme David Ananou, leur élimination du sol africain » (Medehouegnon 49). Dans cette étude, notre considération de l'animisme se rapproche de cette dernière tendance. Les vestiges de l'animisme se reflètent toutefois dans diverses pratiques et

croyances aux Antilles et en Afrique. Il est donc important de comprendre que le terme sorcier(ère) recouvre plusieurs pratiques traditionnelles et fonctions y inclus : guérir le corps (guérisseur/herboriste), délivrer du mal (séancier), (r)envoyer le sort à quelqu'un d'autre (quimboiseur), conter et retenir l'histoire de la tribu ou du guérir et voir des visions (griot), prêtre (houngan), prêtresse (mambo) [Gyssels 334, 401], rentrer en contact avec les esprits (dormeuse), se métamorphoser/prendre une forme animale (le morphrasé), déambuler la nuit (Bête a man Hibè) [Christophe], prédire l'avenir (voyant), jeter des sorts (marabout). Ces fonctions multiples du sorcier dans les sociétés afro-antillaises et ce vocabulaire abondant servent à nous rappeler les ressemblances mais aussi les particularités des croyances populaires dans chaque contexte. Avoir une définition plus large de la sorcière peut nous être utile dans notre analyse, surtout lorsqu'il s'agit de comparer et contraster sa représentation dans les romans africain et antillais.

## **5.2 Le thème récurrent de la sorcière chez Calixthe Beyala**

Beyala accorde une place spéciale à la relation entre la femme et le pouvoir surnaturel dans son œuvre. Dans *La petite fille du réverbère*, par exemple, des moments importants de l'action tournent autour de la question des pouvoirs surnaturels imputés à la grand-mère du protagoniste. Une certaine ambiguïté existe à ce sujet car, d'un côté, lorsque publiquement accusée de sorcellerie, elle le dénie et, en privé, elle dit même ne pas croire à « des absurdités pareilles » (79). De l'autre, par contre, elle adhère à des pratiques anciennes et secrètes, qu'elle emploie afin de manipuler autrui, et elle les lègue à sa petite-fille. En conséquence, le lecteur doute de l'innocuité de ce personnage. Dans

d'autres romans encore de Beyala, comme par exemple *Les arbres en parlent encore*, le lien entre la femme et les pouvoirs surnaturels n'est plus ambigu mais explicite. Nous remarquons, dans ce dernier roman, que le pouvoir politique du chef dépend de son pouvoir occulte, mais que pour le personnage féminin profane ce même pouvoir la met en danger.

### **5.2.1 Dévoilement d'un personnage dans deux camps**

La grand-mère du protagoniste, Tapoussière, dénie ouvertement toute association avec la sorcellerie, ce qui la sauve des conséquences éventuelles qui auraient suivi si les villageois avaient décidé de la prendre en main. En même temps, elle est assez rusée pour savoir tirer profit de ce soupçon. Tout d'abord, elle menace son accusateur, jouant ainsi avec la peur de ses concitoyens pour se faire respecter : « Elle s'avança et la foule s'écarta devant elle comme la mer Rouge devant Moïse. Mes compatriotes étaient si respectueux qu'ils ne dirent rien, même pas entre eux » (76). Le comportement de la foule lui convient bien, car elle ne demande que deux choses d'autrui : être servie de près et crainte de loin (80). L'autre bénéfice qu'elle en tire est financier. Les femmes désespérées qui viennent par la suite lui acheter des gris-gris, c'est-à-dire des fétiches soi-disant aux pouvoirs magiques, lui font une petite entreprise qui augmentent pendant un certain temps ses revenus mensuels. Elle se crée donc une situation favorable la permettant de jouir (en privé) des bénéfices de la sorcellerie sans ses inconvénients (publics).

Quoiqu'elle se veuille innocente aux yeux de la communauté quant à l'accusation de sorcellerie, ses pratiques privées sèment le doute du point de vue du lecteur. Par exemple pour empêcher sa fille de repartir du village, à son insu, elle prend l'affaire en main : « Grand-mère me fit signe d'approcher. Je me penchai jusqu'à avoir sa bouche contre mon oreille : – Elle ne pourra plus quitter Kassalafam, dit-elle. Puis elle ajouta comme s'il s'agissait d'une banalité : – J'ai mis un peu de terre du village dans sa nourriture » (222). Le fait que la grand-mère ne veuille pas que qui que ce soit l'entende implique qu'elle sait que ses propos sont la preuve de sa connexion avec les pouvoirs maléfiques. Elle peut toutefois parler ouvertement à sa petite-fille car elle sait qu'elle ne répétera à personne ce qu'elle lui a dit en confiance.

Ceci dit, l'incident le plus choquant et révélateur sur les pratiques de la grand-mère reste l'initiation de Tapoussière à son « royaume ». Un soir, agenouillée dans le jardin, la grand-mère décide de lui faire part de son savoir, la raison pour laquelle elle l'a gardée auprès d'elle toutes ces années. Beyala B'Assanga nous raconte ses sentiments à ce moment-là :

... Je n'étais pas prête à entrer dans cet univers où Grand-mère voyait des choses qui marchaient à travers les collines et volaient dans les airs alors que les autres ne les voyaient pas. Je ne voulais pas vivre dans l'esprit et m'emparer des secrets du monde.

– C'est dangereux, dis-je à Grand-mère. (175)

Nue, et allongée par terre, sa grand-mère la masse en psalmodiant. Après que cette femme lui a versé un jus d'herbes écrasées dans les yeux, la jeune fille a des hallucinations, perd toute sensibilité et s'évanouit. Le lendemain elle se retrouve dans son lit endolorie, comme si elle avait trop bu. Lorsqu'elle se plaint à sa grand-mère de sa



douleur, celle-ci lui répond : « – Tu as rencontré les esprits, [...]. Tu es devenue leur épouse. Désormais, ils te protégeront » (178). A Tapoussière de lui dire à son tour : « – Ne m’en dis pas plus... Tu devrais me transmettre tes connaissances par petites doses, une petite dose à la fois, sinon je deviendrai folle » (178). Ce passage ne laisse aucun doute sur la relation entre Grand-mère et le monde des esprits. C’est sûrement en raison de cette liaison qu’elle a peut annoncer à sa petite-fille : « Quand j’en aurai fini avec ton éducation, tu verras de quoi tu es capable. Rien ne saura te résister, ni humain, ni plante, ni animal ! » (43), tout comme rien ne savait lui résister à elle. Ce pouvoir est subversif, oppositionnel pour employer le terme de Chambers, car elle lui permet de soumettre à son désir ceux qui sont autour d’elle ce qui lui permet d’échapper à l’ordre patriarcal qui régit son village. En effet, la grand-mère de Tapoussière est un personnage « en deux camps » puisqu’elle joue de manière convaincante le rôle d’innocente, ce qui la fait accepter dans sa communauté comme une grand-mère et personne âgée digne de respect dans sa culture. Toutefois, le lecteur sait qu’en cachette elle est aussi un personnage dangereux car elle pratique une forme d’art magique qui lui donne préséance sur les lois humaines et l’ordre établi dans sa société.

### **5.2.2 Ce qui est bon pour le jars ne l’est pas toujours pour l’oie**

Pour souligner davantage l’importance que Beyala place sur le lien entre la femme et la sorcellerie comme outil subversif, examinons un autre personnage femme, Espoir de vie, du roman *Les arbres en parlent encore* (Albin Michel, 2002). Le jour où son mari français, Michel Ange de Montparnasse, quitte le village africain que le couple habite et rentre en France sans elle, commence le récit. Elle ramasse la poussière laissée

par les pas de son mari et l'enveloppe dans une feuille, dans l'intention d'employer la sorcellerie pour le ramener auprès d'elle. Sachant ce qu'Espoir de Vie comptait faire avec les contenus de l'enveloppe, la narratrice homodiégétique, Édène, dit: « ...je tremblais car je savais que si elle jetait un sort à ce Blanc dont elle ignorait tout des ancêtres, nous en subirions les conséquences. Ces forces du Mal se retourneraient contre nous » (239). Mais en raison d'un délit qu'elle cache toujours, c'est-à-dire de peur qu'Espoir de Vie ne le dévoile, Édène ne peut pas empêcher l'inévitable.

Une nuit dans sa cour, Espoir de Vie prie le « Prince des Ténèbres » de venir à son secours. Nue devant les flammes du feu de bois, elle y jette la poussière des pas de son mari en disant ces mots : « Ce que je brûle, Michel Ange de Montparnasse, c'est ton essence, ta puissance d'homme. Que les dieux enferment tes passions et que tu ne puisses désirer aucune autre avant que tu ne sois venu accomplir mes desseins ! » (241). Mais, ignorante des détails nécessaires sur ce dernier à accomplir le sort, elle se retrouve dans la position dangereuse d'avoir irrité les esprits maléfiques qui ne comptaient pas partir sans récompense. Ces derniers décident de « posséder les forces de tous les hommes du village pour compenser cette horrible infamie ! » (242). Quand les villageois apprennent ce qu'elle a fait, sa punition est sévère : l'assignation à domicile pendant six mois, sans communication avec autrui. L'important dans cette histoire n'est pas la réussite ni la faillite de la tentative, mais la récurrence, chez Beyala de personnages femmes ayant recours à la sorcellerie, en cachette, afin d'arriver à leurs fins: faire revenir un mari infidèle et assurer la relève spirituelle de la famille, comme on vient de voir dans les deux romans étudiés.

La question devient encore plus intéressante lorsqu'on considère le rapport entre le pouvoir surnaturel et le genre du personnage puisque, contrairement à cette femme punie pour avoir eu recours à la sorcellerie, le chef de son village maintient sa position politique par le biais de ce même pouvoir. Lors de la disparition de son fils, Gatama, le chef du village convoque le monde des esprits, et ainsi apparaît l'esprit méchant la (femme) *mamiwater*<sup>19</sup>. En peu de temps, tout le village est au courant de sa présence parmi eux et s'attend à ce que le chef la renvoie rapidement. Nous pouvons lire la réaction des villageois lorsqu'ils apprennent qu'elle est plus puissante qu'ils ne le croyaient :

... Un sourire imperceptible éclaira la figure de Gazolo parce qu'il pouvait montrer son désir de devenir chef aux yeux du monde sans qu'on l'accusât de trahison.

– Tu es en train de nous faire comprendre que tu as échoué ? le nargua-t-il. Combien de temps penses-tu qu'on va vivre avec ce monstre dans les parages ?

– Faut changer de stratagème, insista papa.

Il fit semblant de ne pas l'écouter.

– Où allons-nous si un chef n'arrive pas à chasser une simple *mamiwater* de chez nous ? (217)

Dans cette communauté, la question est moins de l'existence du surnaturel, puisqu'il y est reconnu comme un phénomène réel, que des utilisateurs et bénéficiaires de ce pouvoir. Selon les schémas évidents dans le texte, il apparaît que les femmes sont systématiquement éloignées de cette forme de pouvoir, tandis que le chef du village y a un accès légitime. Le fait qu'Espoir de Vie s'empare des pouvoirs surnaturels qui

---

<sup>19</sup> *Mamiwater* (créole anglais pour « Maman de l'eau ») est un esprit ou une divinité reconnue en Afrique et dans la diaspora africaine. Pour en savoir plus, lire *Sacred Waters* (Indiana UP, 2008) de Henry Drewal.

représentent la légitimation même du pouvoir masculin, est donc oppositionnel puisqu'elle tente d'utiliser une forme de pouvoir réservée à la gent masculine, et ce d'autant plus du fait qu'elle l'exerce contre un homme. Selon Carrin et Tambs-Lyche, « La sorcellerie est le savoir féminin dans une société où l'accès aux fonctions villageoises - chefferie, prêtrise - est interdit aux femmes » (50). Nous remarquons cependant que lorsqu'elle s'avère une forme de pouvoir légitime dans sa communauté, la sorcellerie demeure hors de la portée de la femme.

### **5.3 Le dernier recours des impuissants**

Nous trouvons une présence mineure, mais néanmoins significative, du lien entre le pouvoir surnaturel et la femme dans *Le Ventre de l'Atlantique*. Dans le pays d'origine, spécifiquement dans un village au nom de Niodior, la question de l'animisme se pose. La misère répandue dans la société niodioroise fait que le peuple est prêt à presque tout pour s'en sortir, et ce sentiment est surtout éprouvé par les jeunes footballeurs qui rêvent de richesse et de fortune en France. Ceux-ci vont consulter des sorciers dans l'espoir d'augmenter leurs chances de gagner, et surtout d'obtenir l'attention des clubs importants. Le roman nous apprend que cette pratique est commune, quoique discrète, et les femmes sont concernées. L'exemple le plus frappant est le cas de Gnarelle, une femme délaissée, qui consulte un marabout (un sorcier musulman) pour faire revenir auprès d'elle son mari infidèle. Nous verrons qu'elle utilise ainsi le pouvoir surnaturel comme forme d'opposition au système patriarcal polygamique dans lequel elle se retrouve autrement impuissante.

Selon Salie, la narratrice homodiégétique, « Le match de la polygamie ne se joue jamais sans les marabouts » (148). Car engager les services d'un marabout est, pour une femme, la plus puissante stratégie oppositionnelle pour démontrer son désaccord avec l'imposition d'une nouvelle coépouse, et se venger de cette trahison. Il est donc naturel que Coumba, la mère de Gnarelle, une jeune femme que le mari a délaissée pour une fille de seize ans, initie sa fille à cette vieille arme secrète. Elle « fit venir un marabout peul, dont la réputation s'était répandue sur la ville de M'Bour » (148), pour accomplir le miracle désiré : faire revenir le mari égaré et réparer le couple.

Pour ce faire, le marabout lui donne les gris-gris suivants : une cordelette à racines diverses (à mettre autour de sa taille), une mixture d'herbes (à mettre dans le mets du mari chaque soir pendant une semaine) et un liquide noirâtre (à mélanger avec du parfum et à s'en enduire les parties intimes avant leurs rapports sexuels). Une fois l'obéissance totale de cette femme établie, le marabout abuse d'elle en lui proscrivant des rapports sexuels avec lui comme moyen sûr pour résoudre son problème. Lors de ce « rite » sexuel, il exige la présence d'une « victime », une jeune fille vierge devant participer aux obscénités prescrites. Cette victime se révèle être la narratrice, qui explique comment ces adultes ont abusé d'elle et l'ont obligée à tout garder sous silence. Cette histoire démontre que le « marabout », aussi réputé qu'il soit, n'est finalement qu'un opportuniste qui utilise sa position de confiance dans la communauté pour exploiter à des femmes désespérées. A ce sujet, Pierre Medehouegnon trouve dans la littérature africaine, notamment chez Bhêly-Quénum, l'auteur de *L'initié*, une différence entre « l'initiation authentique » et « l'initiation dégradée ». Selon lui : « La première

ouvre la voie aux secrets de la nature et conduit à la lumière de la Connaissance et à la maîtrise de soi. La seconde consiste dans le détournement des [objectifs] et des méthodes de la première à des fins égoïstes et sinistres » (52). Je ne suis pas d'accord avec lui, du moins pas en ce qui concerne la littérature africaine féminine. En effet, dans les œuvres étudiées ici, tel *Le Ventre de l'Atlantique*, les hommes qui sont dotés de pouvoir surnaturel, ou à qui on l'impute, n'exercent jamais ce dernier sans intérêt personnel. Prenons encore comme exemple le *serigne* dans *Riwan ou le chemin de sable*. Pour avoir la bénédiction de ce sage, ses adeptes les plus fidèles posent des gestes radicaux, comme par exemple en lui offrant leur fille en mariage comme signe d'alliance ou encore en se soumettant volontiers à ses ordres afin de le servir comme esclave. Donc chez les écrivaines africaines étudiées, l'initiation d'un homme aux pouvoirs surnaturels est toujours sinon dégradée du moins suspecte.

Nous avons pu constater chez Diome et Beyala que la sorcellerie n'est pas une panacée pour la femme. Au contraire, elle tient davantage de la duperie masculine. Puisque les hommes s'en servent afin de maintenir leur position de pouvoir en jouant sur la peur d'autrui, et en écartent systématiquement les femmes de cette forme de pouvoir, légitime dans certaines communautés – comme on l'a vu dans *Les arbres en parlent encore* et dans *Le Ventre de l'Atlantique*. Lorsque la femme essaie d'en tirer bénéfice, elle n'en tire qu'une nouvelle déception, comme dans le cas d'Espoir de Vie qui se voit exilée de la vie communautaire. Le pouvoir s'avère ainsi un autre moyen pour certains hommes d'exploiter les femmes. C'est, du moins, ce que révèle le personnage Gnarelle, qui sera abusée par le marabout des lors qu'il aura obtenu sa confiance. Donc,

contrairement à la croyance populaire, qui veut que la femme soit dangereuse et intimement liée au pouvoir maléfique, Beyala et Diome montrent que la sorcellerie est le dernier recours des femmes exploitées par le système patriarcal. De plus, seuls de rares personnages véritablement initiés, tels la grand-mère de Tapoussière dans *La petite fille du réverbère*, réussissent à l'employer sans en souffrir. Nous allons, dans notre étude du *Livre d'Emma* de Marie-Célie Agnant, découvrir une autre véritable sorcière qui est efficace à son métier sans se faire mal dans le processus.

#### **5.4 De rites et d'explications douteux dans *Le Livre d'Emma***

Le personnage de Fifie, comme Andela (*La petite fille du réverbère*) et Victoire (*Pluie et vent sur Télumée Miracle*), ne veut pas de sa fille, Emma. Contrairement aux deux autres personnages qui s'en débarrassent rapidement, elle garde son enfant sous son toit – dire qu'elle la garde « auprès » d'elle serait une exagération – faute d'une mère pouvant l'élever à sa place. Après l'avoir maltraitée pendant une dizaine d'années, Fifie fait quelque chose que sa fille ne lui pardonnera jamais : l'amener chez une sorcière nommée Azwélia pour qu'elle l'aide à s'en débarrasser dans le plus bref délai.

La troisième journée chez Azwélia, montre une expérience semblable à celle de Tapoussière chez Beyala, lorsque la sorcière couche Emma par terre avant de psalmodier des incantations. Elle aussi s'endort de manière involontaire, et est réveillée par la suite par des douleurs au ventre. Emma nous raconte ainsi son expérience lors de cette dernière cérémonie chez la sorcière :

...Elle tournoie telle une toupie, en psalmodiant des incantations. À son cou, en guise de collier, une couleuvre ivre sort la langue frénétiquement et se tortille. Je ne crains pas les couleuvres....

La voix d’Azwélia, par contre, me fait trembler.... Elle brandit une torche enflammée qu’elle enfouit de temps à autre dans sa bouche, tout en avalant un alcool puissant dont l’odeur emplit la case. Un liquide tiède et poisseux me coule entre les jambes, la tête me tourne.... (92-3)

Il est intéressant de noter que dans les deux cas, chez Tapoussière comme chez Emma, c’est une femme plus âgée qui leur fait subir un rite contre leur gré. Les jeunes femmes sont donc les victimes de ces femmes mûres qui se servent du pouvoir surnaturel contre elles. Chez Tapoussière comme chez Emma il ne s’agit pas pour ces femmes de leur faire du mal sur le plan physique, mais d’exercer un contrôle sur elles afin que s’accomplissent les desseins d’autrui. Une jeune femme peut donc avoir autant à craindre d’une femme âgée que du système patriarcal, pour ce qui est de sa liberté. Comme d’autres personnages féminins que nous avons vus, Fifie a recours au pouvoir surnaturel par désespoir. Ayant tenté en vain pendant une dizaine d’années de chasser sa fille, elle décide de chercher une solution sans se soucier de la source de celle-ci. Son intention, dans ce cas, est de rendre Emma irrésistible à la gent masculine par un sort, et de la marier au premier venu. Il est évident que dans le système patriarcal une femme âgée a de l’autorité sur les femmes plus jeunes qu’elle et surtout sur les jeunes filles. On peut très facilement abuser de cette position hiérarchique, comme dans le cas échéant de Fifie et sa fille Emma, ce qui montre la précarité de la situation des jeunes femmes qui sont à la merci de tous.

Dans la communauté de Grand-Lagon, le pouvoir surnaturel est aussi évoqué comme moyen universel d’expliquer les choses incompréhensibles aux yeux du peuple,



ou encore en guise de réponse aux questions auxquelles ils n'en ont pas de satisfaisante. Ainsi, tante Grazie explique le mystère de la paternité d'Emma, la communauté raisonne le succès académique d'Emma, et Mattie décrit la misère qui touche son peuple. Au lieu de dévoiler à Emma la vérité sur sa paternité, ce qui aurait pu empêcher sa longue quête identitaire, sa tante Grazie lui fait savoir que : « ...comme tout ce qui est mauvais, il serait venu par la mer, vomi par l'océan au cours d'une journée de furie, et c'est l'enfer qui, n'en pouvant plus de sa présence, l'aurait précipité dans les flots. Selon l'humeur de tante, ou selon les saisons, les versions varient » (69). Ici, le pouvoir maléfique est une métaphore pour le père de cette fille non désirée.

La tendance d'associer l'inexplicable au mal ne s'arrête pas là. Ecolière, Emma était entourée d'une méfiance superstitieuse, inculquée aux autres enfants par leurs parents qui croyaient que « tant de disgrâce et d'intelligence réunies sous un même toit sont à coup sûr l'œuvre de quelque démon » (74). Pour comprendre l'ampleur de la superstition, et son impact sur l'état d'âme d'Emma, lisons le passage suivant :

Les enfants ont appris à se signer quand mon regard croise le leur. À l'école, personne ne joue avec moi. J'ai l'habitude. « Surtout, tenez-vous loin d'elle ! C'est pire que les jumeaux et les enfants nés avec douze doigts. Cela ne s'est jamais vu à Grand-Lagon, voir cinq enfants vomis du même coup ! Vous êtes avertis ! Ne vous assoyez jamais en face d'elle, avec cette façon qu'elle a de vous regarder par en dessous, elle est bien capable de s'infiltrer dans votre âme ! »

À la récréation, je vais rejoindre [mon chien] Tonnerre qui m'attend sous le flamboyant. Je lui raconte que la maîtresse d'école m'ignore. Elle ne me regarde jamais, ne pense jamais à m'interroger.

...Le soir, ils racontent à leurs parents que le têtard est doté du pouvoir de leur sucer toute la moelle du cerveau. À cause de cela, ils ne peuvent rien retenir de ce qu'enseigne la maîtresse. (74)

Puisque la communauté ne peut pas comprendre la naissance d'Emma, et encore moins sa capacité intellectuelle, elle la traite de monstre et la marginalise.

Quant à Mattie, la mère adoptive d'Emma, elle impute à Grand-Lagon, leur île, la malédiction comme explication de la misère du peuple :

...Grand-Lagon, faut pas avoir peur de le dire, c'est une terre de malédiction, Emma. Cette eau qui la baigne depuis le jour de sa naissance, cette eau, dans son bleu si bleu, cache des siècles de sang vomi des cales des négriers, sang de tous ces nègres que l'on jetait pardessus bord. C'est ainsi que la malédiction est entrée. (112)

Dans cette communauté, les événements quotidiens que les villageois n'arrivent pas à comprendre autrement sont attribués au mal. C'est d'ailleurs ce que soutient Jean-Marie

Volet :

Le pouvoir des sorciers, entrevu comme une des manifestations du pouvoir de la société de se défendre contre l'acculturation, comme un pouvoir de sortir des situations ambiguës où la palabre ne suffit pas ou encore comme le pouvoir d'expliquer l'inexplicable, offre un champ d'analyse quasiment illimité. (67)

Imputer au pouvoir du mal ses problèmes est une manière de les expliquer qui permet à l'individu d'éviter sa part de responsabilité dans l'affaire. C'est aussi pour une femme simple, comme Mattie, une manière de comprendre des notions qui la dépassent.

#### **5.4.1 La croyance populaire guadeloupéenne du monde invisible**

De la fin des années 1980 jusqu'à 2005, l'ethnologue Christiane Bougerol a mené des enquêtes sur le rôle de la sorcellerie dans les conflits interpersonnels en Guadeloupe. Elle a été surprise de découvrir que la croyance à la sorcellerie ne se trouve pas seulement chez les personnes âgées, confinées dans des régions rurales, mais que les jeunes aussi y croient et en ont leurs propres expériences (267). Le récit *Pluie et vent sur Télumée*

*Miracle*, publié pour la première fois en 1972, se situe en Guadeloupe entre la fin du 19<sup>e</sup> siècle et le milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Nous sommes, dans l'univers de ce roman, confrontés à un regard historicisé de la vie d'un peuple à travers la lignée féminine d'une famille représentative de l'expérience guadeloupéenne.

La sorcellerie fait partie intégrante de la vie quotidienne des personnages dans ce roman. On en parle dans la boutique du père Abel (54) : lorsque l'amoureux Jérémie a un air distrait, on dit qu'il est sous l'influence de la « guiablesse » (14-15), et lorsqu'il pêche plus de poissons que les autres, on explique son succès par la magie (20). Man Cia, le personnage femme le plus intimement liée au monde spirituel, se crée son propre espace féminin aux marges de la ville pour pratiquer en paix la sorcellerie. Cet espace féminin est pour elle et ses rares invités un endroit de sécurité et de liberté. Le fait que sa demeure se trouve aux marges de la ville n'est pas anodin. Sur le plan symbolique, il représente l'esprit de man Cia qui vit, de son propre gré, sur la frontière entre le monde tangible et l'au-delà : « Elle vivait dans ses bois et venait très rarement à L'Abandonnée » (29).

En ce qui concerne la sécurité de l'espace féminin, il s'agit non seulement d'assurer une sécurité physique mais surtout celle d'un lieu d'intimité féminine. Man Cia est la seule à qui Toussine confie ses rêves, et à qui elle raconte les visites de son mari défunt (59-60), par exemple. Le savoir secret qu'elles partagent dans ce lieu isolé leur permet de vivre différemment des autres. Man Cia sait, par exemple, guérir les malades avec des plantes médicinales et entrer en communication avec l'âme de personnes mortes, ce qui fait que les villageois ont peur d'elle et se maintiennent normalement à une

certaine distance.<sup>20</sup> En raison de sa relation avec man Cia, Télumée se retrouve marginalisée par ses consoeurs qui la regardent d'un œil suspect (229). Ce qui fait peut-être le plus peur aux gens, est le fait que la pratique de la sorcellerie libère man Cia de toutes lois humaines. La croyance populaire veut qu'elle puisse prendre à volonté la forme animale voulue<sup>21</sup>, et ce fait est soutenu par Toussine qui explique : « ...certes, man Cia ne se contente pas de la forme humaine que le bon Dieu lui a donnée, elle a le pouvoir de se transformer en n'importe quel animal... » (56). En voyante-guérisseuse, man Cia a aussi la capacité de savoir des choses de manière mystérieuse. Toussine raconte : « Hier je suis montée voir man Cia dans les bois, elle m'a dit qu'un mauvais esprit avait été envoyé contre ta case, pour y mettre la désolation. [...] Man Cia te fait dire qu'elle ne dort pas dans ses bois et comme Élie s'est démonté pièce à pièce, ainsi elle le remontera » (157). D'après Bougerol, aux Antilles francophones il existe une atmosphère de concurrence entre les citoyens surtout en ce qui concerne les biens matériels. Si quelqu'un, un « jaloux » pour emprunter sa terminologie, juge que son voisin exhibe de manière excessive son bonheur ou ses biens, le « jaloux » peut lui jeter un sort afin de le rappeler à l'ordre. Il s'agit là de ce que les locaux appellent « un rester tranquille », c'est-à-dire d'« un malheur qui le préoccupera suffisamment pour qu'il ne songe plus à tant récolter et exhiber. L'envoi de ce malheur se fait par de la persécution

---

<sup>20</sup>Kathleen Gyssels remarque la même chose dans son œuvre, *Sages sorcières*: « Méduse diabolisée à travers le regard de l'homme blanc, la sorcière n'est pas pure négativité pour la communauté noire. Oscillant entre la sage et la démons, la sorcière est révisée par les auteures. Généralement entourée de respect, en même temps que crainte pour ses pouvoirs obscurs, la sorcière est aussi celle que la communauté noire élit à cause de ses talents extraordinaires, lui permettant de guérir et de conseiller sur les grandes questions de la vie » (xiv).

<sup>21</sup> Se changer en forme animale est assez courant chez les sorcières représentées dans la littérature afro-antillaise. Kathleen Gyssels, par exemple, discute de ce pouvoir magique chez Tituba (*Sorcières* 239).

Magique » (Bougerol 276). Le lecteur qui se connaît bien dans la croyance populaire antillaise, laquelle n'accepte ni la notion de la chance ni celle de la malchance, reconnaît tout de suite que le trouble soudain du couple exceptionnellement bien réussi de Télumée et Élie est à cause de l'attaque maléfique d'un « jaloux ».

## **5.5 Conclusion**

Comme l'affirme Volet dans l'épigraphe de ce chapitre, toute la population africaine est touchée par la crainte des sorciers, « surtout les femmes ». Mais, pourquoi elles surtout ? Nous avons montré dans ce chapitre que dans la littérature afro-antillaise les femmes sont parfois les victimes de marabouts peu scrupuleux, ou d'autres femmes désespérées qui utilisent cette forme de pouvoir pour obliger leurs consoeurs à faire ce qu'elles veulent. Mais, comme on l'a vu, la femme a une relation plus serrée dans la littérature afro-antillaise à la sorcellerie parce qu'elle y a souvent recours, surtout dans le contexte africain, pour régler des problèmes amoureux (le plus souvent causé par une co-épouse ou une autre rivale), et faire revenir auprès d'elle son mari par envoûtement. Un extrait du texte de la Sénégalaise Maïga Ka nous éclaire davantage sur la relation entre la femme et la sorcellerie : «... tout le monde sait que les sorciers anthropophages sont particulièrement friands de la chair des nouvelles mariées, des circoncis, et des accouchées. D'ailleurs, Thierno le marabout lui avait donné, à cet effet, bon nombre de talismans, pour protéger sa nièce contre les mauvaises langues, de l'œil malin et envieux » (cité dans Volet 63-4). Elles ont donc, selon la croyance populaire, affaire non seulement à l'appétit des sorciers qui les mettent directement en danger de leur part, mais

aussi de la jalousie d'autrui (entendre leurs consoeurs) qui peuvent susciter l'aide de ces derniers afin d'attédier leur joie. Dans les romans étudiés, les femmes sont parfois aussi initiées à la sorcellerie.

Les quatre romans étudiés dans ce chapitre semblent nous offrir une leçon sur l'inefficacité et la dangerosité de la sorcellerie à l'égard de la femme, car ils nous montrent des exemples de femmes « *associées dans le malheur* ». La sorcellerie est d'autant plus inefficace pour ces personnages femmes qu'elles n'ont, dans aucun des cas mentionnés, obtenu le résultat qu'elles espéraient. Dans le contexte africain, Beyala peint l'image d'une vieille femme rusée qui s'enrichit aux dépens de ses victimes, ses voisines. Chez Diome, les hommes (notamment les jeunes footballeurs) sont aussi dupes que les femmes et perdent leur argent aux mains des marabouts escrocs qui promettent ce qu'ils ne peuvent guère garantir. Chez Diome en revanche, la dimension de la relation de pouvoir entre les sexes est aussi abordée sous la forme d'un marabout qui abuse doublement de la femme, au niveau économique (financier) et au niveau intime (sexuel). Quant aux Antilles, Agnant nous met face à une mère qui trahit sa fille en utilisant contre elle les services d'une sorcière. Bien que cette pratique n'ait aucune conséquence physique elle rompt à jamais la possibilité de confiance entre mère et fille et tue tout espoir de réconciliation entre elles. Enfin, Schwarz-Bart montre en Man Cia une sorcière dont on a peur, soupçonnée de pratiques maléfiques, mais, paradoxalement, qui semble indispensable à la communauté. Sa magie, quoique efficace sur certains points (guérir les malades, parler aux morts ou se transformer en animal) révèle cependant ses limites, par

exemple lorsqu'elle est impuissante à réparer le couple d'Elie et de Télumée comme elle le souhaite.

A l'ouverture de ce chapitre, nous nous sommes demandés à quel point les représentations africaine et antillaise de la sorcellerie différaient de l'imaginaire européen, notamment quant à l'association entre la femme et le mal de par la nature féminine soi-disant moins forte que celle de l'homme, et en conséquence plus disposée à cela. D'après les romans du corpus, ni les Africains ni les Antillais ne semblent partager ces préjugés contre la femme. Dans cette littérature, surtout dans le contexte africain, la femme est vénérée dans son rôle de mère et d'épouse et, dans le contexte antillais, je dirais que la question d'égalité entre hommes et femmes ne se pose même pas étant donné que les femmes ont historiquement travaillé les champs comme les hommes, supporté les coups de fouet comme eux, et même élevé seules des enfants lorsque abandonnées par ces derniers ou séparées d'eux. Dans les romans du corpus, lorsqu'une femme est accusée ou soupçonnée de sorcellerie par la communauté, c'est normalement pour une raison bien fondée. Par ailleurs, contrairement peut être à ce que l'on trouve dans l'histoire occidentale, il est rarement question dans ces romans de violence ou de punition physique contre les sorcières. De même ces dernières ne l'emploient pas non plus contre la population.

Selon la guadeloupéenne Maryse Condé, qui traite de la situation sociopolitique de la femme en Afrique, il y a un clivage entre la représentation romanesque de la relation femme/sorcellerie et la réalité. D'après Condé, « Il y a un rapport étroit entre la femme, quelle que soit sa couleur, et la sorcière.... En Afrique, dans la tradition orale, on

pense toujours que la femme est une espèce de danger qui doit être dominé, contrôlé constamment » (121). L'affirmation de Condé, qui considère la littérature africaine d'un point de vue comparatif avec les idées « normatives » de la société occidentale, incorpore aussi une dimension raciale de l'idée de la sorcière à laquelle nos textes ne font guère allusion : « La femme noire, celle qui incarne le plus le danger, le péché, le cannibalisme, paraît encore plus sorcière que la femme blanche » (121). En cela, Kathleen Gyssels est d'accord avec Condé : « La femme noire est... diabolisée, considérée comme démons qu'il s'agit d'abattre » (*Sorcières* 255). On a vu, néanmoins, dans le traitement médiatique du cas d'Emma des relents de ceci lorsqu'un journal s'interroge sur le lien éventuel entre l'infanticide qu'elle a commis et le vaudou, suggérant qu'elle a offert sa fille comme sacrifice humaine (*Emma* 16). Ironiquement, le personnage de Flore, la narratrice, caractérise les journalistes qui écrivent sur Emma par une métaphore anthropophagique (*idem* 15).

A part la peur de la femme fermement ancrée dans l'esprit, les notions européennes et afro-antillaises de la sorcière se rapprochent aussi en leur image de celle-ci. La représentation traditionnelle de la sorcière veut que cette dernière soit une femme âgée et dépourvue de beauté, et les Européens étaient peut-être les premiers à la représenter ainsi. Les éclaircissements de Michelet à ce sujet sont fort intéressants. Son œuvre, *Sorcière*, qui traite de la période historique en Europe de 1300 à 1600, explique que c'est le poète qui : « suppose, gratuitement, qu'elle était toujours laide et vieille. Au mot Sorcière, on voit les affreuses vieilles de Macbeth. Mais leurs cruels procès apprennent le contraire. Beaucoup périrent précisément parce qu'elles étaient jeunes et



belles » (vii). Dans ses recherches sur Tituba à Salem (dans le Massachusetts aux Etats-Unis), Condé a remarqué : « On a tendance à dire que la femme noire est laide. Par exemple quand je suis allée faire des recherches sur Tituba à Salem, les images que j'ai trouvées dans la littérature étaient celles d'une femme vieille et laide » (124). Et, suivant sa nature plutôt iconoclaste, elle a donc décidé de faire de son personnage « une femme noire belle, et un peu femme fatale » (Condé 124).<sup>22</sup> Toutefois, la représentation de Tituba comme étant vieille et laide ne tient pas à proprement parler de sa « race », comme le suggère Condé, mais plutôt de son identité de sorcière. Cette représentation 'à l'envers' de la sorcière, dans le sens où elle est représentée comme vieille et laide tandis qu'en réalité (du moins en Europe de 1300 à 1600) les accusées étaient souvent de jolies jeunes femmes, rappelle le cas de Dorian Gray. Ce fameux personnage d'Oscar Wilde (*The Picture of Dorian Gray* 1890), était d'une rare beauté mais son âme cachait les vices les plus laids. Chez Dorian Gray, le bel extérieur dissimulait une âme souillée, par contre les femmes jolies femmes persécutées aient été innocentes du crime qu'on leur imputait.

Toutefois, à Salem (aux Etats-Unis), les femmes exécutées pour, ou suspectées de, sorcellerie se rapprochent plus que leurs consœurs européennes à l'image négative (vieille et laide) de la sorcière. Les procès de Salem impliquent pour la plupart des femmes d'un certain âge ou plus âgées, normalement passées l'âge nubile, ou encore celles qui avaient soit peu d'enfants soit aucun enfant, dans une culture qui valorise les

---

<sup>22</sup> Selon Larry Gragg, *The Salem Witch Crisis* (1992), Tituba n'est pas noire, mais indienne: "They cried out of the Indian woman, named Tituba, that she did pinch, prick, and grievously torment them..." (48). Les historiens suivants décrivent aussi Tituba comme étant indienne: Roach (684), Upham (27-28), Boyer (178), Hall (289-90). Hansen va même jusqu'à préciser: « Tituba, like her husband John, was a Carib Indian (*not a Negro*) (31). En parlant du roman de Condé, Kathleen Gyssels dit : « l'historicité cède le pas à

grandes familles (Roach xx). Leur risque de conviction croissait avec l'âge et empirait si elles étaient veuves ou délaissées par leur mari (*idem*). Etant donné que ces femmes ne répondaient pas, ou plus, au rôle procréatif que valorise leur société, à notre avis, il est possible qu'à Salem les procès en sorcellerie aient été une manière convenable de débarrasser la société de femmes jugées sans utilité ou gênantes. On trouve en cela aussi un rapprochement au contexte afro-antillais, car les (vraies) sorcières représentées dans les œuvres au corpus n'ont, elles non plus, ni mari ni enfants— elle ne sont pas, par contre, menacées comme le sont leurs homologues européennes.

Qui est responsable de la persécution, souvent violente, de la femme ? Concernant la responsabilité de la persécution, Marilynne K. Roach, *The Salem Witch Trials* (2002), réfute l'argumentation communément admise qui blâme les Puritains. Selon elle, la violence contre la figure du sorcier a eu ses débuts dans la Rome païenne, bien avant l'avènement de la tradition judéo-chrétienne, où on les condamnait à être brûlés (vifs) ou déchiquetés par des animaux sauvages (xxi). De plus, à l'exemple de l'apôtre Paul (Actes 16: 16-22), il faut surtout chasser le mauvais esprit qui dote l'être humain de pouvoir surnaturel, non pas employer la violence contre elle. Cette comparaison, voire leçon, historique de la représentation de la sorcière est très intéressante et peut mener à d'autres questions, elles aussi très intéressantes, mais qui ne nous concernent pas dans cette étude. Donc, pour clore le chapitre revenons une dernière fois sur la question de la sorcellerie dans le contexte afro-antillais.

En Afrique comme aux Antilles, la sorcellerie a un statut presque officiel « quand elle sert à imputer le malheur à autrui » (Bougerol 2008, 269). Toutefois, ce n'est qu'en Afrique que des plaintes en sorcellerie peuvent être considérées par la justice (Bougerol 2008, 270). Et, contrairement aux Africains qui croient à la sorcellerie involontaire, aux Antilles on croit que le mal est fait volontairement, « directement ou en s'adressant à un spécialiste » (Bougerol 2008, 269). Etant donné son importance dans la culture populaire de l'Afrique et aux Antilles, la sorcellerie trouve donc une grande place dans la littérature afro-antillaise. La représentation antillaise de la sorcière va au-delà de la représentation européenne d'une femme vieille et laide. L'imaginaire antillais la présente comme une sorte de monstre, dont une part est humaine et l'autre animale, par exemple la « Bête à man Hibè », et « Ladiablesse » dont on parle souvent dans la croyance populaire. Enfin, les nombreux termes pour décrire les fonctions de la figure de la sorcière, et son développement historique, aussi bien en Europe qu'en Afrique et aux Antilles, montrent que la femme est associée (d'une manière ou d'une autre) au pouvoir maléfique dans l'esprit de la société.

## **Chapitre 6**

### **La Face cachée de l'Occident**

#### **6.1 Introduction**

On apprend des historiens Bancel et Blanchard que l'identité nationale française après la Révolution était basée sur l'idée du « destin conquérant de l'Hexagone » (35). Cette idée, très simplement expliquée, est qu'en tant que conquérants de guerre les Français sont supérieurs aux peuples et cultures qu'ils ont subjugués. Pour maintenir et propager les sentiments naissants, pour ne pas dire fragiles, d'unité et de fierté nationales les conquêtes impériales étaient donc essentielles. Tel étant le cas, il n'est pas surprenant que les autorités françaises ont fait tout leur possible pour maintenir cette image forte de la France, même au prix d'une opération de camouflage, du mensonge, et de l'auto-illusion/de maintenir leur peuple dans un état d'ignorance. Car l'histoire nationale a « systématiquement oublié, refoulé, occulté » une suite d'échecs qui a commencé à la fin du 18<sup>e</sup> siècle (Blanchard 45) dont, notamment, la perte du territoire du Québec en 1763 lors de la guerre de Sept Ans contre l'Angleterre, et la proclamation de l'indépendance de la République d'Haïti le premier janvier 1804, après avoir été battu par les troupes noires et mulâtres de Toussaint Louverture.

Certes, le discours du président de la République française, Jacques Chirac, à Pointe-a-Pitre (Guadeloupe) en l'an 2000 lors de la conférence de presse conjointe de Chirac et P.J. Patterson, Premier ministre de la Jamaïque et président du Cariforum, est un déni total de l'échec passé. Lorsqu'un journaliste de la République dominicaine lui a

posé une question sur le rôle de la France dans le développement futur d'Haïti, ancienne colonie de la France, Chirac a répondu : « Haïti n'a pas été, à proprement parler, une colonie française, mais nous avons effectivement depuis longtemps des relations amicales avec Haïti, dans la mesure où notamment nous partageons l'usage de la même langue. Et la France a eu une coopération et a toujours une coopération importante avec Haïti et elle continuera à l'avoir » (Blanchard 47). Cette réponse est choquante pour ceux qui connaissent la véritable histoire, mais elle est aussi d'une certaine façon un peu attendue de sa part, car si la classe dirigeante française a tant travaillé pour faire effacer de la mémoire collective ce moment de leur histoire en faveur de l'image glorieuse de la France conquérante, ce moment reste une plaie ouverte, un événement dangereux et honteux qui pourraient ternir leur image, leur identité nationale étant basée sur les victoires de guerre. Ainsi, si M. Léger Félicité Sonthonax est devenu « l'un des grands oubliés de l'histoire » en dépit du fait qu'il « proclama le premier l'abolition de l'esclavage dans une colonie moderne, le 29 août 1793 » (Blanchard 49), c'est justement parce que sa contribution mettait fin à l'institution même qui avait fait prospérer la nation française et lui avait donné un sentiment de supériorité pendant tellement longtemps. Lors d'une enquête, Blanchard et al ont conclut que 20 sur 38 dictionnaires entre 1825 et 1990 « ignorent totalement jusqu'à son nom » (49).

Le résultat de ce lavage systématique de l'histoire française fait que la population française, qui est autrement connue pour sa bonne mémoire collective et son sérieux quant à l'apprentissage de leur histoire, ne connaît guère son histoire coloniale. L'étude de Bancel, Blanchard et Lemaire en 2003, sur « l'état de l'opinion en France concernant

les indices et la réalité de la « fracture coloniale » », a montré que la population française, spécifiquement de la ville de Toulouse et sa périphérie, connaît mal l'histoire coloniale et de l'immigration en France ; les « dates, personnalités, lieux et événements ne résonnent pas au sein des populations » (Blanchard 248), à l'exception de la sanglante guerre d'indépendance de l'Algérie que les Français connaissent assez bien. Ceux ayant un niveau d'éducation d'au moins bac + 4 et ceux qui ont « un ascendant direct issu de ces espaces [c'est-à-dire des anciennes colonies] » (Blanchard 249) en connaissent plus que la majorité sur le passé colonial de la France. Blanchard et al remarquent pourtant un triple silence sur l'histoire coloniale française (institutionnel, familial, et médiatique), chacun pour ses propres raisons. Pour l'immigrant en France, le passé colonial a été vécu comme une « humiliation collective » (251), pour les Français c'était une honte ou bien une période historique « qui ne les concerne pas » (252). Une conséquence ironique de ce silence sur le passé colonial est la perception négative des personnes issues des anciennes colonies, surtout les Africains sub-sahariens, qui a ses racines dans « des schémas construits durant la période coloniale » (252). Ainsi, l'élite française a choisi d'oublier ses erreurs pendant la période coloniale mais elle a inculqué à la population française les préjugés qui datent de l'époque. Toutefois, les Français, du moins les enquêtés, semblent vouloir en apprendre plus sur cette période de leur histoire. On pourrait commencer par le massacre de manifestants d'origine arabe par la police parisienne, le 17 octobre 1961 (Forsdick et Murphy 2). Ce drame, entre autres, a été occulté par ce qu'Henri Rousso appellent le « syndrome Vichy » (idem), qui fait que les Français étaient pratiquement obsédés par les deux « Grandes » guerres du 20<sup>e</sup> siècle. Qui plus est, lorsqu'on fait

l'effort de s'en souvenir en France, l'effort est souvent problématique et politisé. La célébration officielle de l'abolition de l'esclavage en 1998, par exemple, a propagé une interprétation française biaisée des faits ; l'abolition est devenue un geste due exclusivement à « metropolitan philanthropy, conveniently forgetting both the slaves' own agency and the fact that this was abolition for the second time » (Forsdick et Murphy 2).

Les auteures que nous allons étudier dans ce chapitre ont en commun d'exposer une certaine hypocrisie de l'Occident qui, tout en occultant les erreurs de son passé, prétend être supérieur aux pays du « Tiers Monde ». La Sénégalaise Bugul, dans son roman *Riwan ou le chemin de sable*, se fait l'avocate de la polygamie. Ce faisant, elle oppose le mode de vie occidental au mode de vie africain, spécifiquement les relations homme/femme sur ce continent, présentées comme beaucoup plus acceptables. Elle préfère la transparence du couple africain quant aux partenaires multiples de l'homme au système occidental où les femmes vivent continuellement, d'après son expérience, dans l'angoisse et la suspicion de l'infidélité éventuelle de leur conjoint. Dans son roman, *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome expose la posture malsaine de l'Occident vis-à-vis de l'Afrique, notamment telle qu'elle ressort des interactions quotidiennes entre les deux. Dans ce roman historicisé, elle incorpore des faits divers actuels qui impliquent la France et le Sénégal dans le tissu de son œuvre. Ces faits divers servent d'exemples, qui font valoir son argument, auxquels le lecteur francophone/francophile peut s'identifier et démontrent en même temps que ce dont elle parle est toujours pertinent. Enfin, Marie-Célie Agnant remonte dans le passé jusqu'à l'époque esclavagiste pour mettre en scène

des vérités pénibles afin de faire sortir le lecteur de l'attitude apathique de l'Occident envers cette période historique. Car, comme on vient de le découvrir, depuis des siècles, l'Occident supprime la vérité de ce qu'il a fait subir aux populations asservies, préférant mentir afin de stimuler le moral de la nation. Pour cette raison le travail d'Agnant est oppositionnel car il offre une interprétation visuelle (visuelle par l'imagination) de ce que cela aurait été de vivre à cette époque en tant que membre de la « race » conquise, et des conséquences des mesures prises par les grandes puissances ; une perspective qui n'est souvent pas considérée, encore aujourd'hui, lorsque nous discutons de ce moment historique.

## **6.2 Réaction au discours hégémonique**

Deux aspects fondamentaux du contre-discours du personnage principal ressortent du roman de Ken Bugul, *Riwan ou le chemin de sable* : tout d'abord, une remise en question du féminisme occidental, puis une valorisation des pratiques africaines traditionnelles. C'est cette valorisation que nous allons examiner ici tout en nous penchant sur certaines contradictions intéressantes qui se font jour au cours du récit. Il est important aussi de noter que ce roman est autobiographique et que nous l'avons choisi pour la tension réelle qui existe entre deux visions du monde.

Ayant vécu en France et ayant été éduquée à l'école normale à Paris dans les années 1990, comme les Françaises « de souche », représentantes de la femme occidentale, la narratrice africaine de *Riwan* réfléchit à sa propre évolution. Lors de son séjour en France, elle adhère au mode de vie occidental. Mais, lorsqu'elle fait part au narrateur de ses réflexions sur la différence entre les couples monogame (à l'Occidental)



et polygame, elle est rentrée depuis moins d'un an dans son village natal au Sénégal, après une absence d'une dizaine d'années, elle vit dans un ménage polygame qu'elle a choisi. La situation polygame qu'elle vit est assez particulière, cependant, car son mari n'est pas un homme ordinaire mais un *serigne*, soit un guide religieux dans la secte mouride de l'Islam au Sénégal, « la plus haute autorité de tous les environs, la référence morale, matérielle, spirituelle, presque le garant du Paradis » (*Riwan* 161). Le fait d'être son épouse entraîne des bénéfices (le respect de la communauté, et une certaine aisance financière) ainsi que des contraintes particulières, dont le *Ndigueul* : la soumission absolue au Serigne, ce qui, pour ses épouses, veut aussi dire « le silence des sens », afin de sécuriser leur place au Paradis (*Riwan* 135). Elle raconte en ces termes la désillusion qu'elle éprouve quant à la monogamie, une fois embarquée dans sa nouvelle vie auprès de son mari et de ses coépouses :

...Quand j'étais avec le Serigne, j'étais entièrement avec lui et c'était cela être avec quelqu'un. Toutes ces femmes qui se paraient, se parfumaient, ne me dérangaient pas quand elles s'approchaient du Serigne, lui parlaient. Par rapport à des situations que j'avais connues, c'était étrange. Je ne me contrôlais pas quand une femme s'approchait de l'homme avec qui j'étais. Je ne le faisais pas savoir, je ne le montrais pas, par pudeur hypocrite, pour ne pas contrarier l'homme avec qui j'étais. En outre, je jouais le jeu de la femme émancipée, qui laissait son homme parler, rire avec d'autres femmes, en me consolant d'un « officiellement, c'est avec moi qu'il est »...

Quelles terribles souffrances inutiles les femmes ne vivaient-elles pas dans leurs rapports avec les hommes ! Par quels compromis ridicules n'avaient-elles pas supporté tant de frustrations ! Et on appelait cela être évolué !  
(179)

Dans ce passage, la narratrice remet en question ses anciennes mœurs lorsqu'elle vivait comme les Françaises selon les normes des pays occidentaux monogames. A ce titre, elle

cherche à montrer en quoi sa propre expérience symbolise celle d'occidentales qui souffrent en silence pour plaire à leurs hommes ; qui, au sein de leur couple « évolué », feignent souvent une confiance qu'elles n'ont pas en réalité. Cette réalisation de la souffrance inhérente aux couples monogames est provoquée par la nouvelle situation de la narratrice qui n'a plus les mêmes problèmes. Si les représentations occidentales de la femme vivant dans une relation polygame fait d'elle une femme opprimée, la narratrice renverse les choses en nous montrant que, selon son expérience, c'est en réalité plutôt les femmes occidentales « évoluées » qui sont opprimées dans leurs relations avec les hommes :

Des milliers de femmes avaient raté l'occasion d'éclorre vraiment par la faute de fumeuses et fausses théories de l'amour.... Mon éducation religieuse et plus tard mon éducation moderne m'avaient préparée à appartenir à un seul homme qui serait lui aussi à moi toute seule.... la relation était basée sur la possession exclusive. Une conception capitaliste, décadente, de la relation et du sentiment. (184)

En critiquant ainsi l'idéologie monogame occidentale, la narratrice s'en prend non seulement aux principes féministes « modernes » de la relation homme/femme, mais aussi, d'une certaine manière, à l'idéal chrétien du couple.<sup>23</sup> Implicite à cette critique acerbe de l'idéologie monogame est la question suivante : à quoi sert cette soi-disant évolution dans les rapports hommes/femmes si les femmes vivent en permanence dans la crainte de perdre leur conjoint et se compromettent pour maintenir ces relations-là ?

Selon la narratrice, l'idéologie occidentale monogamique: a) fait de l'homme un objet à posséder, au lieu d'une personne avec qui l'on peut entretenir une véritable

relation, b) promeut une bienséance destructive à l'égard de la femme en créant une opposition entre la « sainte » et la « garce », qui ne permet pas à la femme d'assumer des rôles multiples, et c) fait croire que toute autre forme de relation homme/femme, surtout la forme polygamique, est forcément oppressive à l'égard de la femme (*Riwan* 181-85).

Sokhna Si, la narratrice, propose donc un contre-discours au discours hégémonique dans la mesure où elle cherche à déconstruire l'opposition monogamie (idéal)/polygamie (oppression). Dans son contre-discours elle établit d'emblée trois groupes de femmes : les femmes modernes, c'est-à-dire les Occidentales vivant en Occident, les Africaines de souche vivant sur le continent, et un troisième groupe, les Africaines éduquées en Occident ou occidentalisées. En s'adressant directement au troisième groupe, ses compatriotes occidentalisées, elle établit un contraste entre l'inaction des femmes modernes et l'action des Africaines du Golfe de Guinée et de Lomé – qui, elles, prennent en main leur situation avec succès – ce qui fait ressortir les « valeurs étrangères » et « l'idéologie des autres » comme étant les facteurs d'arriération des Africaines modernisées par rapport à leurs compatriotes (185). Comparant la vie intime des femmes occidentales à celle des Africaines, elle prétend que la misère des Occidentales est « bien plus affreuse que la nôtre » (186) ; elle cite alors la violence conjugale, la maladie mentale, les femmes âgées abandonnées dans les maisons de retraite, les taux d'alcoolisme et de solitude chez la femme occidentale, pour justifier son constat. Il est sous-entendu dans son argument que ces problèmes ne touchent pas la

---

<sup>23</sup> Je dis idéal, car même les patriarches de l'Ancien testament ont eux aussi pratiqué la polygamie, à l'encontre de la volonté divine qui a établi comme modèle la relation monogame par la création d'Adam et de son unique femme, Eve.

femme africaine. La narratrice termine ainsi son apologie de la condition de la femme en Afrique:

... Elles travaillent, gagnent de l'argent et parfois plus de liberté que les hommes et vous voulez leur parler d'égalité...

Avec qui ?

Elles sont supérieures, pardi !

N'écoutons plus les racontars des autres.

Nous devons nous raconter nos propres histoires pour en prendre conscience et faire le point.

...

Ne laissons plus les autres nous analyser, et décider pour nous.

Nous avons été à l'école, et là-bas, pour quoi alors ?

...

Il est temps de réagir.

...

Y en a marre que ce soit toujours à sens unique. (187)

Sa résistance au regard, et surtout au jugement erroné de l'Autre, en l'occurrence l'Occidental qui juge sa culture sans pour autant la connaître, est évidente dans ce passage. Elle réclame le droit de raconter, de son point de vue, sa propre culture et rend à l'Autre l'expérience de se voir sous l'œil critique d'autrui.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> La réception critique de l'œuvre de Bugul semble montrer que l'Occidentale n'apprécie pas d'être critiquée elle non plus. Prenons, par exemple, Inmaculada Díaz Narbona qui la trouve «d'une dureté inconciliable» (126) dans ce roman, et selon laquelle Bugul examine l'Occident «avec une rage longtemps contenue, et finalement débordante» (*idem*). Narbona ne s'arrête pourtant pas là, et sa critique prend le ton d'un reproche personnel lorsqu'elle caractérise la critique de Bugul comme étant: «sévère à l'égard des femmes occidentales et de leur philosophie de la libération...critique banal...qui nous pousse à croire que le mobile de la romancière n'est autre que la justification d'un choix inattendu de sa part: son acceptation d'un mariage polygamique» (126-7).

La narratrice ne se contente pas de réfuter les idées reçues des Occidentaux sur son mode de vie. Elle va encore plus loin dans son argument en valorisant les anciennes pratiques africaines. Elle dit tout d'abord que:

Certaines femmes modernes qui plaignaient nos sœurs de la campagne, dénonçaient la polygamie, étaient contre l'embourgeoisement au milieu d'un peuple crevant de faim, ... ne se maquillaient pas, ne portaient pas de bijoux, ne se parfumaient pas, pour la lutte, le combat, en critiquant violemment celles qui voulaient rester aussi des nanas, vivaient presque toutes aujourd'hui dans des ménages polygamiques, s'habillaient, comme moi, chez Claire Kane et ne dédaignaient pas une topaze montée par le génial Samba Wade, au creux d'un décolleté.... C'était pour cela que les grandes théories avaient besoin de vivre avant de s'ériger en lois, en dogmes et autres foutaises. (171-2)

Ce qui est intéressant ici est l'argument de la liberté économique. Les deux noms cités sont des noms de « designers » de mode sénégalais chez qui vont les bourgeoises de Dakar. Ici, elle se fait l'avocate de la bourgeoise en situation polygame mais qui jouit de privilèges économiques que n'ont pas les autres – monogames de classe inférieure. Bien qu'elle veuille valoriser son mode de vie, que l'Autre ne cesse de malmener sans le comprendre véritablement, l'idée que le bonheur féminin peut s'acheter au prix d'un bijou demeure peu convaincante et laïque. Car si l'argent devient, chez elle, un enjeu important dans le couple africain, c'est selon une représentation mimétique des valeurs occidentales qu'elle rejette et que l'on retrouve entre autres dans les romans d'amour Adoras, valeurs qui prennent de l'ampleur en Afrique de l'Ouest, selon Lydie Moudileno (*Romance* 74-5). Chez Adoras, « se profile l'idéal d'un couple africain qui atteint l'universel du bonheur amoureux grâce à la circulation d'un capital énorme. Les hommes sont désirables parce qu'ils sont impliqués dans un circuit de production de capital... » (*idem* 75). Cet extrait établit ainsi une certaine intertextualité entre le texte de Bugul et le

roman sentimental africain des années 1990, ce qui, comme on l'a dit, est paradoxal, car tout en prônant une conception « africaine » de l'amour, qu'elle veut révolutionnaire, on voit ici l'influence de l'idéologie occidentale sur la pensée du personnage.

Avançant un autre argument, la narratrice compare ensuite la prise en charge de la santé mentale dans chacun des groupes. Là encore, la condition de la femme en Afrique semble meilleure, dans la mesure où la communauté lui permet « d'extérioriser » son trouble, alors que les occidentalisées (« nous ») sont condamnées à rester « enfermées dans leurs névroses »:

...Et quand le malheur s'abat sur une de ces femmes, on lui organise un rituel de dépossession par lequel elle extériorise ses tourments. Le traitement approprié est prescrit par les initiés et la vie continue. Alors que nous, nous nous enfermons dans nos névroses pour toujours, jusqu'au jour où notre type nous lâche et va se défouler ailleurs. (184)

Cependant, malgré sa prétention à la liberté, son apologie de la polygamie fait ressortir chez elle des idées inculquées par le système patriarcal qui symbolisent les chaînes psychologiques qui la ligotent. Celles-ci incluent : 1) une acceptation aveugle de l'inégalité qui existe dans un système, en l'occurrence le ménage polygamique, qui privilégie les besoins et les désirs de l'homme à ceux de la femme. Prenons par exemple le fait que les épouses dans ce ménage polygame n'ont pas le droit à l'assouvissement sexuel, car elles doivent attendre d'être appelées par le mari qui a, lui, le choix de ses partenaires. Confinées à domicile, à l'exception de la narratrice, elles n'ont pas même la liberté de mouvement. Elles sont traitées comme des jouets, que l'on sort quand on en a envie et qu'on oublie le reste du temps. 2) un sentiment de jalousie et de ressentiment en dépit d'un discours en faveur de la relation polygame ; elle avoue être malheureuse lors

de l'introduction d'une nouvelle co-épouse. Son bonheur au sein de ce mariage est aux dépens de ses co-épouses sur lesquelles elle exerce un certain pouvoir. Elle explique que le bonheur féminin dans ce système vient d'être la dernière arrivée, soit le jouet qui intéresse par sa nouveauté.

L'un des arguments de son discours est l'atmosphère saine dans la concession, créée par les règlements mis en place par le mari et renforcés, dans leur cas, par l'enjeu du *Ndigueul*. Elle parle de la rivalité entre co-épouses en ces termes : « C'était presque une forme de transcendance, d'élévation. Cela valait un séjour initiatique au Tibet, au pied de l'Himalaya » (174). Mais, au fur et à mesure que se déroule le récit, le lecteur apprend qu'en vérité c'est le contraire. La jalousie et le déséquilibre de pouvoir qui existent parmi les co-épouses sont créés par le népotisme. C'est le bonheur égoïste de la narratrice qui l'empêche de voir la répression qu'elle impose aux autres femmes. Quand la triste vérité la rattrape et lui fait perdre ses illusions d'évolution spirituelle, elle dit : « Ce que j'avais compris, c'était que la position privilégiée était en fait d'être la dernière de la file » (193). De nouveau, et contrairement à ses déclarations initiales, c'est le fait d'être spirituellement éclairée par son nouveau style de vie qui se révèle être vrai. Par contre, Sokhna Rama, une co-épouse, plus jeune mais déjà au courant de ce fait, apparaît comme la véritable résistante; refusant d'accepter la pitié que lui offre la narratrice, soit de passer la nuit auprès de leur mari lorsqu'elle est indisposée, elle sape ainsi le pouvoir de sa co-épouse, la préférée du moment, et pose en même temps un geste de résistance contre l'ordre établi.

Enfin, quoique passionnant, le contre-discours de Bugul a de quoi générer des réserves quant à sa position sur la polygynie. En effet, d'un côté l'apologie explicitement résistante que fait Bugul de la polygynie repose sur des arguments subjectifs. Mais de l'autre, elle prétend parler au nom de toutes « les Africaines ». Les preuves avancées dans son discours en faveur de la polygynie montrent qu'il s'agit d'un cas bien particulier, celui de la dernière arrivée chez un *serigne*. Mais la fin tragique, et subite, du ménage romanesque qu'elle construit soigneusement implique qu'elle reconnaît, elle-même, la décadence de ce système en Afrique comme mode de vie à long terme. En fin de compte, contrairement à son intention, l'apologie peu convaincante de Bugul sert à renfoncer l'argument contre l'institution de la polygynie, car même ceux qui s'y livrent ne sont pas capables de justifier son inégalité à l'égard de la femme. Pourquoi est-ce acceptable qu'un homme ait plusieurs partenaires sexuelles, même si ces dernières sont ses « femmes légitimes » auprès de qui il a des responsabilités à assumer, tandis que la femme peut être cloîtrée, ou même menacée d'exil ou de mort pour assurer sa fidélité ? La question peut aussi être posée en tant que liberté. Pourquoi l'homme a-t-il ce droit et non pas la femme ? Il y a, évidemment, tout un système de croyances (religieuses ou culturelles) derrière cette inégalité que Bugul ne remet pas en question dans son apologie, et c'est justement là où son argument commence à se défaire. Elle accepte les notions injustes qui font marcher la polygynie, ce qui va à l'encontre de l'objectif de son apologie— montrer que la femme africaine est moins à plaindre que sa consœur occidentale dans la relation homme/femme. Ce qu'elle montre, au mieux, c'est que les



femmes africaine et occidentale ont toutes les deux un lourd fardeau à porter dans leurs relations interpersonnelles avec les hommes.

### **6.3 *Le Ventre de l'Atlantique* : traité du racisme dans les rapports Nord/Sud**

L'écriture de l'auteure Ken Bugul dans *Riwan ou le chemin de sable* pourrait être qualifiée d'autofiction, c'est-à-dire qu'elle nous offre dans son œuvre un mélange des événements réels de sa vie et de la fiction pure. Ceci implique une certaine posture de la part du lecteur qui diffère de celle qu'il adopte par rapport à une œuvre de pure fiction, pour laquelle il assume une certaine distance de l'auteur. Dans son roman, Bugul juxtapose son récit autofictionnel et une histoire qui se racontait dans son village lors de son adolescence. Ce faisant, le choix de ne pas respecter les conventions littéraires du roman est notoire. Lors d'une interview avec l'auteure, Boniface Mongo-Mboussa remarque que parfois « le récit acquiert...une dimension pamphlétaire » (Diome 2000, 106). A l'auteure d'expliquer qu'elle « n'[a] pas envie d'être confinée dans un genre littéraire précis » (*idem*). Contrairement à Bugul, dans *Le Ventre de l'Atlantique* Fatou Diome nous présente un récit purement fictionnel qui répond aux exigences du genre, mais qui se sert toutefois de l'actualité pour illustrer ses arguments, ce qui a pour effet le rapprochement du lecteur francophone qui peut s'identifier aux événements évoqués.

Mon objectif ici est d'étudier la prise de parole subversive de Salie, une immigrée sénégalaise en France, qui est donc doublement marginalisée de par son genre et sa couleur, ainsi que son contre-discours dans le roman *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome. Même si d'autres écrivains ont étudié la question de l'exil, ce qu'il y a

d'innovateur chez Diome est le point de vue féminin, et le fait que la question de l'exil se rattache à celle de la migration. Il s'agit d'un texte qui, d'une manière générale, soulève des problématiques similaires à celles que l'on trouve chez sa compatriote Ken Bugul, à savoir la condition de la femme dans des univers patriarcaux, mais qui, en même temps, offre une réflexion sur le rapport entre la France (position de pouvoir) et le Sénégal (position de faiblesse) en l'an 2000. Nous nous proposons d'examiner le contre-discours dans ce roman en nous appuyant sur la théorie postcoloniale.

Avant d'explorer le fond de ses arguments, considérons tout d'abord l'importance, en soi, de la prise de parole de la narratrice. Celle-ci écrit d'une position ambivalente, soit à la fois exilée de chez elle et en même temps mal intégrée à son pays d'accueil. L'instabilité de la position de la narratrice ressort davantage quand nous considérons que celui qui écrit l'Histoire est normalement issu du groupe dominant de la société, et en tant que tel est légitimé par ce dernier. Comme nous le rappelle Kasende, tout discours relève d'une idéologie : « Il s'agit, pour utiliser le langage théorique de Philippe Hamon, de l'analyse d'une poétique de la norme, cette dernière se définissant toujours par rapport à un système social de référence » (34). Mais ce personnage qui témoigne de son expérience d'émigration en France le fait du point de vue d'une femme noire, donc d'une perspective doublement éloignée du discours normatif européen. D'après Lydie Moudileno, il y a deux perspectives historiques, d'un côté, « une Histoire euro-centrée qui situe l'Afrique en dehors de l'Histoire, ou plus précisément l'intègre à sa propre Histoire uniquement en tant que « manque » de cette historicité, qui, précisément, légitime la supériorité de l'Occident et le projet colonial dans son

ensemble...» (*Littératures* 39), et de l'autre : « Une Histoire non recensée, mais ancrée cependant dans la mémoire collective et individuelle de sujets qui l'ont vécue ou en ont gardé les traces » (*idem.*). Ce constat s'applique par exemple au phénomène de l'émigration, dont l'interprétation est différente selon qu'il s'agisse d'une perspective hégémonique ou populaire.

Le discours hégémonique veut que la France soit le pays de « liberté, égalité, fraternité ».<sup>25</sup> Toutefois, contrairement à l'idéologie hégémonique, la diégèse de ce roman expose l'humiliation et le mépris qui confrontent les émigrés en France, et parfois même avant d'y avoir mis les pieds. Dans son article, *L'inscription du corps dans quatre romans postcoloniaux d'Afrique*, Augustine Asaah affirme : « Cette écriture de transgression, qui brise l'idéologie discursive centralisatrice et déplace l'Afrique des marges vers le centre, se veut une nouvelle interprétation de l'Histoire, c'est-à-dire une réécriture du vécu quotidien érigé en Histoire » (59). Tenant compte de cela, examinons maintenant le discours de Salie.

La manière dont Salie décortique l'image de la France, en mettant à nue son expérience de l'émigration, est subversive. A la lumière de son vécu personnel, de ce dont elle a témoigné, le personnage principal examine les idées reçues (internes et externes) qui perpétuent la notion de la suprématie de la France. Elle montre bien comment, des pratiques politiques jusqu'au football, toutes les relations entre les Français

---

<sup>25</sup> L'on suppose que cette devise s'applique à tous les citoyens et habitants du sol français, surtout qu'en tant qu'état membre des Nations Unies la France doit agir selon la Charte internationale des droits de l'homme (proclamée à Paris le 10 décembre 1948), dont les articles 1, 2 et 7 de la Déclaration universelle des droits de l'homme interdisent formellement la xénophobie et le racisme.

et les Africains sont influencées par le racisme. Salie raconte, par exemple, l'humiliation que les étrangers subissent pour n'avoir qu'une simple carte de séjour en France, contrairement aux Français qui peuvent entrer et sortir du Sénégal à volonté. Elle est convoquée à l'Office des migrations internationales pour une visite médicale afin de démontrer, par une radiographie intégrale, qu'elle « *Remplit les conditions requises au point de vue sanitaire pour être autorisé à résider en France* » (Ventre 215). Cette visite se répète lors de chaque renouvellement de la carte de séjour, et le certificat attestant de sa santé doit être payé par l'individu qui demande la carte. Donc, à l'injure de devoir prouver sa santé afin d'avoir accès au territoire français, s'ajoute l'insulte de devoir payer le certificat. Selon Salie, la santé a longtemps été une arme pour les Français, car pendant l'ère coloniale, pour maintenir le mythe de leur supériorité, les Français ne permettaient pas aux malades de séjourner dans les colonies, et le gouvernement rapatriait, au premier signe de maladie, ses colons (Ventre 215).

Les exemples d'inéquité dans le traitement des Français et des Africains se démultiplient dans ce roman. Alors que le Français, du touriste à l'expatrié, a pratiquement le droit de tout faire au Sénégal, les Africains en France sont vus sous l'œil de la suspicion, et ne jouissent pas des mêmes libertés que les Français. Salie évoque, par exemple, les abus de l'industrie touristique au Sénégal qui s'approprie les meilleurs sites côtiers, paie mal ses employés autochtones et encourage implicitement la prostitution (car les touristes blancs payent régulièrement, et impunément, leurs ébats amoureux avec les Noirs démunis). De là, elle va jusqu'à examiner les libertés sociales des uns et des autres. Un exemple frappant est tiré du monde du football, ce jeu qui passionne l'Europe comme

l'Afrique. Les policiers français ne permettaient pas aux Africains en France de fêter publiquement, sur les Champs-Élysées ni sous L'Arc de Triomphe, leurs victoires à la Coupe du Monde alors que ces victoires inattendues, l'équivalent de la victoire de David sur Goliath, leur étaient très importantes sur le plan identitaire. Ils sont chassés des lieux publics sous menace de coups de bâton, et les journalistes accordent leur succès, par exemple dans le cas de l'équipe sénégalaise, à l'entraînement reçu en France, plutôt qu'à leur talent et travail (*Ventre* 240-42).

Par contre, en 1998, à Dakar, pour célébrer leur victoire au football, les Français expatriés avaient bloqué toutes les grandes avenues, occupé les meilleurs restaurants, et ponctué le sommeil des citadins de coups de klaxon jusqu'au petit matin, sans que personne ne leur dérobe leur joie, même si elle fut exprimée de manière excessive. Certes, la position subordonnée des Sénégalais aux Français est due, en partie, à la situation économique des deux pays, mais si les Français traitent les Sénégalais avec tant de mépris c'est surtout à cause d'une mentalité de supériorité (raciste) qui continue à exister. Car ce ne sont que ceux que l'on perçoit comme étant inférieurs à soi-même que l'on traite ainsi. Sinon, pourquoi la France ne les aiderait-elle pas à surmonter leur retard financier, et pourquoi ne les traiterait-elle pas avec dignité ? Salie a donc raison lorsqu'elle dit : « Si l'Occident n'accepte même pas d'être égalé par le tiers-monde, ne serait-ce qu'en football, comment peut-on espérer qu'il l'aide à se hisser à son niveau de développement ? » (*Ventre* 244-5). D'où la nécessité pour l'Afrique de ne pas compter sur l'Occident pour la sortir de ses difficultés financières et les problèmes corollaires de sous-développement, etc. ; c'est ce que l'auteure veut faire savoir par l'entremise de son

œuvre à son lecteur confrère/consœur afin qu'ils réexaminent leur notion de l'Ailleurs paradis.

Comme l'affirme Diandue, le roman de Diome « établit une double orientation axiologique. D'abord elle brise le mythe de l'Ailleurs-paradis et l'image de l'idyllique Occident, ensuite elle pourfend et stigmatise l'hypostase des immigrés qui, au contraire de leurs conditions miséreuses en Europe, vivent des jours royaux en Afrique », et « use de la déconstruction comme moyen didactique» (31-2). En d'autres termes, l'écriture de Diome déconstruit l'image binaire Afrique (enfer)/Occident (terre promise) par un certain nombre de choix textuels, notamment : 1) En présentant les réalités socioéconomiques qui confrontent les immigrés en France/dans l'Union européenne en général. Par exemple, le contrôle des frontières, la nécessité de documents de séjour et de voyage qui ne sont pas faciles à avoir, la réalité de la clandestinité. 2) La juxtaposition de deux personnages Africains, l'un en Afrique (Madické qui représente l'imaginaire africain sur la vie occidentale) et l'autre en France (le personnage-narratrice, Salie, qui vit, elle, la réalité de l'immigration). 3) Le contraste entre les récits de l'expérience migratoire de l'Homme de Barbès (la fausse image de l'immigration réussie qui occulte les difficultés vécues en France) d'un côté, et de l'autre côté la triste histoire du jeune footballeur en herbe qui se suicide suite à sa rentrée de son séjour occidental raté. 4) Enfin, la « contextualisation transhistorique », pour employer le terme de Dominic Thomas, qui s'opère dans le texte par de multiples allusions aux textes coloniaux et sert ainsi de moyen de déconstruire l'ancienne dichotomie Afrique/Occident. Ces allusions montrent

qu'en dépit des changements dans les relations Afrique-France, les intérêts de l'Afrique sont toujours mal servis (Thomas 195).

Les quatre stratégies que nous venons d'exposer sont donc utilisées par l'auteure pour briser le mythe de l'immigration comme étant la solution à la vie misérable en Afrique. A la place du vieux mythe, Diome sème l'idée de l'avenir prospère possible en Afrique, à condition que les Africains s'engagent à faire leur bonheur chez eux selon l'exemple du personnage de Salie qui aide son frère cadet à créer une petite entreprise locale qui subvient aux besoins de la famille.

#### **6.4 Dire l'inconvenante vérité pour faire reculer le négationnisme**

Tout comme « le génocide voilé » de la Traite négrière arabo-musulmane, pour emprunter l'expression de l'écrivain et anthropologue Tidiane N'Diaye, la Traite des Noirs est un phénomène historique largement étouffé dont les historiens et hommes politiques ne parlent qu'avec réticence, et cela tout en se distanciant de toute responsabilité ; prenons, par exemple, le discours de Nicolas Sarkozy à ce sujet prononcé à l'Université de Dakar, au Sénégal, en 2007<sup>26</sup>. Frantz Fanon appelle cette « décharge de responsabilités » le processus de « la répartition raciale de la culpabilité » (83), c'est-à-dire que l'institution préfère répartir la culpabilité des gestes posés plutôt que de l'assumer pleinement. *Le Livre d'Emma*, que nous étudions dans ce chapitre, s'avère d'autant plus subversif que par l'intermédiaire d'une représentation fictive de celle-ci il oblige le lecteur à réfléchir aux souffrances qu'ont subi les Noirs aux mains de

leurs capteurs blancs lors de cette période historique. Sur le négationnisme de certains de la *shoah*, Daniel Sibony soutient :

L'agacement devant les camps de la mort peut aller jusqu'à nier qu'ils aient eu lieu. C'est une forme d'angoisse de culpabilité : la faute serait trop grande...Et c'est le refus de toute idée de faute : posture perverse s'il en est. On peut refaire le passé à sa guise. On trouve aussi d'autres fuites : « L'horreur fut le génocide, qu'importe la manière, c'est un détail. » Or la manière de les tuer fut identique à leur mort... (201)

La même logique peut s'appliquer quant à l'histoire de la Traite, le pouvoir hégémonique occultant la vérité pour éviter de faire face à ses crimes. Car, s'il est facile de critiquer l'Autre, de dénoncer ses méfaits, il est cependant très difficile de se regarder à travers le miroir de l'Histoire, surtout si cette histoire est sanglante. Même les historiens les plus sympathisants des victimes peuvent contribuer à une vision réduite de l'expérience de l'esclavage. Prenons par exemple l'abbé Grégoire, humaniste et défenseur des droits de personnes marginalisées en France qui, dans son œuvre *De la noblesse de la peau*, a déclaré : « Quoique l'Espagne et le Portugal eussent une énorme quantité d'esclaves, leur sort en général n'était pas excessivement dur. L'esprit religieux leur ménageait des ressources d'instruction et de liberté » (55).

Ce constat appelle certaines questions. D'abord, qu'est-ce que l'Abbé considère comme étant « excessivement dur » ? Etre privé de sa liberté, de son pays, de sa culture, de sa langue, de sa famille, de ses droits, bref de son humanité est, en soi, « excessivement dur ». Par ailleurs, n'ayant jamais, lui-même, connu le sort d'esclave, de quel droit se permet-il de juger de leur condition ? De surcroît, ce qu'il dit est faux, car

---

<sup>26</sup> Voir l'ouvrage *L'Afrique répond à Sarkozy: Contre le discours de Dakar* de Makhily Gassama (Philippe Rey 2008) pour en savoir plus.



même dans les couvents sous le contrôle de l'Espagne on a emmené des Africains en esclavage, et leur traitement n'était semble-t-il pas moins déshumanisant qu'ailleurs. L'expérience amère d'Ursule de Jésus, l'une des rares femmes mystiques du 17<sup>e</sup> siècle et esclave d'origine africaine, suffit pour démontrer que, même dans les foyers religieux ou les maisons de religion sous le contrôle de l'Espagne les Noirs esclavagés ont beaucoup souffert.

En faisant des recherches dans les archives franciscaines à Lima, Nancy van Deusen a fait la découverte de la biographie d'Ursule de Jésus. La contribution de son livre, *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesus*, est immense. Ce texte a effectivement fait connaître au monde une personnalité fascinante dans le mouvement mystique du 17<sup>e</sup> siècle que l'histoire n'aurait pas autrement retenue. Quoique les contextes géographiques dans lesquels évoluent Ursule de Jésus et les personnages d'Agnant diffèrent (le Pérou [Amérique du Sud] versus les Antilles/l'Amérique du Nord/l'Europe), les deux textes se rejoignent dans l'objectif de recréer ce qu'aurait vécu la femme noire sous le régime esclavagiste et de faire valoir des personnalités qui sont tombées dans l'oubli afin de reconnaître leur importance en tant qu'êtres humains (les réhumaniser) et de faire connaître leur contribution. Ces textes partagent aussi une nature oppositionnelle dans le sens où ils exposent les inconsistances entre les gestes posés au sein de la hiérarchie qui régnait sur le système colonial et ses valeurs prétendues. Dans le cas d'Ursule, elle habitait un couvent en tant qu'esclave et a subi le racisme de la part des religieux qu'elle servait alors que le christianisme prône les valeurs d'égalité de tous êtres humains devant

Dieu et du salut universel (pour tous) par l'entremise de la personne du Christ. Le personnage d'Emma, quant à elle, était confronté par une société (canadienne) qui se veut égalitaire mais qui la dédaigne en tant que noire, et elle a fui une autre société (française) qui la traitait de citoyen de deuxième classe, tout en vendant avec insistance leur devise de liberté, égalité et fraternité universelles.

Pendant les années 1530-1540, l'Espagne s'intéresse de plus près au Pérou, lequel est sous sa domination depuis 1524, et de nombreux esclaves y sont envoyés. Ursule de Jésus est née en 1604 à Lima, au Pérou. En tant qu'esclave, elle n'a fort probablement pas eu d'éducation formelle. La majorité des esclaves à l'époque ne savait ni lire ni écrire dans la langue du maître. Sous les ordres de son confesseur (il est possible qu'il s'agisse du fameux chroniqueur augustinien Antonio de la Calancha) Sainte Ursule commence à dicter ses expériences à une sœur; la traductrice de son journal, Nancy Van Deusen, n'est pas convaincue elle-même que Sainte Ursule savait lire et écrire, et une note marginale du journal indique même qu'une sœur aurait rédigé une partie du manuscrit pour elle. On sait que Sainte Ursule a toutefois reçu un certain enseignement informel de sa maîtresse dans le domaine spirituel.

De 1612 à 1617, Ursule s'est retrouvée dans la maison de Louisa Melgarejo Sotomayor, mystique laïque parmi les mystiques les plus reconnus et respectés du dix-septième siècle (ce qui devrait augmenter la crédibilité de ses expériences). Mais la hiérarchie ecclésiastique joue un rôle important dans la vie et la réception d'Ursule de Jésus. À cause de son statut d'esclave, la participation d'Ursule dans les activités sociales et religieuses sont extrêmement différentes de celles des mystiques blanches. Dans leurs

écrits, les visionnaires privilégiées racontent comment elles passent leur temps à coudre, travailler dans la cuisine ou à l'infirmierie et ailleurs, certaines allant même jusqu'à s'appeler « esclaves » du Christ (Van Deusen 52). Or, il est important de noter que si elles peuvent faire ces actions de grâce c'est parce qu'elles ont elles-mêmes des servantes ou esclaves qui s'occupent de leurs besoins quotidiens, leurs bonnes actions étant donc un luxe (Van Deusen 52). Certaines visionnaires, dont la colombienne Géronima del Espiritu Santo, se plaignent même de *difficultés dues* à un serviteur peu fiable (Van Deusen 53). Et, à cause de son statut d'esclave du couvent, sur les plans spirituel et corporel, les soeurs abusent régulièrement des services d'Ursule.

Ursule travaille en effet, littéralement, du petit jour au soir aux tâches ménagères et autres. Malheureusement, le changement de statut d'esclave à *donada*<sup>27</sup> ne changera pas grand-chose dans sa vie quotidienne. Quoi qu'elle se voie, théoriquement, en position de pouvoir, ayant parfois à superviser les servantes et esclaves dans la cuisine, on continue à la traiter en esclave, lui demandant des services personnels au-delà de ses tâches quotidiennes au couvent. Nancy van Deusen raconte comment les *donadas* s'occupent des travaux quotidiens ainsi que des tâches associées aux rites religieux. Ursule se demande, assez souvent, dans son journal si les *donadas* servent vraiment Dieu ou seulement le couvent. Elle sent que celles-ci ne sont pas aussi estimées qu'elles devraient l'être. Bien qu'elle ait pris ses vœux de *donada* en 1647, Ursule continue son labeur quotidien dans la cuisine, à la sacristie, ou à l'infirmierie jusqu'à sa mort en 1666 (Van Deusen 30). En dépit du mauvais traitement à son égard, Ursule se fait connaître

pour sa très grande humilité; par exemple chaque fois qu'elle voit une sœur, elle se penche si bas que ses lèvres touchent presque le sol (Van Deusen 53). Cet exemple de respect exagéré rend évident le fait que dans le couvent de tels excès, allant au-delà du comportement de soumission exigé des esclaves dans les champs, étaient acceptables. Ursule raconte comment, une fois la nouvelle de ses expériences connue, elle se sent humiliée par les sœurs qui se moquent d'elle, par leurs propos qui la remettent en justice: « On my way to the choir, I encountered a circle of nuns standing there, and so-and-so among them. As I passed by, she said, 'Is there anyone in this house who performs miracles?' I felt like dropping dead on the spot... » (Van Deusen 80). Il est évident, lorsqu'on lit le journal de Sainte Ursule, que les sœurs en question ne se trouvent pas sur le chemin d'Ursule par hasard. Elles l'attendent afin de l'agresser de leurs paroles moqueuses et parviennent à leur objectif, étant donné qu'Ursule se sent si humiliée par le ton du commentaire qu'elle a envie de mourir, « I felt *like dropping dead* ».

La moquerie des sœurs est peut-être due au racisme, au fait qu'elles ne puissent croire qu'une Noire entende la voix de Dieu, ou sinon peut-être à la jalousie? Quelle qu'en soit la source, Ursule de Jésus se sent humiliée après chaque rencontre avec elles. Leur méchanceté envers elle ne connaît pas de répit. En groupe comme individuellement, les sœurs ne manquent jamais l'occasion de la tourmenter. Elle parle entre autres dans son journal d'une sœur en particulier qui faisait tout son possible pour l'embêter : « One day, a señora nun came to the infirmary. She sat on a bed and began talking about acclaim and how people were praising the hair-brained ones or saints. She spoke in such

---

<sup>27</sup> Une servante du couvent qui prononce de simples vœux ; la *donada* apportait normalement une petite

a way that I knew some of what she said was directed toward me. I kept my face lowered and carried on with the work I was doing » (Van Deusen 111). En dépit du mauvais traitement qu'elle subit, Ursule continue à servir Dieu et le couvent dans l'humilité et l'obéissance. Quoiqu'elle ne soit toujours pas docteur de l'Église, ni canonisée par cette dernière, son journal montre la vie et le service d'une femme qui mérite, en tout point, la sainteté ou la canonisation. Cet exemple démontre non seulement l'erreur de l'Abbé Grégoire mais de tous ceux qui nient (implicitement) l'horreur de l'esclavage en passant sous silence les détails révélateurs de celui-ci. Dans l'étude qui suit, nous verrons comment le personnage principal, Emma, fait ressortir la violence et le barbarisme des Blancs esclavagistes, ce qui s'inscrit à l'encontre de l'idéologie hégémonique de l'époque. Emma réhabilite en même temps l'Histoire des femmes noires par le partage de son savoir retenu par la tradition orale antillaise.

Dès le début du roman, les arguments du discours hégémonique que conteste Emma sont établis. Elle dit que : « l'histoire est tronquée, lobotomisée, excisée, mâchée, triturée, puis recrachée en un jet informe » (*Emma* 22). Il s'agit de fortes métaphores pour décrire l'intentionnalité, c'est-à-dire la nature volontaire, de la falsification de l'Histoire écrite. Elle fait la remarque suivante à Flore, dont le comportement lui déplaît : « Tu dois avoir appris dans ces livres qu'ils ont eux-mêmes écrits pour te conter ta propre histoire » (22). Sa manière d'aborder le médecin, son regard et « la façon dont [elle] arrondi les épaules devant lui », pour créer une certaine impression d'elle-même auprès de lui, indique à Emma la mentalité erronée de Flore, qui n'est pas au courant de son histoire en

tant que femme noire. La remarque d'Emma crée tout de suite une dichotomie entre « eux » et « toi », voire « nous ». Elle fait aussi ressortir la domination de ce premier groupe, qu'elle désigne par le nom d'« eux », et la censure de l'histoire qu'ils ont effectuée quant à leurs méfaits et préjugés. Si Flore était au courant de « la vraie histoire », comme le dit Emma, elle saurait l'inutilité d'essayer de les impressionner vu leurs idées fixes quant à elle. Par la suite, Emma donne à Flore l'éducation qui lui manque sur la relation historique toxique entre le Blanc et la Noire, et le mal conséquent que cette dernière a souffert.

Comme « la souffrance et l'obscène vont souvent de pair » selon le personnage d'Emma (136), il est « normal », de retrouver dans ce texte de l'obscénité gênante. Le genre d'obscénité que met en scène *Le Livre d'Emma* est le viol de femmes et filles noires. La loi de l'époque avait établi un espace pour les hommes, surtout le Blanc, d'agir selon leurs pulsions sexuelles refoulées. Les actes sexuels que la décence, ou les mœurs de la société, ne leur permettraient de faire avec les femmes blanches sont alors transférés aux femmes et filles noires. Il y a, tout d'abord, les marins qui amènent les Noirs de l'Afrique en Occident qui, après s'être enivrés, « prenaient les femmes sans même leur ôter leurs lourdes chaînes » (135). Et, une fois arrivée en Occident on découvre que le curé blanc, sensé, en baptisant les « indigènes » d'un nouveau nom « chrétien », les initier à la morale de l'Occident, agit, quant à lui, selon les instincts les plus bas. Emma raconte en effet comment ce dernier abuse de sa position de pouvoir et pelote ou tripote systématiquement les jeunes femmes africaines nouvellement emmenées au Nouveau Monde (142-3). L'emploi de cet exemple en particulier est très subversif. Car Agnant

montre ainsi le fossé qui existe entre les valeurs officielles proclamées, celles de la foi chrétienne évoquées par l'habit religieux du curé, censé représenter l'autodiscipline et une conduite morale irréprochable (surtout sur le plan sexuel). Or ses actions, et la complicité de l'ensemble du système, révèlent la vraie motivation de l'époque, celle consistant à s'enrichir à tout prix, ainsi que la corruption corollaire à cet esprit.

Emma raconte ensuite comment le maître oblige Tamu, une jeune fille de douze ans, à entretenir des relations sexuelles avec un « mastodonte » d'homme (143-4), pour qu'elle tombe enceinte. Puisque leurs enfants éventuels représenteraient pour lui un profit, dans le cas où il déciderait de les vendre et, dans le cas où il déciderait de les garder, ils assureraient une main d'œuvre supplémentaire pour sa plantation de coton/de canne à sucre/de café. Le résultat de cette grossesse précoce est que la jeune femme perd sa vie (comme ses jumeaux, ces « poissons crevés » ainsi que les décrit leur grand-mère maternelle). Or, comme le montre le récit, le maître ne s'en préoccupera pas car il sait qu'il peut toujours s'acheter une autre femme dans une vente aux enchères. Ceci rappelle l'histoire réelle d'une esclave nommée Rose Williams qui témoigne de la coercition qu'emploie son « maître » afin qu'elle accepte le partenaire sexuel de son choix. Sous peine de violence physique, mais, encore pire, sous la menace d'être vendue et donc séparée à jamais de sa famille qui habite la même plantation, elle cède à contrecœur au désir du maître, et prend l'homme qu'on lui impose comme amant (White 164). Donc de tels exemples montrent en quoi chez le maître de plantation (romanesque comme réel) l'avarice prime le plus souvent sur les valeurs humaines, par exemple celles du respect de la femme ou de la dignité de l'être humain, qui lui importent peu lorsqu'il s'agit du Noir.

Il traite ainsi les Noirs comme des animaux à accoupler, et leur progéniture comme du bétail à vendre ou à garder au besoin.

Enfin, Emma nous raconte le cas tragique de la jeune Kilima. C'est de cette jeune fille, elle aussi âgée de douze ans, que le « maître », un homme qui pourrait avoir l'âge de son père, veut abuser. Ce genre de perversion, qu'on appelle actuellement pédophilie, n'était pas rare dans les systèmes esclavagiste et colonial et même plutôt systématique car la loi ne protégeait aucunement la Noire, considérée pendant la période esclavagiste comme propriété du Blanc qui, ainsi, pouvait faire d'elle ce qu'il voulait. Cet aspect du roman d'Agnant a un certain rapport avec la réalité car, lors de l'ère post-esclavagiste, la Noire est perçue par la société comme étant dévergondée. Par conséquent, de l'émancipation en 1865 jusque vers la fin du vingtième siècle, la loi ne réagit guère en sa faveur en cas de viol; aucun Blanc du sud des États-unis n'est condamné ni de viol ni de la tentative de viol d'une femme noire (White 164). Paradoxalement, alors que le Blanc se déchaîne sur la Noire, il projette sur elle son propre péché en créant une image sexualisée de cette dernière; ce qu'il fait sans doute pour se justifier des crimes qu'il commet à son égard.

Évidemment, au sein du système esclavagiste le Blanc crée une atmosphère malsaine dans laquelle la Noire (surtout jeune/belle/nubile) n'est pas en sécurité. Le processus de devenir femme, c'est-à-dire sa maturation physique, marque ainsi le début d'une période traumatisante dans sa vie, et l'abus peut même commencer avant que son corps ne se développe, comme on l'a vu chez Tamu et Kilima. Il y a aussi le cas de la fille cadette de l'intendant du maître, qui n'a que quatorze ans lorsque ce dernier



« l'engrosse » (*Emma* 139). Au lieu de respecter l'innocence de la fille noire, le maître est ici prêt à employer la violence pour assouvir ses pulsions sexuelles. Au-delà de la violence même du viol, il est prêt à tuer ceux qui se posent en obstacle, afin de « remettre de l'ordre » dans la plantation et de « montrer qui est le maître » comme il le dit. Car, selon sa logique, et la loi le soutient, c'est lui qui a tous les droits et les Noires n'ont qu'à subir ses désirs en silence. Lorsqu'elles refusent ses demandes, nous en voyons les conséquences à travers l'exemple du personnage de Kilima, qu'on viole et défigure en lui coupant le bout du nez, et de sa mère adoptive, Cécile, qu'on mutilé de manière encore plus horrible, en lui tranchant les mains et les pieds (156). L'ensemble des situations qu'Agnant met en scène, qui s'inspirent du véritable passé esclavagiste, montrent donc que l'instinct sexuel du Blanc renchérit sur la raison et la morale.

Concernant l'abus sexuel systématique de jeunes filles mineures pendant la période esclavagiste, nous pouvons lire le témoignage d'une ex-esclave retenu dans le livre *The Classic Slave Narratives* de Henry Louis Gates, Jr.:

The slave girl is reared in an atmosphere of licentiousness and fear. The lash and the foul talk of her master and his sons are her teachers. When she is fourteen or fifteen, her owner, or his sons, or the overseer, or perhaps all of them begin to bribe her with presents. If these fail to accomplish their purpose, she is whipped or starved into submission to their will. She may have had religious principles inculcated by some pious mother or grandmother, or some good mistress; she may have a lover, whose good opinion and peace of mind are dear to her heart; or the profligate men who have power over her may be exceedingly odious to her. But resistance is hopeless. (497)

Ce témoignage, qui ressemble beaucoup aux passages fictionnels décrits dans *Emma*, prouve l'authentique historicité de ces passages dans le roman.

De plus, en incluant la mutilation dans son texte, Agnant fait allusion à celles qu'ont subies de nombreux Noirs pendant la Traite. Nous retenons de l'histoire réelle plusieurs exemples : a) les expérimentations gynécologiques de J. Marion Sims, chirurgien américain et père de la gynécologie moderne, auxquelles la gynécologie doit beaucoup de ses connaissances de base du corps féminin<sup>28</sup>, b) les expérimentations chirurgicales initiées par curiosité ou plaisir par certains Blancs qui ont laissé des hommes et femmes noirs dans un état affreux. Par exemple ceux qui auraient été commis par Dr. Leonard Louis LaLaurie et sa femme Madame Delphine LaLaurie en Nouvelle Orléans au début du 19<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>, c) la jalousie des maîtresses blanches qui les poussait à trancher les seins ou à défigurer autrement le corps d'esclaves soupçonnées d'avoir eu des relations sexuelles avec leur mari<sup>30</sup>, et d) les mulâtresses qui naissaient de ces unions subissaient la mutilation symbolique de leurs cheveux, qu'on leur coupait pour pas qu'il n'y ait de ressemblance familiale à leur père, ou pour ne pas offusquer, par leur beauté, les filles légitimes de ce dernier (White 42).<sup>31</sup>

Ces mulâtresses, le plus souvent nées d'une union forcée entre leur mère (une femme esclavagée) et leur père (son ravisseur/« maître »), rappellent la terrible

---

<sup>28</sup> Voir l'article de Nicole Ivy « Shadows of Discipline: Dr. J. Marion Sims and Black Medical Spectacles ». The American Studies Association. [http://www.allacademic.com/meta/p186726\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p186726_index.html)

<sup>29</sup> Voir *The Eye of Forever : The Annals of Forever* de Christopher Murphy (2005) et *683 Things about New Orleans* de Monica M. Dalide (2009), entre autres, pour en savoir plus.

<sup>30</sup> Selon *Theories of Race and Racism: A Reader* par Les Black et John Solomos, les femmes des « propriétaires » ont souvent défiguré les esclaves noires, par jalousie (387). On peut aussi citer (à la page 15) le livre *The Slave Colonies of Great Britain or a Picture of Negro Slavery Drawn by the Colonists Themselves* (1915) dans lequel on retrouve les articles 14 et 15 d'un document légal qui traitent de la punition pour la mutilation d'un esclave; un maximum de 12 mois d'emprisonnement. Ceci indique que la pratique était tellement commune que la loi devait intervenir formellement en la condamnant.

oppression sexuelle dans le contexte de l'esclavage. Ce genre de violence est représenté dans plus d'un texte du corpus, dont *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Renée Larrier nous rappelle comment les Desaragne, la famille *béké*<sup>32</sup> chez qui travaille Télumée, assume un accès illimité à son corps ; la femme abusant d'elle en ne lui permettant qu'à contrecœur un dimanche par mois de congé, et M. Desaragne, considérant le corps de Télumée comme un de ses biens, tente de la violer (57). Aussi, pour Chantal Kalisa, auteure du livre *Violence in Francophone African and Caribbean Women's Literature*, la violence (physique, sexuelle, et psychologique) que subit Télumée aux mains des Desaragne dans le contexte post-esclavagiste est similaire, sinon pire que, celle vécue par ses ancêtres esclavagés (82). En fin de compte, le texte d'Agnant, qui traite lui aussi de oppression sexuelle dans le contexte de l'esclavage, ne laisse aucun doute sur la nature licencieuse et violente de l'homme blanc, dont le membre viril est surnommé l' « outil de malheur » (*Emma* 141), ce dont il se « blanchit » complètement dans sa version de l'histoire.

Dans son *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire explique que le mensonge principal, voire l'hypocrisie, du Blanc est celui de prétendre être à la fois dominateur *et* civilisé. Il explique que sa domination du Noir (culturellement aussi bien que physiquement) «travaille à [le] déciviliser, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la violence, à la haine raciale [et résulte en] l'ensauvagement du continent

---

<sup>31</sup> Le passage suivant du livre, *Ar'n't I a Woman?*, de Deborah White est fascinant: "The reaction of some mistresses to slave women with long straight hair was to have the hair cut short. When Rebecca was a slave her hair was purposely kept short to offset her likeness to her white father's young sister" (42).

<sup>32</sup> Un *béké* est un « Créole gadeloupéen ou martiniquais dont les ancêtres étaient blancs. »  
www.mediadico.com

[européen] » (11), dont nous venons de voir des exemples dans le contexte esclavagiste mis en place dans le roman *Le Livre d'Emma*. Il est subversif qu'Agnant utilise le personnage de la femme noire, qui connaît par expérience douloureuse l'obscénité occultée du Blanc, pour l'exposer. Et en soulignant ainsi les horreurs du passé qu'ont souffert les Noires, Agnant valorise leur douleur et ce faisant l'être humain qui en a fait l'expérience. Cette élévation s'opère d'abord dans l'écriture d'Agnant par le simple fait de donner de la place à ces expériences autrement niées et jugées sans importance. Et ceci de telle manière que le lecteur voie le monde du point de vue du personnage et se rapproche de lui laissant de côté la distance coutumière entre lecteur et texte (un exemple de la « séduction » dont parle Chambers). En parlant de Beyala et de Pineau Chantal Kalisa a dit que : « ...language obtains a healing role because writing itself functions as an act of resistance to pain and an exercise of freedom » (114), ce qui s'applique également à l'écriture de Marie-Célie Agnant dans *Emma* car les personnages d'Emma, de Flore, et peut-être l'auteure elle-même, se soulagent en racontant les histoires pénibles de leurs ancêtres féminins.

La mise en valeur de la femme noire de la part d'auteures telles qu'Agnant est nécessaire, car tout au long de sa trajectoire au Nouveau Monde on ne cesse de la dérober de sa subjectivité et de nier sa féminité. Ainsi demande-t-on à Sojourner Truth (ancienne esclave/prédicatrice/activiste des droits de la femme), de prouver sa féminité lors d'un discours en 1858 sur l'abolition de l'esclavage. Ce qu'elle fait, en montrant ses seins aux spectateurs. Elle maintient toutefois sa dignité en disant aux hommes qui réclament cette attestation que ses seins ont nourri bien des bébés blancs, aux dépens des siens, et que ces

bébés sont devenus de meilleurs hommes que ceux dans la salle (White 161). Elle ajoute également que « it was not to her shame that she did so but to theirs » [la honte de ce geste retombe sur eux et non pas sur elle-même] (idem). L'expérience de Sojourner Truth en 1858 rappelle celle récente d'une autre femme noire, l'olympienne sud-africaine Caster Semenya, à qui on a fait subir des preuves de féminité lorsqu'elle a gagné la médaille d'or du 800-mètres aux Jeux olympiques de Sydney, en 2009. Étant donné le traitement de cette dernière, nous pouvons nous demander à quel point nous sommes éloignés de la mentalité postcoloniale et ce qu'il faudra encore pour nous faire changer nos idées quant à la femme noire.

## **6.5 Conclusion**

Ces romans qui retravaillent la question de l'histoire ont en commun de tenter de démontrer que l'Occident ne peut plus se déclarer d'une supériorité quelconque à d'autres cultures. Dans *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul établit clairement certaines limites du discours féministe occidental, notamment en ce qui concerne le couple et la monogamie. Selon Bugul, la vision féministe occidentale de la femme ne lui permet pas de s'épanouir sur tous les plans, mais la confine plutôt dans des rôles encore plus rigides que ceux de la tradition africaine. Ensuite, *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome traite de la question de la politique de l'immigration française et des relations France/Sénégal dans l'ensemble, en montrant que le racisme n'a pas disparu des relations et représentations contemporaines. Elle illustre le fait que l'ancienne dynamique de dominateur/dominé est toujours en vigueur dans les rapports qu'entretiennent ces deux pays, et qu'il ne serait pas exagéré d'appliquer cet argument à l'échelle des relations

Occident/Tiers Monde. Toutefois, Diome trouve de l'espoir dans le potentiel des jeunes Africains à se développer localement, comme on le voit chez le frère cadet de la narratrice, Madické. L'objectif ultime de Diome dans ce roman est d'aborder et de revenir sur l'inégalité des relations bilatérales entre la France et l'Afrique et la circulation disproportionnée du capital économique et humain (Thomas 204). La victoire du Sénégal sur la France en Coupe du Monde que met en place l'auteure permet aux jeunes (que symbolise Madické) de concevoir du potentiel de leur environnement local en les invitant à le développer (idem).

Enfin, *Le Livre d'Emma* de Marie-Célie Agnant est une remise en question de la version officielle, hégémonique, de l'Histoire. En mettant la lumière sur des événements du passé que le pouvoir en place préfère passer sous silence, elle interrompt le discours dominant et s'engage à donner une voix à ceux et à celles qu'on a historiquement muselé. Agnant explique l'objectif de son écriture en ces termes : « ...maudit soit la poésie qui ne s'engage pas. Ces mots sont mon phare. Ma plume pourfend, hurle et condamne les dictateurs, leurs alliés et leurs méthodes » (*Écrire* 88). Et on sent, dans ce texte, que pour elle la version manipulée de l'Histoire que promeut l'Occident est une méthode hégémonique qui doit être dénoncée.

Ces trois romans montrent ainsi que parmi les revendications de la littérature africaine et antillaise au féminin la question de la vérité historique et la nécessité de réécrire l'histoire paraît fondamentale et urgente pour des auteurs dont l'engagement consiste à proposer des contre-récits ou contre-discours à ceux de l'Occident. La nouvelle génération d'écrivaines ne permet plus qu'on parle à leur place. Au contraire, elle prend

en charge la mémoire collective en offrant son regard authentique (c'est-à-dire du point de vue de quelqu'un qui connaît les choses de l'intérieur) sur leurs culture et valeurs.

## Conclusion

A travers les siècles les auteurs ou conteurs parmi les plus habiles ont su inscrire leur mécontentement envers l'ordre établi par l'intermédiaire de la littérature qui, ainsi, s'est présentée comme un lieu privilégié où aborder différents enjeux sociopolitiques de la réalité. Dans ce contexte leur mécontentement se trouve caché dans des récits perçus comme amusants et plaisants aux yeux d'une autorité naïve à leurs tactiques ; les contes de La Fontaine en sont un bel exemple, et l'on retrouve cette même stratégie chez les auteures afro-antillaises d'aujourd'hui. Chambers nous a montré qu'il n'existe pas de position de « pouvoir absolu » ni de « faiblesse absolue », mais qu'il y a toujours une sorte de négociation dans laquelle les « forts » et les « faibles » sont engagés. L'espace discursif que les personnages féminins, et les auteures afro-antillaises elles-mêmes, se sont créé est révélateur de ce pouvoir du « faible ».

L'étude présente avait pour objectif de rendre compte des modes d'opposition subtiles et de résistance ouverte qui s'opèrent dans tout aspect de la vie féminine dans le contexte de la littérature africaine et antillaise. Les romans du corpus que nous avons examinés, qui datent de 1998 à 2003, ont été choisis pour leur actualité et l'engagement sociopolitique de leurs auteures. Dans les romans, l'on voit que ces différents modes d'opposition et de résistance sont principalement mis en scène dans les « institutions » qui gèrent les pays occidentaux à savoir : a) le gouvernement : système d'éducation universitaire, système de santé (hôpitaux), la justice, la politique d'immigration, b) la famille : les relations mère/fille, les relations conjugales, et c) la culture : les médias, la



politique de personnes en position de pouvoir (le « maître » de plantation blanc, le patron, le médecin).

Dans le premier chapitre de notre analyse, nous avons procédé à l'étude de la représentation de la sexualité féminine noire qui a été l'objet d'un dénigrement et d'un abus continuel par l'homme blanc et l'homme noir. Ainsi, les œuvres étudiées cherchent-elles à accentuer la nécessité de réhabiliter la sexualité de la femme de sorte qu'elle puisse en jouir sans honte au sein d'un couple sain et être en mesure d'assumer sa place en tant qu'être à part entière. Autrement dit, il lui faut s'approprier l'arme jusqu'ici utilisée contre elle – sa sexualité – afin de pleinement saisir son agentivité.

Ensuite, nous avons examiné la solidarité féminine en tant que mode de subversion, mode qui serait la clé de l'émancipation féminine (comme nous le rappellent Awa Thiam et Gerda Lerner), car le système patriarcal ne peut pas continuer sans la participation de la femme. Tout en revendiquant cette solidarité, les romans ont aussi montré que, même si la solidarité intergénérationnelle se développe au sein d'une famille, le plus souvent les tensions et méfiances entre groupes de femmes à l'extérieur de l'unité familiale persistent. C'est là un problème qui, selon nous et d'autres comme Odile Cazenave, doit continuer à préoccuper la littérature féminine de manière centrale. L'espoir demeure dans les exemples de personnages féminins qui sont arrivés à un certain statut grâce aux efforts d'un réseau de femmes (parentes), qui les ont encadrés et les ont préparés à affronter les défis de la vie. Même si certains personnages parviennent à un progrès d'ordre individuel, ces œuvres soulignent le fait qu'une émancipation totale de la femme ne pourra se réaliser que lorsqu'elles réussiront à s'assembler de manière

unifiée, contre leur ennemi commun – les valeurs et modes de canonisation du système patriarcal.

Par la suite, nous avons regardé le rôle de l'éducation formelle dans le développement d'une prise de conscience féministe. Nous en avons conclu que l'éducation formelle permet à la femme d'autres rôles que ceux établis par le système patriarcal (mère, femme), même si l'acquisition et l'emploi de cette arme lui coûtent sa place au sein de la communauté (à l'exemple de Salie qui s'aliène des femmes de son village natal avec chaque livre qu'elle lit et chaque cahier qu'elle remplit de ses écrits). L'éducation a toujours été un moyen pour le moins fort de se hisser à un rang plus élevé dans la vie; nous pouvons retenir l'exemple de l'esclave n'ayant réussi à s'évader de la captivité que grâce à celle-ci, ou encore de celui ayant réussi à se créer une vie plus confortable à l'intérieur du système (en se libérant du labeur physique dans les champs). Les romans mettent aussi en scène la lutte que le Noir, et surtout la femme noire, a dû mener pour obtenir une éducation et se forger une place dans le système (comme par exemple Flore qui, en dépit de sa formation d'interprète, continue à être vue par ses collègues à l'hôpital comme une représentante des femmes noires dont ils ne comprennent ni la langue ni la culture, ou encore comme Emma dont on refuse de reconnaître/légitimer les recherches).

Dans le quatrième chapitre il a été question du champ sous-exploité du pouvoir surnaturel dans la littérature féminine afro-antillaise. Nous avons commencé, tout d'abord, par un aperçu historique de la relation entre la femme et la sorcellerie en Europe pour ensuite comparer et contraster la vision européenne à celle des Africains et Antillais.

Ceci nous a mené à souligner certaines ressemblances quant à la représentation de la sorcière qui se révèlent le plus souvent sous la forme d'une femme à la fois vieille et laide. La peur de la femme, qui est peut-être à la base d'une telle image, est ainsi un trait commun à l'esprit européen et africain. Par contre, d'après notre étude, cette peur infondée de la femme ne semble pas exister dans le contexte antillais; dans ce dernier, c'est surtout l'homme blanc qui a peur ou se méfie de la Noire. Toutefois, il existe aux Antilles et en Afrique une diversité de termes pour décrire les esprits maléfiques et les sorciers dont chaque contexte a ses particularités. L'imaginaire de la culture populaire est donc riche de symboles sur ce plan. Contrairement à ce à quoi nous nous attendions, dans la littérature féminine afro-antillaise la femme n'est pas le bourreau dangereux auquel nous a préparé l'histoire. En effet, dans ces romans, elle est le plus souvent exploitée par des charlatans qui se disent imbus d'un pouvoir surnaturel— une forme légitime de pouvoir dans certains pays africains et antillais. L'on retrouve néanmoins des exemples de femmes qui sont de véritables initiées à la sorcellerie et, dans de tels cas, elles sont davantage représentées de façon ambiguë. En effet, dans les exemples que nous avons vus, si les femmes utilisent leur pouvoir, non pas pour faire du mal mais pour aider autrui, elles s'en servent le plus souvent sur des jeunes femmes et ce, à la demande d'un parent, sans cependant obtenir le consentement de ces dernières. De plus, quoique la communauté ait peur d'elles et garde sa distance, elle sollicite néanmoins leur aide, une aide que ces dernières ne semblent jamais lui refuser. La sorcière est donc présentée comme un personnage mystérieux et effrayant auquel on reconnaît néanmoins un rôle utile.

Enfin, le dernier chapitre est une étude des réactions aux idées reçues de la société occidentale ainsi qu'aux gestes motivés par celles-ci. Ayant fait l'expérience des deux modes de vie, Bugul remet en question le couple monogame « à l'Occidental » en tant que modèle idéal, et favorise le système polygamique. Son argument qui repose sur des données subjectives et ne répond pas aux questions éthiques de base, à savoir, par exemple, le manque d'égalité entre homme et femme au sein de ce système, n'est pas convaincant à notre avis. Par contre, Diome expose une thèse raisonnable et bien argumentée sur l'injustice de la mondialisation telle que pratiquée actuellement soulignant en quoi l'Afrique, voire le Tiers Monde en entier, se retrouve à la merci de pays développés tels que la France, ce qui réaffirme la vieille relation de domination et d'exploitation sous une forme, cette fois-ci, économique. Par le biais des politiques de l'immigration de la France, l'auteure montre comment le racisme et l'exploitation du moins fort sont ancrés dans un système qui prétend offrir les valeurs de liberté, de solidarité, et un traitement égalitaire à tous. Comme Bugul, Marie-Célie Agnant veut que le Noir, et surtout la femme noire, ne permettent plus que d'autres parlent à leur place. Elle prône une prise de parole et une reprise de l'Histoire écrite, afin d'exposer la vérité historique occultée pour rendre honneur à la mémoire de ceux qui ont vécu et sont morts dans des situations inhumaines.

Comme le fait remarquer Robert Hemenway et Françoise Brodsky, le blues, les blagues ironiques, et le mensonge hyperbolique sont des exemples d'éléments qui forment un langage codé, lesquels ont permis aux Noirs de se protéger psychologiquement et même physiquement de l'oppression raciale (167). Ainsi comme

nous avons cherché ici à le montrer, la réhabilitation de la sexualité féminine noire, la solidarité féminine, l'éducation formelle et le contre-discours occupent la même fonction dans la littérature féminine afro-antillaise. Dans l'ensemble, cette étude s'est attachée à la fois à continuer l'exploration du champ de la littérature féminine postcoloniale (africaine et antillaise) sur les traces de Cazenave et Volet, entre autres, tout en proposant une nouvelle analyse de la question de la subjectivité féminine. En cela nous espérons qu'elle contribuera à faire lire et relire les textes et à en faire apprécier l'aspect subversif (subtil) qui jusqu'ici demeure sous-exploité par la critique.

## Bibliographie

- Agnant, Marie-Célie. « Écrire pour tuer le vide du silence ». *Canadian Woman Studies/ les cahiers de la femme. Special Issue: Women and the Black Diaspora*. 23.2 (2004): 86-91. Print.
- . *Le livre d'Emma*. Montréal: Remue-ménage; Port-au-Prince: Mémoire, 2001. Print.
- Agnevall, Paula. *La dichotomie entre le centre et la périphérie dans Le Ventre de l'Atlantique de Fatou Diome*. Université Växjö. 2007. Web. 14 Feb. 2010.  
<<http://vxu.diva-portal.org/smash/get/diva2:205168/FULLTEXT01>>.
- Anderson, James D. *The Education of Black in the South, 1860-1935*. Chapel Hill: North Carolina UP, 1988. Print.
- Arnold, James A. « The Erotics of Colonialism in Contemporary French West Indian Literary Culture. » *New West Indian Guide* 68.1-2 (1994): 5-22. *Kitlv Journals*. Web. 2 June 2009.
- Asaah, Augustine H. « L'inscription du corps dans quatre romans postcoloniaux d'Afrique. » *Présence Francophone* 66 (2006) : 57-80. Print.
- Bakhtine, Mikhaïl. « L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance ». Andrée Robel, trans. Paris: Gallimard, 1970. Print.
- Bancouly, Nicole. « Côte d'Ivoire : enfants dixièmes-nés, enfants condamnés ». *SYFIA info*. 16 Aug. 2005. Web. 26 Nov. 2009.  
<<http://www.syfia.info/index.php5?view=articles&action=voir&idArticle=4175>>.

Barthélemy, 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*. 43.1-2 (2003): 371-388. Print.

Beyala, Calixthe. *Les arbres en parlent encore*. Livre de Poche ed. Paris: Albin Michel, 2002. Print.

---. *La petite fille du réverbère*. Paris: Albin Michel, 1998. Print.

Black, Les et John Solomos. *Theories of Race and Racism: A Reader*. London: Routledge, 2000. Print.

Boisclair, Isabelle. « La solidarité féminine comme réponse à la domination masculine : étude de deux motifs genrés dans l'œuvre d'Anne Hébert. » *Féminin/masculin dans l'œuvre d'Anne Hébert*. Université de Sherbrooke. Les Cahiers Anne Hébert 8. Québec: Fides, 2008:15-36. Print.

Bougerol, Christiane. « La sorcellerie aux Antilles : Interactions et malheurs ». *Socio-anthropologie*. 5 (1999) : n.p. 15 Jan 2003. Web. 27 Nov. 2009. <<http://socio-anthropologie.revues.org/index52.html>>.

---. « Actualité de la sorcellerie aux Antilles ». *Cahiers d'études africaines*. 189.1-2 (2008): 267-281. Web.

Boyer, Paul and Stephen Nissenbaum. *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge: Harvard University Press, 1974. Print.

- Brodsky, Françoise. «La traduction du vernaculaire noir: l'exemple de Zora Neale Hurston.» *Traduction, terminologie, rédaction*. 9. 2 (1996): 165-177. 10 July 2008 <<http://id.erudit.org/iderudit/037263ar>>
- Bugul, Ken. *Riwan ou le chemin de sable*. Paris: Présence Africaine, 1999. Print.
- Busia, Abena P. A. « Silencing Sycorax: On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female. » *Cultural Critique* 14 (1989-1990): 81-104. *JSTOR*. Web. 29 June 2009.
- Camus, Jean-Yves, Editor. *Extrémismes en Europe*. France & Belgique: Éditions de l'aube, 1997. Print.
- Canel, Thierry. « Seules avec leurs enfants. » *ANTIANE-ECO* 19 (1992): 1-2. *INSEE*. Web. 3 July 2009.
- Cazenave, Odile. *Femmes rebelles: Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*. Paris: L'Harmattan, 1996. Print.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine, 1955. Print.
- Chambers, Ross. *Room for Maneuver: Reading (the) Oppositional (in) Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. Print.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. New York: Pantheon, 1992. Print.
- Christophe. « Croyances et superstitions aux Antilles ». *Karibbean-Spirit.com*. 26 Oct. 2007. Web. 26 Nov. 2009. <[http://www.karibbean-spirit.com/spip.php?article2&artsuite=0#sommaire\\_1](http://www.karibbean-spirit.com/spip.php?article2&artsuite=0#sommaire_1)>.



- Condé, Maryse. Interview par Lydie Moudileno. *Moi, Maryse Condé, libre d'être moi-même...* Women in French Studies. 10 (2002): 121-26. Print.
- D'Almeida, Irene Assiba, ed. *Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville: Florida University Press, 1994. Print.
- Dayan, Joan. « Codes of Law and Bodies of Color. » *Penser la créolité*. Eds. Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage. Paris: Karthala, 1995. 41-67. Print.
- De Boeck, Filip. « Le "deuxième monde" et les "enfants sorciers" en République démocratique du Congo ». *Mots pluriels*. 22 (2002): n.p. Web. 26 Nov. 09. <<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2202fb.html>>.
- De Certeau, Michel. *L'Invention du quotidien I: arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980.
- Diandue, Bi Kacou Parfait. « Le Ventre de l'Atlantique, métaphore aquatique d'un mirage : idéal brisé de l'ailleurs? ». *Éthiopiennes*. 74 (2005): n.p. Web. 16 Mar. 2010 <[http://ethiopiennes.refer.sn/article.php3?id\\_article=258&artsuite=3](http://ethiopiennes.refer.sn/article.php3?id_article=258&artsuite=3)>.
- Diome, Fatou. *Le Ventre de l'Atlantique*. Livre de Poche. Paris: Anne Carrière, 2003. Print.
- Diop, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine, 1954. Print.
- Djebar, Assia. Entretien par Lise Gauvin. «Assia Djebar, territoires des langues: entretien ». *Littérature- L'écrivain et ses langues*. 101 (2006): 73-87. Print.

- Enel, Catherine and Gilles Pison. «Des femmes colonisées aux femmes de l'indépendance». *Genre et sociétés en Afrique*. Thérèse Locoh, Kofi Nguessan and Paulina Makinwa-Adebusoe, eds. Paris: Ined-PUF, 2007. Print.
- Estève, Laurent. *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène*. Paris: UNESCO, 2002. Print.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971. Print.
- Fox-Genovese, Elizabeth. *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1988. Print.
- Gates, Henry Louis. *The Classic Slave Narratives*. New York: Signet Classic, 2002. Print.
- Gay, Patricia L. « Slavery as Sexual Atrocity. » *Sexual Addiction and Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention* 6:1 (1999): 5-10. 1 Jan. 1999. Web. 13 Aug. 2009. <<http://dx.doi.org/10.1080/10720169908400174>>
- Gielfo, Olivier-Marc. « Pourquoi Calixthe Beyala a-t-elle couché Michel Drucker dans son livre? ». *Le Mague journal*. 18 April 2007. Web. 3 July 2009. <<http://www.lemague.net/dyn/spip.php?article3240>>.
- Gragg, Larry. *The Salem Witch Crisis*. New York: Praeger, 1992. Print.
- Grégoire, Abbé Henri. *De La Noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés 1826*. Grenoble: Jérôme Million, 1996. Print.

- Gutman, Herbert George. *The Black Family in Slavery and Freedom 1750-1925*. New York: Vintage-Random, 1976. Print.
- Gyssels, Kathleen. « Dans la toile d'araignée : Conversations entre maître et esclave dans Pluie et vent sur Télumée Miracle. » *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*. Eds. Suzanne Rinne et Joëlle Vitiello. Paris: L'Harmattan, 1997: 145-159. Print.
- . *Filles de solitude: Essai sur l'identité antillaise dans les (auto)biographies fictives de Simone et André Schwarz-Bart*. Paris: L'Harmattan, 1996. Print.
- . *Sages sorcières? : Révision de la mauvaise mère dans Beloved (Toni Morrison), Praisesong for the Widow (Paule Marshall), et Moi, Tituba, sorcière noire de Salem (Maryse Condé)*. Lanham: University Press of America, 2001. Print.
- Hall, David D., ed. *Witch-hunting in Seventeenth-century New England: A Documentary History 1638-1693*. Second Edition. Boston: Northeastern University Press, 1999. Print.
- Hansen, Chadwick. *Witchcraft at Salem*. New York: George Braziller Inc., 1969. Print.
- Herzberger-Fofana, Pierrette. *Littérature féminine francophone d'Afrique noire: suivi d'un dictionnaire des romancières*. Paris: L'Harmattan, 2000. Print.
- Herzig, Tamar. «Witches, Saints, and Heretics: Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics». *Magic, Ritual, and Witchcraft*. 1.1 (2006): 24-55. *Project Muse*. Web. 27 Nov. 2009.

- Julien, Eileen. *African Novels and the Question of Orality*. Bloomington: Indiana UP, 1992. Print.
- Kalisa, Chantal. *Violence in Francophone African & Caribbean Women's Literature*. Lincoln: Nebraska UP, 2009.
- Kasende, Luhaka Anyikoy. *Enonciation et idéologie dans l'univers romanesque de V. Y. Mudimbe : Le roman négro-africain face aux discours hégémoniques*. Diss. University of Ottawa, 1998. Ottawa: National Library of Canada, 1998. Web.
- Lamiot, Christophe. « Maryse Condé, la république des corps. » *Penser la créolité*. Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage, eds. Paris: Karthala, 1995: 275-288. Print.
- Larrier, Renée. *Francophone Women Writers of Africa and the Caribbean*. Gainesville: Florida UP, 2000.
- Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1986. Print.
- Locoh, Thérèse, Koffi Nguessan and Paulina Makinwa-Adebusoye, eds. *Genre et sociétés en Afrique: Implications pour le développement*. Paris: Institut national d'études démographiques, 2007. Print.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Taylor & Frances, 2002. *Google Books*. Web. 16 Feb. 2010.
- Makaryk, Irena R., ed. « Carnavalesque. » *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. Toronto: University of Toronto Press,

1993. Web. 7 Jan. 2010.

<<http://site.ebrary.com/lib/queen/docDetail.action?docID=10226296>>.

Medehouegnon, Pierre. « Les écrivains africains et l'initiation traditionnelle ». *L'Afrique littéraire*. 79 (1986): 48-55. Print.

Michelet, Jules. *La sorcière*. Paris: Collection Hetzel, 1862. Print.

Miller, Christopher. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. Print.

Mortimer, Mildred. *Writing from the Hearth: Public, Domestic, and Imaginative Space in Francophone Women's Fiction of Africa and the Caribbean*. Lanham: Lexington Books, 2007. Print.

Moudileno, Lydie. « Femme nue, femme noire: tribulations d'une Vénus ». *Présence Francophone* 66 (2006): 147-161. Print.

---. « Le rire de la grand-mère : insolence et sérénité dans Désirada de Maryse Condé. ». Spec. issue of *The French Review*. 76:6 (2003):1151-1160. *JSTOR*. Web. 24 Mar. 2009. <<http://www.jstor.org/stable/3133155>>.

---. *Littératures africaines francophones 2*. Dakar: CODESIRA, 2003. Print.

---. « Pas de romance sans finance: la construction du couple moderne dans les romans sentimentaux de l'Afrique de l'Ouest ». *Contemporary French and Francophone Studies*. 6.1 (2002): 67-78. Web. 21 Feb. 2010.  
<<http://dx.doi.org/10.1080/10260210290021789>>.

- Napon, Abou. «L'Enseignement du français au Burkina Faso: Méthodes et stratégies. »  
*Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études  
Africaines*. 30.3 (1996): 444-457. Canadian Association of African Studies.  
*JSTOR*. Web. 9 Feb. 2010. <<http://www.jstor.org/stable/485810>>.
- Narbona, Inmaculada Díaz. « Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de Ken Bugul:  
critique féministe, critique africaniste ». *Études françaises*. 37.2 (2001): 117-131.  
*Érudit*. Web. <<http://www.erudit.org/revue/etudfr/2001/v37/n2/009011ar.pdf>>.
- Nations Unies. *Décennie de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale  
1973-1983*. Ottawa: UNESCO, 1975. Print.
- Ndiaye, Christiane. « Récits des origines chez quelques écrivaines de la  
francophonie. » *Études françaises*, 40. 1 (2004): 43-62. *Érudit*. Web. June 2008  
<<http://www.erudit.org/revue/etudfr/2004/v40/n1/008475ar.html>>
- Ndoumaï, Pierre. *On ne naît pas noir, on le devient : Les métamorphoses d'une idéologie  
raciste et esclavagiste*. Paris: L'Harmattan, 2007. Print.
- Proulx, Patrice. «Bearing Witness and Transmitting Memory in the Works of Marie-  
Célie Agnant.» *Quebec Studies* 3. 22 (2005): 35-53. Web. 10 June 2008.  
<[http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-15191973\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-15191973_ITM) >.
- Roach, Marilynne K. *The Salem Witch Trials*. New York: Cooper Square Press, 2002.  
Print.
- Rochmann, Marie-Christine. *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise*. Paris:  
Karthala, 2000. Print.
- Rwanika, Drocella Mwishu. *Sexualité volcanique*. Paris: L'Harmattan, 2006. Print.

- Ringrose, Priscilla. *Assia Djébar: In Dialogue with Feminisms*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2006. Print.
- Sambou, Ephrem. « La sexualité dans Le Pleurer rire d'Henri Lopes ». *Éthiopiennes: revue négro-africaine de littérature et de philosophie*. 8 Jul. 2009. Web. 20 Aug. 2009. <[http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php?id\\_article=1605&artsuite=2](http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php?id_article=1605&artsuite=2)>
- Schwarz-Bart, Simone. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Paris: Seuil, 1972. Print.
- Senghor, Léopold Sédar. « Ce que l'homme noir apporte ». *L'Homme de couleur*. Verdier, Jean. Paris: Plon, 1939. Print.
- . *Liberté 1 : Négritude et humanisme*. Vol.1. Paris: Seuil, 1964. Print. 3 vols.
- Ship, Susan Judith. « Au delà de la solidarité féminine ». *Politique* 19 (1991): 5-36. *Erudit*. Web. 20 July 2009.
- Shongedza, Ignatiana. *Éducation des femmes en Afrique australe: bilan et perspectives*. Paris: L'Harmattan, 2007. Print.
- Sibony, Daniel, ed. *Le « Racisme » ou la haine identitaire*. France: Christian Bourgois, 1977. Print.
- Siemerling, Winfried. « Ethics as Re/Cognition in the Novels of Marie-Célie Agnant: Oral Knowledge, Cognitive Change, and Social Justice. » *University of Toronto Quarterly* 76.3 (2007): 838-60. *Project Muse*. Web. 10 June 2008.
- Smith, Alex Duval. « Tanzanie- Les albinos en insécurité permanente ». *Le blog penser*. 15 Dec. 2008. Web. 26 Nov. 2009. <<http://penser.over-blog.org/article-25809573.html>>.

- Smith, Andrew. "Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies." 241-61. Neil Lazarus, ed. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge UP, 2004. Print.
- Smith, Bonnie G., ed. *Women's History in Global Perspective*. Vol.1. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004. Print.
- Snyder, Patrick. *Représentations de la femme et chasse aux sorcières XIIIe - XVe siècles : Lecture des enjeux théologiques et pastoraux*. Québec: Fides, 2000. Print.
- Spear, Thomas. « Jouissances carnavalesques: représentations de la sexualité. » *Penser la créolité*. Eds. Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage. Paris: Karthala, 1995. 135-152. Print.
- The Revised Louis Segond Bible. Louis Segond, trans. N.p.: Alliance biblique universelle, 1910. Web.
- Thomas, Dominic. *Black France: Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. Print.
- Upham, Charles W. *Salem Witchcraft; with an Account of Salem Village, and a History of Opinions on Witchcraft and Kindred Subjects*. Vol. 2. Williamstown: Corner House Publishers, 1971. Print.
- Van Deusen, Nancy E., trans. & ed. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesus*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004. Print.



Volet, Jean-Marie. *La Parole aux Africaines ou l'idée de pouvoir chez les romancières d'expression française de l'Afrique sub-saharienne*. Amsterdam: Rodopi, 1993.

Print.

Vounda, Marcellin. « Afrique: Renc' Art- Calixthe Beyala qui s'y frotte s'y pique! ». All Africa.com. 18 October 2007. Web. 3 July 2009.

<<http://fr.allafrica.com/stories/200710190157.html>>.

Warren, Kim. «Literacy and Liberation.» *Reviews in American History* 33 (2005): 510–517. *Project Muse*. Web. 15 Feb. 2010

Westerlund, David and Ingvar Svanberg, eds. *Islam Outside the Arab World*. New York: St. Martin's Press, 1999. Print.

White, Deborah Gray. *Ar'n't I a Woman? : Female Slaves in the Plantation South*.

Revised Edition. New York & London: W.W. Norton & Company, 1999. Print.

Williams, Heather Andrea. *Self-Taught: African American Education in Slavery and Freedom*. Chapel Hill: North Carolina UP, 2005. Print.

Woodson, Carter Godwin. *The Education of the Negro Prior to 1861: A history of the Education of the Colored People of the United States from the Beginning of Slavery to the Civil War*. Second Edition. Washington: Associated Publishers Inc., 1919. Print.

Wynter, Sylvia. « Afterword: « Beyond Miranda's Meanings: Un/silencing the 'Demonic Ground' of Caliban's 'Woman' ». *Out of the Kumbia: Caribbean Women and*

*Literature*. Carole Boyce Davies and Elaine Savory Fido, eds. Trenton: Africa World Press, Inc., 1990: 355-372. Print.

Yonnet, Paul. *Voyage au centre du malaise français: L'antiracisme et le Roman National*. Paris: Gallimard, 1993. Print.

Zemp, Ada Martinkus. « Européocentrisme et exotisme: l'homme blanc et la femme noire (dans la littérature française de l'entre-deux-guerres) ». *Cahiers d'études africaines*. Vol. 13 no 49. 1973: 60-81. <<http://etudesafricaines.revues.org/persee-148614>>. Web.

Ziethen, Antje. « L'espace sexué dans *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul. » *Présence Francophone* 67 (2006): 80-92. Print.