

UNIVERSITY OF EDUCATION, WINNEBA

**ALIÉNATION DE LA FEMME DANS L'ÉCRITURE
BUGULIENNE : LE CAS DE *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE*
ET DE *L'AUTRE CÔTÉ DU REGARD***

NORVIANYO DORDZEAVUDZI



October, 2015.

UNIVERSITY OF EDUCATION, WINNEBA

**ALIÉNATION DE LA FEMME DANS L'ÉCRITURE
BUGULIENNE : LE CAS DE *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE*
ET DE L'AUTRE CÔTÉ DU REGARD**

NORVIANYO DORDZEAVUDZI



**A Dissertation in the Department of French Education, Faculty of
Foreign Languages and Communication Education, Submitted to the
School of Graduate Studies, University of Education, Winneba in
partial fulfillment of the requirements for award of the master of
philosophy degree in French.**

October, 2015.

DÉCLARATION

STUDENT'S DECLARATION

I, Norvianyo Dordzeavudzi, declare that this Thesis, with the exception of quotations and references contained in published works which have all been identified and duly acknowledged, is entirely my own original work, and it has not been submitted, either in part or whole for any other degree elsewhere.

SIGNATURE:

DATE:



SUPERVISOR'S DECLARATION

I hereby declare that the preparation and presentation of this work was supervised in accordance with the guidelines for supervision of Thesis as laid down by the University of Education, Winneba.

NAME OF SUPERVISOR: Dr. Moussa TRAORÉ

SIGNATURE:

DATE:

DÉDICACES

Nos sincères dédicaces à/aux :

- notre très chère et industrieuse épouse Madame Claire E. A. Norvianyo Dordzeavudzi née Agbayi.
- nos enfants bien aimés.
- familles Dordzeavudzi, Degbor et Agbayi.
- amis/amies et à tous ceux, de près ou de loin, qui connaissent Norvianyo Dordzeavudzi.



REMERCIEMENTS

La réalisation de ce document nous serait difficile sinon impossible sans le soutien indéfectible de notre directeur de mémoire, Dr. Moussa Traoré de l'University of Cape Coast, Ghana, qui en dépit de toutes ses charges et ses lourdes responsabilités, s'est sacrifié pour nous guider et nous suivre systématiquement dans toutes les étapes de cette dissertation. Son industrie, ses conseils et ses suggestions lucides, sa patience et ses mots d'encouragement ont largement contribué au succès de ce travail.

Veillez trouver à cette page, Docteur, l'expression de nos profondes reconnaissances et gratitudee !

À vous, Mme Cécile E. Essinam Akakpo, chef de Département de Français, University of Education, Winneba, nous exprimons ici nos sincères reconnaissances et remerciements pour tous vos apports, vos soutiens et vos conseils érudits tout au long de ce programme.

Nous devons également nos profondes reconnaissances et gratitudee à vous :

- Prof. Joppa F. A., Prof. Amuzu D. S. Y., Mr. Ekpe Pomevor, Dr. D. K. Ayi-Adzimah, tous du Département de Français de l'University of Education, Winneba, Dr. Glokpo-Adjrankou Mawuena, l'ex-Directeur Général, Centre International de Recherche et d'Étude de Langues (CIREL), Lomé-Togo, et Dr. Moussa Traoré de l'University of Cape Coast pour vos cours raffinés, vos conseils et critiques judicieux qui nous ont conduit à ce niveau.
- nos industrieux enseignants du Département de Français de l'University of Education, Winneba, pour vos divers apports, suggestions, conseils et

encouragements perpétuels durant ces deux années de nos études, et qui ont vraiment contribué à la réalisation de ce travail.

M. et Mme Adolphe Agbey pour vos soucis et soutiens incessants en espèce et en nature, essentiellement pour vos riches conseils sans lesquels nous ne pouvons pas arriver à ce niveau.

Mme G. Hadzi et M. Patrick Y. Gadze pour votre hospitalité et gentillesse.

- M. Agbeko K. Mobou, Mme G. M. Athiley et Mlle Nathalie Tengue pour vos lectures minutieuses, vos remarques et vos riches suggestions.
- M. Peter K. Agbadi et votre famille pour vos supports indicibles, M. Edward H. Tenggeh et M. Dieu-Donné Sedeafor d'avoir été toujours à nos cotés au cours de ces études.
- Mmes Ama Gavor et Augustina D. Agbenyegah pour vos mots d'encouragements qui nous ont poussé à ce niveau.
- mes parents M. KwakuVidekeh Dordzeavudzi et Mme Danehoe Degbor, mes frères et sœurs pour vos soutiens et vos prières au cours de ce programme.

Nos reconnaissances et gratitude seront incomplètes sans mentionner notre très chère et industrieuse épouse Mme Claire E. A. Norvianyo Dordzeavudzi née Agbayi et nos enfants chéris qui ont enduré avec patience et détermination les difficultés et les inconvénients que cette aventure aurait semés dans le foyer.

À vous tous et toutes qui avez contribué d'une manière ou d'une autre à la réalisation de ce travail, nous disons merci ! Que le Tout-Puissant vous rende aux centuples vos divers apports.

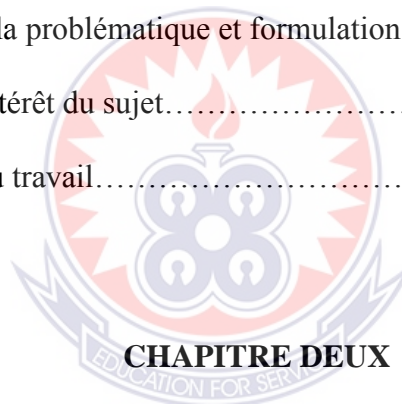
SOMMAIRE

DÉCLARATION.....	ii
DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS.....	iv
SOMMAIRE.....	vi
ABSTRACT.....	ix

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. 1. 0. Aperçu général et délimitation du sujet.....	1
1. 2. 0. Déclaration de la problématique et formulation des hypothèses.....	5
1. 3. 0. Pertinence et intérêt du sujet.....	7
1. 4. 0. Organisation du travail.....	12



CHAPITRE DEUX

FONDEMENT THÉORIQUE ET ÉTAT DE LA RECHERCHE

2. 1. 0. Définition des termes clés.....	13
2. 1. 1. Notion d'aliénation chez Ken Bugul.....	13
2. 1. 2. Religion et conscience religieuse.....	16
2. 1. 3. Infrastructure/ Superstructure.....	18
2. 1. 4. Notion de classe/classe sociale.....	22
2. 1. 5. Analphabétisme.....	25
2. 1. 6. Capitalisme.....	26
2. 1. 7. Exploitation.....	27
2. 1. 8. Espace.....	29

2. 1. 9. Mariage précoce/ mariage forcé.....	30
2. 1. 10. Mutisme.....	31
2. 1. 11. Mythes et mythologie.....	32
2. 1. 12. Patriarcat.....	33
2. 1. 13. Inconscient.....	33
2. 2. 0. Base théorique et méthodologique.....	34
2. 2. 1. Expression de l'idéologie marxiste chez Ken Bugul.....	35
2. 2. 2. Ken Bugul et l'expression de l'inconscient.....	40
2. 3. 1. État de la recherche.....	45
2. 4. 0. Résumé des œuvres cibles.....	48
2. 4. 1. <i>Riwan ou le chemin de sable</i>	48
2. 4. 2. <i>De l'autre côté du regard</i>	50



CHAPITRE TROIS

FORMES ET MANIFESTATIONS DE L'ALIÉNATION DE LA FEMME

3. 1. 0. Polygamie institutionnalisée.....	53
3. 2. 0. Création de l'espace sexué.....	78
3. 3. 0. Mariage forcé et/ mariage précoce.....	86
3. 4. 0. Analphabétisme imposé.....	90
3. 5. 0. Mutisme prescrit.....	95

CHAPITRE QUATRE

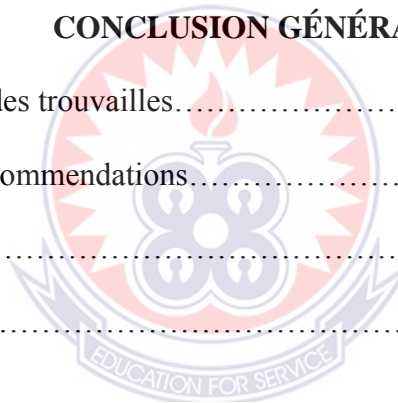
LA RELIGION COMME UN SIÈGE REDOUTABLE DE L'ALIÉNATION DE LA FEMME

4. 1. 0. Institution des inégalités entre les humains.....	104
4. 2. 0. Codification des conduites sociales.....	107
4. 3. 0. Suppression de l'esprit rebelle et inculcation de l'esprit de soumission.....	115
4. 4. 0. Travestissement du réel.....	120

CHAPITRE CINQ

CONCLUSION GÉNÉRALE

5. 1. 0. Compte rendu des trouvailles.....	123
5. 2. 0. Suggestions/recommandations.....	130
Références.....	135
Sitographie.....	138



ABSTRACT

This work is an attempt to interpret the theme of alienation of women as a sociological and epistemological phenomenon, and its subsequent implications in the post-colonial African societies through *Riwan ou le chemin de sable* (1999) and *De l'autre côté du regard* (2008) of Ken Bugul. The novels belong to the post-colonial era when everywhere in the sub-region of Africa, and elsewhere in the world, there was a scramble for power to dominate and class formation. The issue of class formation is the result of the capitalistic system introduced into the African continent by the various colonial masters that happened to have ruled the various parts of the sub-region. Inevitably, the most powerful weapon these oppressors used to legalize their dominion in the African sub-region and to perpetuate exploitation of the colonies was class formation and alienation. Unfortunately, during the neo colonial era, Africans use the same weapon and the same ideology to oppress and dominate their fellow natives. The writer Ken Bugul therefore, in these novels, puts before the public, the theme of alienation as a capital weapon that facilitates exploitation and delay human emancipation. She apprehends religion for its awkward role in the process of alienation of women. The work reveals that in most traditional African societies, women are marginalized and oppressed, with their rights more often than not, stamped and trampled upon by the male dominated society under the auspice of religion. As posed by the Marxist theory, Ken Bugul emerged from the oppressed society, and shared the fate and the ideology of this class. Her father Abdou Laye was an Imam, and she also got married to a man of religious reference; nevertheless, her condition of the second sex automatically placed her in the class of the oppressed society. As a result, she effectively and vividly mirrored in these novels, the discomfort of the lower class and the irregularities that social classes are capable of

creating in societies. She consequently offered herself as the mouthpiece of the oppressed society by exposing the various ways in which women are oppressed and exploited, and by bringing to bare the hidden role of religion in the process of the alienation of women. In her works, Ken Bugul preached a class-free society. The study concluded that for a complete, lasting and durable growth, communities ought to merge the apparent dichotomy between men and women into a single pool. Men and women naturally belong to the same class of humans, but with different and diversified nature, duties and responsibilities. We believe that if societies are able to bring these disparities together, we can attain an enviable status of personal and social development.



CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. 1. 0. Aperçu général et délimitation du sujet

L'aliénation n'est pas un phénomène nouveau dans l'histoire de l'homme. Depuis la genèse de l'Histoire, l'homme manifeste un désir ardent, tantôt ouvert tantôt dissimulé, de dominer les autres, de les dompter et de les opprimer. Il est fort évident que l'aliénation est une simple manifestation de ce vif désir. Le phénomène prend sa source dans la quête de l'homme de dominer son prochain, ou d'une nation de s'imposer à une autre nation. Il est indissolublement lié à l'histoire de la colonisation qu'a connue l'Afrique, et en conséquence demeure l'un des thèmes majeurs dans l'écriture négro-africaine, francophone comme anglophone.

Cependant, nous ne voulons pas prétendre qu'avant la colonisation, l'Afrique n'ait pas connu d'aliénation. En fait, chaque époque et chaque système d'exploitation disposent de ses propres procédés d'aliéner les hommes. Dans le système précapitaliste, la hiérarchie sociale et la servitude, issues des rapports sociaux très développés sous le féodalisme en Europe, engendrent l'aliénation dans cette perspective qu'un individu se soumette à un autre dans le cadre des normes sociales. De même, dans le système précolonial, la chefferie, la royauté et la servitude, très répandues et très diffuses en Afrique, aliènent les hommes dans la mesure où les individus cèdent totalement ou partiellement leurs droits, leurs libertés et leurs pouvoirs à un roi qui détermine ensuite leur existence. Également dans la démocratie, le vote, l'élection, le parlement et la députation constituent un moyen d'aliéner les hommes, car le système rompt aux citoyens, leurs droits, leurs pouvoirs et leurs

libertés qu'il confère à l'autorité élue. Le système colonial ne se sert que de ces rapports sociaux préexistants afin de parvenir à ses buts dans les colonies.

En Afrique et ailleurs dans les pays du tiers monde, pendant la colonisation, le maître s'était servi de ces mêmes rapports sociaux pour établir sa suprématie et sa dominance et aussi pour perpétuer l'exploitation des colonies. L'aliénation des hommes n'est donc pas théorique ou virtuelle. Elle est aussi et surtout pratique, et se manifeste dans tous les sphères de la vie humaine. L'aliénation, c'est le vécu quotidien des hommes. Elle n'est pas pourtant un phénomène naturel, car l'homme n'est pas né esclave, dépossédé, dépouillé ou asservi. Au contraire, il est né d'abord libre et complet, avant d'être assujéti par les forces et les conditions sociales de son milieu.

Agaman (2008: 2) écrit que pendant l'époque postcoloniale, et plus précisément dans les temps modernes vers le milieu du XIX^{ème} siècle, l'aliénation constitue le soubassement de la pauvreté qu'ont connue les pays sous développés de l'Afrique, et ainsi devient le terme clé d'un discours critique qui a pour but, de mettre fin à la problématique du paupérisme. Notre préoccupation dans le travail actuel est alors une simple tentative de faire une analyse littéraire du phénomène comme une réalité sociologique et épistémologique dans les œuvres de Ken Bugul.

La notion d'aliénation est pluridimensionnelle. Il existe plusieurs formes d'aliénation dont l'aliénation culturelle dans laquelle l'individu aliéné s'écarte de sa propre source ou de sa propre tradition. Aussi, pouvons-nous parler de l'aliénation sociale où, suite à une hostilité éprouvée ou à une injustice subie, le sujet aliéné devient moralement et physiquement incapable de s'assimiler à la société. C'est le cas du personnage de Silas Marner dans *Silas Marner* de George Eliot qui, suite à une fausse accusation de

son église à Lantern Yard, devient incapable de s'intégrer dans la congrégation et se réfugie désormais dans une cave à Raveloe (Eliot, 1980, 12-13).

Il existe également l'aliénation religieuse dans laquelle l'être humain se nie pour se soumettre à un ordre non-humain ou à une force super naturelle comme le personnage d'Ibrahima Dieng du *Mandat* (Ousmane, 1966, p. 129). En outre, il existe des cas où le sujet aliéné manifeste un trouble mental ou un dérèglement psychologique passager ou permanent dans ses relations avec son environnement. Cette condition est connue sous le titre de l'aliénation mentale. C'est aussi une frustration ou encore une crise mentale.

Ensuite, il y a dans le système capitaliste, l'aliénation économique dans laquelle l'argent, le capital, devient le facteur déterminant le mode de la production et de la distribution du bien matériel. Dans ce type d'aliénation, le travailleur salarié est obligé de vendre son labeur pour un revenu très bas à la bourgeoisie qui détient le capital. En échange de ce maigre revenu, le premier est obligé de produire la plus-value ou le surproduit pour répondre aux exigences de son maître. Ailleurs, Agaman (2008: 6) observe qu'il y a aussi une acception positive qui définit l'aliénation comme étant un enrichissement de l'être, moment de devenir total de « l'en-soi-pour-soi » ou le processus par lequel « le moi sujet » projette « le moi substance ». Selon ce chercheur, ceci est bien exprimé par le terme allemand « veranssenung » qui veut dire extériorisation.

Dans la présente recherche, nous nous limitons à l'étude de l'aliénation de la femme dans laquelle l'être féminin perd toute sa liberté et tous ses droits naturels, et par suite devient un individu asservi à la société. D'après Diop-Hashim, (2011 : 35),

Le concept «femme », s'il se fonde sur la différence biologique, est surtout une construction sociale: la femme, c'est non seulement la «femelle » mais aussi par extension aux espèces végétales et animales, une catégorie sociale porteuse de multiples «sens» péjoratifs ? ou disqualifiés. Ces sens renverraient à un corpus complexe de prescriptions et d'interdits, d'obligations et de tabous, chers à la « tradition» et qui légitiment autant les rôles sociaux discriminés qu'ils permettent le contrôle social, voire la domination masculine.

Cette citation suppose que la société associe un sens négatif à l'image de la femme. Dans la société traditionnelle africaine, l'image de la femme évoque un sens d'incomplétude, de répugnance et de peu de dignité. La femme est conçue comme un individu mineur et disqualifié. Par conséquent de cette conception, elle se voit souvent limitée et contrainte par des prescriptions, des règles, des interdictions, des obligations, des tabous, des discriminations et des injonctions qui la placent automatiquement sous la domination de la société mâle, et lui assignent une fonction dévalorisée.

L'aliénation de la femme est universelle, car transculturelle et transcontinentale. Elle ne se limite pas à une société particulière ou à une religion unique. D'après Hooks (1984: 15): «White women and black men have it both ways. [...] White women may be victimized by sexism, but racism enables them to act as exploiters and oppressors of black people ». ¹ Dans son observation, Hooks stipule que bien que sous le racisme, la femme blanche puisse agir en oppresseur des hommes noirs, sous le sexisme, elle demeure l'opprimée des hommes blancs. Cette remarque suggère que la femme blanche et la femme noire subissent le même sort en ce qui concerne leur l'aliénation. Elles sont toutes brimées par le sexisme.

¹ La femme blanche et l'homme noir en ont de la même façon. La femme blanche peut être brimée par le sexisme, mais le racisme lui permet d'agir comme exploiteur et oppresseur des hommes noirs. (Notre traduction).

Dans l'impossibilité d'étudier le phénomène d'aliénation de la femme dans tous les pays, nous limitons notre recherche au contexte sénégalais à travers *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* de Ken Bugul. L'universalité de l'art permettra à nos lecteurs d'adopter et d'interpréter les données dans leurs propres contextes socioculturels.

1. 2. 0. Déclaration de la problématique et formulation des hypothèses

L'homme est né dans un contexte social défini par un système complexe des relations sociales, des interdits et des tabous qui se fondent nécessairement sur une certaine forme de superstructures et d'idéologies dominantes de l'époque et du milieu, et dans lequel il doit apprendre à se développer et à évoluer. Il est certain que cette idéologie principale et la superstructure dominante du milieu exercent une influence déterminante sur le devenir de ces individus qui à un moment donné, se trouvent dans ce milieu géographique et temporel. Le développement harmonieux de ceux-ci dépend considérablement du fonctionnement assorti des idéologies, des normes et de la culture qui régissent leurs milieux sociaux et vice-versa.

Beaucoup de philosophes ont contribué leurs talents intellectuels au débat sur l'utilité de la culture, c'est-à-dire l'idéologie principale, la superstructure et la religion, dans l'évolution de l'homme. Parmi ces penseurs, nous retenons essentiellement Honoré de Balzac qui soumet le suivant : « J'écris à la lueur de deux Vérités éternelles: la Religion, la Monarchie, deux nécessités que les événements contemporains proclament, et vers lesquelles tout écrivain de bon sens doit essayer de ramener notre pays » (Balzac, 1842, pp. 17-18). Balzac, dans cette thèse, avance que la religion et la monarchie sont des systèmes recommandés dans l'évolution de l'homme. La religion,

surtout le catholicisme, selon Balzac, est un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, et le plus grand élément d'ordre social.

Cette observation suppose que la religion assure l'épanouissement de l'homme. En effet, Balzac invite tous les artistes : romanciers, dramaturges et poètes, à orienter leurs talents artistiques vers le développement de l'esprit religieux chez l'homme. Le développement de la conscience religieuse, selon Balzac, doit être pour tout écrivain de bons sens, l'objectif premier de l'art. En ce vingt et unième siècle, nous venons de découvrir à travers nos lectures, une artiste sénégallo-béninoise Ken Bugul dont, (bien qu'elle ne puisse pas être qualifiée d'athéiste ou d'antireligieuse), le talent artistique semble prendre le contre-pied du propos de Balzac.

De ce que nous lisons, Ken Bugul pense que l'esprit religieux érige une entrave grave entre l'homme et son épanouissement. Cette divergence d'opinion vis-à-vis de l'essence de la religion crée une profusion de sens dans laquelle la religion perd toute sa signification univoque. C'est ce problème qui nous a poussé dans le choix de notre sujet « Aliénation de la femme dans l'écriture Bugulienne : le cas de *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* ».

Deux hypothèses fondamentales sous-tendent notre recherche. Lors de la lecture des textes cibles, nous avons remarqué dans un premier temps que la plupart des personnages féminins créés par Ken Bugul y inclus l'auteur elle-même sont diversement aliénés. Dans un second temps, nous estimons que cette aliénation a son origine dans leur conscience religieuse. En d'autres termes, nous croyons que le développement de l'esprit religieux dans l'homme a contribué immensément au processus de l'aliénation des personnages féminins dont Bugul s'était servie dans sa narration. Nous nous préoccupons dans ce mémoire de mettre en lumière les

différentes formes et manifestations de l'aliénation de la femme à travers les œuvres cibles. Nous nous tiendrons également à exhumer le rôle caché de la religion dans l'aliénation de la femme.

1. 3. 0. Pertinence et intérêt du sujet

Le choix de notre sujet ne manque pas de susciter de nombreuses interrogations sur son actualité et son originalité dans la littérature africaine du début du XXI^{ème} siècle. En fait, la littérature africaine écrite, qu'elle soit du monde francophone ou du monde anglo-saxon, est née dans un contexte d'aliénation générale, notamment sociale, historique, politique, économique et religieuse. Pendant la colonisation qui a donné naissance à la littérature africaine écrite, l'Afrique avait connu l'omni crachat : le continent était considéré comme un monde « imperméable à l'éthique, absence des valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est [...] l'ennemi des valeurs. [...] Il est le mal absolu. Élément corrosif, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire de forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable des forces aveugles » (Fanon, 2002, p. 28).

C'est aussi un continent peuplé d'un « flanc d'une vague féroce [...] L'image même de la résignation au désespoir [...] les fauves » (Mongo Beti, 1986, pp. 15-16). Au delà de cet abus corrosif, l'Afrique était un monde réduit à l'esclavage et à la servitude de l'envahisseur à l'époque. C'est à juste titre que dans son discours sur le colonialisme, Césaire (1955 : 23) pose que la colonisation est égale à la chosification. Bref, pendant l'époque coloniale qui a donné naissance à la littérature africaine écrite, le continent avait connu une réification et une spoliation atroces et hideuses. C'est au

fond de ces conditions deshumanisantes que les colonisés avaient levé leurs plumes en réaction contre l'impérialisme du maître.

De plus, le XXI^{ème} siècle est une époque complexe qui se caractérise par des idées aussi opposées et controversées. Agaman (2008: 3) écrit qu'en ce XXI^{ème} siècle où la démocratie semble garantir les droits de l'homme et du citoyen, la propriété privée est plus que jamais légalisée, et l'exploitation de l'homme par l'homme, ou d'une nation par une autre nation fait constamment sa montée. Outre cette observation, nous ajoutons que le siècle lance également un appel constant et ininterrompu à l'éradication des classes, à l'abolition des inégalités, à la suppression de toutes les formes d'exploitation et à l'émancipation de la race humaine, d'où sa complexité.

C'est sur fond de cette collision idéologique que présente le XXI^{ème} siècle que notre sujet émerge comme un phare urgent et indispensable dans la lutte contre l'aliénation, l'usurpation et l'exploitation, d'où sa pertinence. L'étude a pour but d'exhumer et d'exposer les diverses formes et manifestations d'inégalité et d'antagonisme existant entre l'homme et la femme telles que présentées dans les œuvres cibles, et les subséquentes implications que la pratique est capable de créer dans l'histoire de l'évolution de la femme et de la société en général. Par ce travail, nous manifestons notre engagement à côté de la romancière dans sa lutte contre l'inégalité, l'oppression et l'injustice sociales. Telle est aussi et surtout la position de Ken Bugul.

Nombreux sont les écrivains qui ont mis leurs talents artistiques au processus de la désaliénation de l'aliéné. Nous identifions parmi ces artistes Ousmane Sembène, Mongo Beti, Frantz Fanon, Mariama Bâ, Ferdinand Oyono, Ngugi wa Thiong'o Aminata Sow Fall, Aimé Césaire, Jean Gabard Susan Amdt et Ama Ata Aidoo.

Cependant, le choix de Ken Bugul pour la présente étude nous s'impose pour deux raisons.

D'abord, nous constatons que ses œuvres *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* n'ont pas encore été largement traitées par de nombreux critiques littéraires dans plusieurs articles et mémoires malgré la grande diversité thématique que ces œuvres nous offrent en plus de la forme particulière dont la romancière aborde le sujet de l'aliénation dans ces œuvres. Ensuite, à l'écart de certains écrivains comme Fanon et Césaire qui se préoccupent trop de l'aliénation du colonisé par le colonisateur, Ken Bugul oriente son talent artistique vers l'aliénation du colonisé par le colonisé et sous l'auspice des facteurs permanents de la société comme la religion et la culture.

Cette position de Ken Bugul répond d'une manière plus prompte à l'appel de Marx: « Abolissez l'exploitation de l'homme par l'homme, et vous abolirez l'exploitation d'une nation par une autre nation » (Marx, 1920, p. 45). Dans l'optique de Karl Marx, pour sortir de l'exploitation d'une nation par une autre nation, il faut au préalable la suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme. Or, pour Fanon (2002 : 9), l'exploitation de l'homme par l'homme trouve son existence même dans la culture de l'homme. Le jeune penseur croit que l'idéologie principale de la société et la religion exercent une sorte d'oppression sur leurs membres, car c'est dans cette idéologie que l'opresseur trouve des justifications pour son oppression. C'est dans cette lumière que dans les œuvres cibles Ken Bugul prête une attention particulière au phénomène de religion qui a tendance à opprimer l'homme.

Cette étude sera utile à tout le monde. La double approche adoptée dans cette recherche permettra à nos lecteurs de développer une compréhension plus approfondie

des œuvres littéraires et de les interpréter d'une manière aussi objective que possible. La théorie marxiste appliquée à cette étude les aidera non seulement à comprendre mieux l'évolution de la pensée marxiste dans l'art, mais aussi à pouvoir appliquer et interpréter plus efficacement cette théorie dans d'autres textes pour pouvoir en déceler son rapport avec la société et la vision du monde que l'artiste y présente.

De la même manière, la démarche psychocritique de Charles Mauron que nous adoptons dans l'interprétation des œuvres cibles permettra aux lecteurs d'accéder à la personnalité inconsciente de l'auteur ; étant donné que les créateurs artistiques impriment souvent leurs inconscients dans leurs productions littéraires. Finalement, nous pensons également que le travail s'offrirait comme une source de référence très utile aux autres étudiants et aux enseignants-chercheurs intéressés dans la littérature africaine, francophone comme anglophone.

Le XXIème siècle est une expansion de l'époque de lumière, de raison et d'humanisme dont l'idéologie dominante est le développement de la capacité de l'homme de trouver des solutions fiables à ses problèmes. Le siècle remet en cause toute adhésion à l'obscurantisme et aux vaines croyances. En conséquence, toutes les nations du monde développé et celles du tiers monde, les institutions et les organisations nationales et internationales montent constamment des campagnes d'éradication des inégalités, d'oppressions et pour l'émancipation de la classe jadis opprimée. Il incombe alors aux institutions éducatives, nationales comme internationales, de mettre la main dans la pâte et de combattre l'hérésie et le mal de l'inégalité des sexes et la subséquente oppression des femmes dans les sociétés.

Cette tâche, elles ne peuvent l'assurer que par le biais des écoles et d'autres institutions éducatives car étant donné que celles-ci regroupent la plupart des jeunes

adultes de la société. Cependant, il est fort évident que l'inactivité des femmes ou au moins leur participation limitée dans les fonctions socio-économiques et politiques est en partie liée à l'échec des écoles et d'autres institutions éducatives d'assurer cette fonction cruciale. Il pourrait être vrai que cet échec dans le système éducatif soit de sa part, dû au fait que les pionniers de l'éducation ont eux-mêmes des difficultés à déceler les formes possibles de l'aliénation de la femme dans la société. Du point de vue plus global, notre recherche vise à aider l'enseignant-chercheur et d'autres institutions chargées de l'éducation à répondre à cet appel.

Dans le but d'atteindre cet objectif général et à long terme, nous nous proposons un certain nombre d'objectifs spécifiques. D'abord, le travail vise à étudier le concept d'aliénation, ses sens différents et ses implications dans la vie sociale. Ensuite, nous nous préoccupons à élucider en détail la notion d'aliénation de la femme. Après, nous décryptons les diverses formes et manifestations de l'aliénation de la femme dans *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* de Ken Bugul, et finalement, nous exhumons les rôles cachés de la religion et la culture dans l'aliénation de la femme à travers les œuvres cibles.

Pour une évolution systématique et cohérente de cette étude, nous nous sommes posé un nombre de questions qui peuvent nous aider à mener notre recherche à bout. Ci-dessous est la présentation de nos questions de recherche:

- Qu'est ce que l'aliénation ?
- Qu'entendons-nous par l'aliénation de la femme ?
- Quels sont les divers aspects et manifestations de l'aliénation de la femme dans *Riwam ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* de Ken Bugul?
- Quel rôle jouent la religion et la culture dans l'aliénation de la femme?

Nous pensons que dans la tentative de trouver des réponses à chacune de ces interrogations, nous parviendrons à réaliser un travail assez adéquat qui répondrait aux objectifs précis que nous nous sommes assigné dans cette étude.

1. 4. 0. Organisation du travail

Pour mener soigneusement ce travail à bout, nous adoptons un plan en cinq chapitres. Le premier chapitre porte sur l'introduction générale de notre recherche. Dans le deuxième chapitre, nous nous préoccupons des théories qui sous-tendent notre sujet et des recherches qui ont été déjà faites et qui se rapportent à nos études. Le troisième chapitre, consacré à l'étude de l'aliénation de la femme met en exergue les diverses manières dont la femme se trouve marginalisée et discriminée dans la société. Ceci est suivi du quatrième chapitre dans lequel nous élucidons le rôle caché de la religion et de la culture dans l'aliénation de la femme. Enfin le cinquième chapitre nous présente une conclusion générale de notre étude.

Par son dynamisme, un travail de recherche s'inscrit nécessairement dans un ensemble structuré d'axiomes qui constitue son cadre théorique. Dans le chapitre qui suit, nous nous préoccupons à étudier ces divers concepts et principes littéraires qui sous-tendent notre sujet et à reconnaître des recherches qui ont été déjà faites et qui ont trait à notre sujet.

CHAPITRE DEUX

FONDEMENT THÉORIQUE ET ÉTAT DE LA RECHERCHE

2. 1. 0. Définition des termes clés

2. 1. 1. Notion d'aliénation chez Ken Bugul

Le mot « aliénation » est un terme composite. Interrogeant sur son étymon, le terme dérive du mot latin « *alienus* » qui signifie « autre », « étranger » (Rey-Debove et Rey, 1989, p. 249). Musto, (n.d) définit le terme « aliénation » comme la séparation de l'homme d'avec Dieu. Dans les théories du contrat social, il signifie la perte de la liberté originelle d'un individu ou d'un groupe d'individus ; tandis que dans l'économie politique anglaise, le terme est employé pour décrire la cession de la propriété de la terre et des marchandises. Selon Musto, la première exposition philosophique de l'aliénation apparaît au début du XIXe siècle sous la plume de Friedrich Hegel qui emploie les termes « *Entäusserung* » (extériorisation) et « *Entfremdung* » (aliénation) pour représenter le phénomène par lequel l'esprit devient autre par soi dans l'objectivité. Plus tard, Lukács se sert du terme « aliénation » pour désigner l'état de réification, c'est-à-dire la chosification (pp. 137-138).

D'après Bensussa et Labica (1985: 16-18), le mot « aliénation » est d'origine juridique. Il désigne l'acte par lequel on se dessaisit, par don ou par vente, d'un bien dont on dispose. Plus tard, les économistes en font un usage analogue en définissant le terme dans la relation d'échange. C'est avec Rousseau que l'aliénation est arrachée aux langages spécialisés et se voit conférer un sens politique et anthropologique, puisqu'elle s'emploie dans le phénomène du contrat social. Hegel, d'autre part, établit

une double explication du concept d'aliénation: celle de l'« Enttäuserrung » qui signifie extériorisation, dessaisissement ou « extranéation », et celle de l'« Entfremdung, l'alienatio » qui signifie le « devenu-étranger », le « divorcé ». L'aliénation, selon le second sens, est la perte de soi dans l'autre, le dessaisissement d'être et non plus d'avoir.

Marx fait recours presque indifféremment aux deux mots hégéliens « Enttäusserung » ou « Vertäusserung » et « Entfremdung ». Cependant, il préfère les connotations du second « Entfremdung » à celles du premier. Marx opère la mutation de la critique de la religion en la critique de la politique, de Dieu à l'État. Analysant la nature des rapports entre l'État et la société bourgeoise, Marx montre que, dans la société fondée sur la propriété privée et la concurrence, l'homme, empêché à mener une vie collective conforme à sa vraie nature, est amené à aliéner son être générique dans l'État qui joue, sous la forme d'État politique, vis-à-vis de la société un rôle analogue à celui du ciel vis-à-vis de la terre. Alors que l'homme mène dans la société sa vie réelle égoïste et privée, il mène dans l'État politique, sphère de l'intérêt général, une vie collective qui répond à sa vraie nature, mais de manière chimérique, illusoire, dans le ciel.

L'aliénation est la pratique du dessaisissement. Tant qu'il est imbu de préjugés religieux, l'homme ne sait objectiver son être qu'en en faisant un être étranger et fantastique, de même il ne peut, sous la domination du besoin égoïste, exercer une action pratique, produire des objets sur le plan pratique, qu'en plaçant ses produits, de même que son activité, sous la domination d'une entité et en leur conférant la signification d'une entité étrangère.

Au dire d'Agaman (2008 :9), le concept d'aliénation peut être rapproché sans grand risque aux termes d'exploitation ou d'oppression. Cependant, Marx y ajoute une

notion particulière que traduisent les mots comme le « dépouillement », le « dessaisissement », ou la « dépossession » d'un individu ou d'un groupe d'individus. Agaman ajoute qu'il y a une acception positive qui définit l'aliénation comme un enrichissement de l'être, un moment du devenir total de « l'en-soi-pour-soi ». Dans la dialectique expérimentale ou phénoménologique de la conscience, l'aliénation est le processus par lequel « le moi sujet » projette « le moi substance », c'est-à-dire la vérité hors de lui-même devient aussi l'extérieur. Cette forme d'aliénation est bien exprimée par le terme allemand « Entäusserang » qui veut dire extériorisation.

Dans notre étude, le terme « aliénation » porte deux sens. Il serait d'abord compris comme l'état de dépossession, de dépouillement, dessaisissement ou d'asservissement d'un individu ou d'un groupe d'individus dans le cadre des normes sociales. Dans la théorie du contrat social, le terme évoque l'état de privation de droits humains fondamentaux et de liberté qui, à sa suite, entraîne une perte d'humanité éprouvée par un individu ou un groupe d'individus. Repris d'une autre manière, l'aliénation dans la présente recherche désigne l'état d'un individu qui, par suite des conditions sociales, religieuses, économiques ou politiques, est dépourvu de sa personnalité, de son humanité, et devient assujetti et asservi à la société. Grosso modo, l'aliénation dans l'écriture bugulienne désigne l'état de dénigrement et d'exploitation d'un individu ou d'un groupe d'individus.

En outre, dans *Riwan*, Ken Bugul se sert également du terme « aliénation » dans son sens psychologique pour illustrer l'état de confusion, de dérèglement, de déraisonnement ou de frustration identifié chez une personne ou un groupe de personnes (p. 32). En d'autres termes, le terme « aliénation » dans le langage bugulien désigne aussi une perte de raisonnement et de cohérence ou un état de frustration

éprouvé par un individu ou par un groupe d'individus ; ou l'état d'une personne dont le fonctionnement psychique et psychologique se caractérise par des invraisemblances, des incohérences, et des croyances fantastiques.

« L'aliénation de la femme » se définit dans la théorie du contrat social. Le terme désigne l'état d'une femme qui, par suite des conditions sociales, religieuses, économiques ou politiques, est privée de ses droits humains fondamentaux et de sa liberté, et en conséquence devient asservie à la société. Le terme signifie l'état de dénigrement, de marginalisation, d'asservissement et d'exploitation de la femme. Il comporte toutes contraintes et tous conditionnements que la société impose à la femme, et qui abusent son esprit. Le terme regroupe ainsi l'ensemble de privations, d'inhibitions et d'interdits prescrits à la femme, et qui l'asservissent et la rendent docile et serviable à la société pour son exploitation.

L'aliénation de la femme est indissolublement liée au phénomène du sexisme, une attitude de discrimination contre le sexe féminin. La notion d'aliénation de la femme comprend toutes les injustices sociales affligées à la femme et qui ont tendance à la réduire dans ses dimensions : sociale, économique, politique et religieuse. Dans l'optique de Ken Bugul, l'aliénation de la femme prend sa source dans la conscience religieuse de l'homme, raison pour laquelle il serait nécessaire d'expliquer dans cette partie la religion.

2. 1. 2. Religion ou conscience religieuse

Le terme « religion » se définit usuellement comme une reconnaissance par l'être humain d'un pouvoir ou d'un principe supérieur, de qui dépend son destin et à qui obéissance et respect sont dus. Bensussa et Labica (1985: 982-986) écrivent qu'à

partir d'un fond commun qui consiste à voir dans la religion un phénomène idéologique travestissant les processus sociaux réels, les marxistes ont adopté des attitudes diverses à l'égard du terme « religion ». Dans la pensée marxiste, la terminologie « religion » est définie comme une conscience du monde à l'envers, la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale et son complément solennel. La religion, selon les marxistes, est la réalisation fantastique de l'être humain.

Toute religion n'est que le reflet fantastique, dans le cerveau des hommes, des puissances extérieures qui dominent leur existence quotidienne. La religion n'est rien d'autre que la philosophie mise sous forme d'idées et développée par la pensée. Les manifestations religieuses se rapportent étroitement aux conditions socio-économiques qui les portent et qu'elles expriment. Pour Marx, la religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur et l'opium du peuple opprimé. Engels conçoit la religion comme un phénomène secondaire et réduit à la fonction du travestissement de la réalité. Derrière la religion, le marxiste lit la lutte de classes qu'elle a pour fonction d'occulter. Bref, la religion c'est idéologie bourgeoise.

Rey-Debove et Rey, (1989: 199-200) définissent le terme « religion » comme un système de croyances et de pratiques impliquant des relations avec un principe supérieur et propre à un groupe social. Il a comme synonyme, croyance, culte, doctrine ou dogme. Le terme désigne encore un attachement mystique à une doctrine, à une philosophie, ou encore un sentiment de respect et de vénération des hommes envers les divinités. D'après Poupard, (1984 : 1421), le terme « religion » désigne un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées.

Opérationnellement, nous définissons la religion comme un ensemble défini d'attitudes, de croyances, de pratiques, de doctrines, de dogmes et d'idées fondé sur la relation de l'être humain avec un ordre non-humain ou une force supranaturelle.

Bensussa et Labica (1985 : 228) définissent le mot « conscience » comme l'analyse des fausses apparences secrétées par la société bourgeoise. Pour Rey-Debove et Rey (2010: 511), la conscience constitue la faculté intellectuelle que possède l'homme et par laquelle il est capable de connaître et de juger la vérité. Nous pouvons alors dire que la conscience désigne cette partie de la faculté mentale dont dispose l'homme et par laquelle il est capable de porter des jugements sur ses propres actions et inactions.

Dans notre recherche, nous adoptons le terme « conscience religieuse » pour désigner un ensemble structuré d'idées, de conceptions et de perceptions que l'homme fait de soi en tant qu'être humain et de sa relation avec un ordre non-humain, une force supranaturelle ou la divinité, et qui définit sa conduite ou sa relation avec les autres. En outre, le terme désigne l'adhésion à une idéologie particulière qui caractérise ou explique le comportement. Notons que cette idéologie particulière dont dispose l'homme ou la société dépend de la base ou de l'infrastructure disponible.

2. 1. 3. Infrastructure/ Superstructure

La société et l'histoire révèlent deux structures: une infrastructure ou la base et une superstructure. D'après Bensussa et Labica (1985: 93-95) le concept « infrastructure » ou « base », possède la double connotation de fondation/fondement, familière à la langue philosophique allemande, et de structure. Marx présente que dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. Il

ajoute que l'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société ou la base concrète, sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général, car ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience.

Le concept d'infrastructure ou de base est proche parent des concepts de mode de production et de formation économique-sociale, mais ne se confond pas avec eux, en ce qu'il réfère à un état déterminé de la formation sociale, envisagé au niveau des conditions de production, ou des conditions de la vie matérielle de la société. La base est donc, dans les rapports de production, le résultat d'un développement donné des forces productives et peut, par exemple, représenter une combinaison de modes de production. Le concept de mode de production, quant à lui, exprime l'unité rapports de production/forces productives et celui de formation économique et sociale, l'unité base/superstructure.

Ainsi la base matérielle du socialisme serait radicalement différente de celle du capitalisme. La première se caractérise par la propriété collective des moyens de production et l'absence d'exploitation de l'homme par l'homme. La seconde implique la propriété privée des moyens de production et l'exploitation du travail salarié; la superstructure, produit de telle ou telle base, ne fait que la refléter.

Dans notre étude, l'infrastructure ou la base désigne l'ensemble des équipements économiques ou techniques ; ou, l'ensemble de la structure cachée ou non-remarquée qui soutient l'économie ou la production. Le terme signifie un ensemble complexe des forces productives et des rapports sociaux de production propres à une société. Elle

comporte l'ensemble des installations fixes, des techniques et des conditions de production mises à la disposition collective des usagers, et visant la promotion de l'économie. Bref, le terme infrastructure ou base signifie tous édifices sociaux destinés à la production des biens matériels.

L'infrastructure ou la base d'une société inclut les réseaux électriques, les ponts, les terrassements de chaussée, les pistes d'aéroport, les canaux d'irrigation, l'énergie électrique, les transports et des installations sanitaires. Bref, le terme infrastructure désigne l'ensemble des biens publics destinés à la promotion de la production et de l'économie. L'ensemble de ces forces productives et de ces rapports de production propre à une société constitue la base matérielle, d'où émane la superstructure de cette société.

Selon Bensussa et Labica (1985: 106-107) le concept de superstructure fait famille avec celui de base ou base matérielle, infrastructure, base économique. L'idéologie marxiste distingue la superstructure juridique et politique à l'État, et au droit s'ajoutent les idéologies, les normes de comportement, la religion, la philosophie, l'art, et parfois même les sciences, le langage et la pensée. Le terme « superstructure » est le plus souvent utilisé dans le marxisme contemporain, avec une très grande extension de définition. La superstructure est constituée de plusieurs séries, instances ou institutions, le plus souvent groupées en deux niveaux : le juridicopolitique et l'idéologie. En général, la superstructure englobe l'idéologie. Les concepts de la superstructure et de la base sont distingués par deux types d'objectivité distincts. Les phénomènes de la base ont une objectivité comparable à ceux de la nature: une partie de la base étant d'ailleurs fondée par les conditions naturelles de la société considérée, par exemple l'écosystème. Les phénomènes naturels sont indépendants de la conscience et de la volonté humaine. Au contraire, les réalités superstructurelles ont

un autre régime. Elles sont façonnées par l'activité consciente des hommes et les formes idéologiques multiples de cette conscience, ce qu'on pourrait appeler la vie culturelle ou spirituelle, par opposition à la vie matérielle

Nous adoptons le terme « superstructure » dans notre travail pour désigner un ensemble plus ou moins cohérent des idées, des croyances et des doctrines philosophiques, religieuses, politiques, économiques, sociales et de systèmes de valeur propre à une époque, à une société, à une classe et qui oriente l'action. Le terme désigne encore un ensemble structuré d'institutions, d'idées, de consciences et de cultures dont disposent une société, mais qui n'ont qu'une base matérielle et économique. La superstructure est, autrement dit, l'organisation de la structure sociale, économique, politique et religieuse, l'ensemble d'institutions, d'idées et de conception aussi bien que le système de valeur. Bref, la superstructure, c'est l'idéologie principale de la société à une époque donnée.

D'après Bensussa et Labica (1985: 560-561), le terme « idéologie » présente des sens innombrables dont les ouvrages, les articles et les études ont été consacrés à ses définitions ou à ses usages. La langue courante en a fait l'écho, en définissant le terme comme une propagande, un service d'intérêts particuliers, l'irréel ; ou encore toutes les activités et les savoirs eux-mêmes. Il est vrai que la genèse du concept est déjà ambiguë. Le mot « idéologie » désigne la « science des idées ». L'idéologie est constituée de reflets ou de reflexes et d'échos du procès de vie réel des hommes et l'être conscient épuisé de toute sa conscience. C'est le reflet inversé des rapports réels. C'est le monde à l'envers. En ce sens, l'idéologie c'est le non-réel, ou l'anhistorique, ou, le non-infrastructurel. Opérationnellement, nous adoptons le terme « idéologie » pour désigner un ensemble structuré d'idées dont dispose une société et qui régit la conscience, le comportement et la valeur.

Dans leur combinaison, les éléments de l'infrastructure et de la superstructure se complètent mutuellement d'une manière qu'il est impossible ou difficile de les briser. Bien que la superstructure dépende largement de la disponibilité des éléments de l'infrastructure, il n'est pas moins vrai que la superstructure puisse, dans certains cas, accéder à une autonomie relative et même agir sur l'évolution de l'infrastructure. Il est nécessaire de noter ici que la combinaison de l'infrastructure et de la superstructure dans le mode de production engendre la notion de classe.

2. 1. 4. Notion de classe/classe sociale

Selon Bensussa et Labica (1985: 173-174), le terme « classe » n'est pas d'invention marxiste. Il est parfaitement courant depuis le droit public romain, qui distinguait les citoyens en plusieurs classes censitaires. L'économie politique classique aussi bien que l'historiographie et la science politique, sans oublier naturellement les socialistes utopiques, étudient extensivement les classes en rapport avec la propriété, le travail, les revenus, les droits et les intérêts politiques. On trouve le mot classe, significativement, pour désigner d'abord cette « populace » que sa condition de dépendance et de misère exclut des avantages spirituels de la société civile bourgeoise et conduit à se révolter contre elle; et ensuite, la classe la plus riche à laquelle on peut vouloir imposer la charge directe de maintenir cette masse vouée à la pauvreté en l'état d'un mode de vie décent.

Le concept de « classe » s'applique systématiquement à toute division de la société en dominateurs et dominés qui se fonde dans l'organisation de la production et donc dans un stade déterminé de la division du travail. On appelle « classes », de vastes groupes d'hommes qui se distinguent par la place qu'ils occupent dans un système historiquement défini de production sociale, par leur rapport vis-à-vis des moyens de

production, par leur rôle dans l'organisation sociale du travail, donc, par les modes d'obtention et l'importance de la part de richesses sociales dont ils disposent.

Les classes sont des groupes d'hommes dont l'un peut s'approprier le travail de l'autre, à cause de la place différente qu'il occupe dans une structure déterminée de l'économie sociale.

Il est clair que, pour supprimer entièrement les classes, il faut non seulement renverser les exploités, les grands propriétaires fonciers et les capitalistes, non seulement abolir leur propriété ; il faut encore abolir toute propriété des moyens de production; il faut effacer aussi bien la différence entre la ville et la campagne que celle entre les travailleurs manuels et intellectuels.

Cette définition ci-dessus montre que l'analyse des classes ne peut être que différentielle, en un double sens. D'une part les classes ne se définissent pas isolément les unes des autres, mais seulement par le rapport social d'antagonisme qui les oppose entre elles. D'autre part leur existence concrète n'est jamais que le résultat provisoire d'un procès de division plus ou moins avancé dans une formation sociale donnée, qui n'englobe la totalité de la population que de façon tendancielle.

Dans le mode de production, le terme « classe » ou « classe sociale » se définit d'après la possession ou non des moyens de production dans la mesure où cette caractéristique détermine les conditions matérielles dans lesquelles vit l'individu. Compte tenu des données ci-dessus, nous adoptons le terme « classe » ou « classe sociale » pour désigner un ensemble structuré et défini des personnes qui ont une certaine communauté de fonctions sociales, de genres de vie, d'idéologies, de comportements, d'intérêts ou une condition de vie analogue. Bref, une classe sociale

est une catégorie structurée des individus possédant des traits distincts qui les rapprochent l'un à l'autre, et les distinguent des autres individus dans la société.

La société moderne se structure en plusieurs classes sociales dont la bourgeoisie et le prolétariat en sont les fondamentales. La bourgeoisie constitue la classe dominante dans le système capitaliste, qui possède les moyens de production. Puisqu'elle possède les moyens de production, elle détient aussi le pouvoir social et économique et exploite le prolétariat en essayant de maintenir le coût de la main d'œuvre le plus bas possible. En d'autres termes, la bourgeoisie désigne la classe des capitalistes modernes, propriétaires des moyens de production sociale et qui emploient le travail salarié. Il importe de noter ici que même au sein de la bourgeoisie, on retrouve toujours des subdivisions selon la fonction.

On distingue couramment la haute bourgeoisie qui constitue la classe la plus riche, et qui dispose des moyens de production. Il existe aussi la moyenne bourgeoisie constituée des cadres supérieurs, des professions libérales et de ceux qui jouissent d'une fortune considérable et des revenus importants dans la gestion de l'économie. Enfin, nous identifions la petite bourgeoisie composée des cadres moyens ou inférieurs, des petits commerçants, des petits propriétaires agricoles et tous ceux qui, par leur mentalité, se distinguent du prolétariat. La moyenne et petite bourgeoisie forment ce que l'on appelle communément la classe moyenne.

On distingue également la bourgeoisie passive qui vit dans l'immobilier et aux dépens des rentes et des redevances qu'elle reçoit des prolétaires, et la bourgeoisie active constituée des entrepreneurs et des capitalistes qui créent et mettent en valeur, ou financent des entreprises industrielles ou bancaires. Ajoutons à ce point que parce

qu'elle détient le pouvoir social, la bourgeoisie jouit d'un confort considérable et d'une condition de vie aisée.

À l'opposée de la bourgeoisie, s'installe le prolétariat. Dans la doctrine marxiste, le prolétariat désigne la catégorie des individus qui ne possèdent pour vivre que le labeur. Afin de survivre, ces individus doivent louer leurs forces de travail à la bourgeoisie qui détient le capital et les moyens de production. Le prolétariat se compose donc des salariés, des ouvriers agricoles, les petits paysans et des chômeurs dont la fonction essentielle est celle de fournir le labeur pour lequel ils sont payés le maximum qui peut les soutenir pour la vie.

Dans le mode de production ou dans l'économie politique, les prolétaires cherchent à obtenir la meilleure rémunération possible pour un travail fait. Ils s'opposent donc à la bourgeoisie qui, quant à eux, cherchent à exploiter les derniers en minimisant le coût de la force du travail dans le but de maximiser le profit. Le conflit qui résulte de cette divergence d'intérêts est ce que Marx appelle la « lutte des classes » (Marx, 1920, p. 25). Cette lutte des classes constitue le moteur dans l'histoire de l'aliénation. Pour pouvoir exploiter les autres, il faut d'abord les regrouper et les aliéner. En effet, les notions de classe, d'aliénation et d'exploitation se complètent et se renforcent mutuellement.

2. 1. 5. Analphabétisme

Rey-Debove et Rey, (1989: 347) définissent le terme « analphabétisme » comme l'état d'un individu ou d'un groupe d'individus analphabète, le mot « analphabète » étant une personne ou un groupe de personnes qui ne peut ni lire ni écrire bien que sa culture dispose d'une écriture. Dans ce travail, le terme est utilisé comme l'état d'un individu ou d'un groupe d'individus qui est privé de l'éducation moderne, et par

conséquent, devient incapable de maîtriser la lecture et l'écriture d'un texte simple. Ce terme se distingue légèrement d'illettrisme qui est l'état d'une personne qui est instruite, mais qui ne maîtrise pas l'écriture et la lecture d'un simple texte et sa compréhension. Dans l'analphabétisme, la personne ou le groupe de personnes analphabètes est privé de son droit d'apprendre ou d'être instruit dans l'encodage et le décodage des textes simples.

Le paupérisme aigu connu dans les pays du tiers monde s'illustre dans le taux élevé d'analphabétisme rencontré dans ces pays. Il est évident que la carte des régions du monde présentant des taux d'analphabétisme élevés coïncide très étroitement avec celle des zones de grande pauvreté. L'analphabétisme et la pauvreté se renforcent mutuellement selon un cercle vicieux qu'il est impossible de briser. Un faible degré d'alphabétisation engendre la probabilité d'avoir des revenus moindres et de connaître la pauvreté, l'extrême pauvreté ou le paupérisme.

2. 1. 6. Capitalisme

Le terme « capitalisme » est généralement défini comme un système de production dont les fondements sont l'entreprise privée et la liberté du marché. Bensussa et Labica (1985: 145) explique le capitalisme en ces termes: Le capitalisme est tout à la fois un mode de production et un objet théorique relevant de l'analyse et une série de formations économiques et sociales. En tant que mode de production, il est nécessairement d'abord caractérisé par les forces productives qu'il mobilise et à l'essor desquelles il contribue puissamment, et ensuite par les rapports de production sur lesquels il repose. De ce point de vue, le rapport fondamental qui constitue le capitalisme est le rapport capital/travail.

En tant que formation économique et sociale, c'est-à-dire combinaison concrète et complexe de plusieurs modes de production, dont l'un est dominant et les autres dominés, il ne peut être défini qu'en fonction des étapes de développement dans lesquelles on se situe et des espaces dans lesquels on se place. On parlera par exemple du capitalisme marchand, manufacturier, monopoliste d'une part et du capitalisme du centre et celui de la périphérie, du capitalisme dominant et du capitalisme dépendant, du capitalisme anglais ou français d'autre part. Le Capital constitue un modèle d'interprétation du mode de production capitaliste.

Dans notre étude, nous définissons le capitalisme comme un système social et économique dans lequel le mode de production est prédominé par le capital/ l'argent aux dépens du travailleur salarié. Le système détache l'ouvrier des sources de production, privilégie la liberté d'entreprise et préconise la maximalisation du profit. Parce qu'il vise la maximalisation de profit, le capitalisme exploite le travailleur salarié. Pour atteindre ce but, le système engendre dans le mode de production, de diverses catégories des hommes appelées « classes sociales » dont nous avons parlé dans les parties qui précèdent.

2. 1. 7. Exploitation

Le terme « exploitation » présente un sens manichéiste. D'abord, le terme s'emploie dans un sens positif selon lequel il signifie l'action de faire valoir quelque chose en vue d'une production. C'est la mise en valeur d'un objet. C'est à cet égard que nous pouvons parler de l'exploitation d'un terrain, d'une ressource minérale, forestière ou même d'une ressource humaine. Cependant, il existe aussi une définition négative ou péjorative du terme. Selon Bensussa et Labica (1985 : 433-434), l'exploitation serait comprise comme toute situation où des hommes travaillent gratuitement au profit

d'autres hommes. En un sens plus rigoureux, on dira que l'exploitation est la production par les travailleurs d'un surproduit accaparé par les propriétaires des moyens de production. Enfin, d'un point de vue technique, on définira l'exploitation capitaliste comme l'utilisation par le capitaliste de la force de travail en vue de produire de la plus-value. L'exploitation caractérise donc toute société où l'appropriation des moyens de production sépare les hommes en groupes antagonistes.

L'explication marxiste de l'exploitation découle de la théorie de la valeur. Dans la société capitaliste, la production est fondée sur le travail salarié et l'exploitation du prolétariat par la bourgeoisie, détentrice des moyens de production. Comme on le voit, le terme « exploitation » concerne nécessairement la sphère de la production. Cependant, l'analyse économique académique de type néo-classique applique le terme à toute situation d'injustice ou de spoliation relevant de la sphère de la circulation (revenus, échange) pour caractériser les écarts de prix constatés sur les différents marchés (marchés du travail, des produits, voire des capitaux) par rapport au prix d'équilibre de la concurrence parfaite.

Dans la présente étude, nous adoptons le terme « exploitation » pour évoquer le fait d'abuser l'esprit et la personnalité de l'homme, ou de tirer indignement un profit de la condition des autres à leur insu. Autrement dit, l'exploitation est le fait de profiter indignement de la condition d'autrui. La notion d'exploitation présuppose l'existence d'au moins deux camps : le camp de l'exploiteur ou la classe dirigeante qui est économiquement, intellectuellement ou physiquement plus puissant, et le camp de l'exploité qui est économiquement, intellectuellement ou physiquement plus faible. L'exploiteur, à cause de sa puissance économique, intellectuelle ou physique, exerce une sorte d'oppression sur l'exploité afin d'en tirer un profit visé. De cette relation,

résulte un conflit de classe qui peut être ouvert ou dissimulé lorsque l'exploité devient conscient de sa condition.

2. 1. 8. L'espace

Le terme « espace » se définit usuellement comme un lieu quelconque, ou une délimitation géométrique occupée ou non par une entité. Rey-Debove et Rey (2010: 927) définit le terme comme un « lieu plus ou moins bien délimité où se situe quelque chose », ou encore une « étendue de temps » durant laquelle se produit un événement. Selon Ziethen (2010 : 22), le terme « espace » est aujourd'hui généralement conçu comme un endroit physique produit par les pratiques spatiales et sociales de ses habitants. Le chercheur ajoute que l'espace n'est pas neutre mais, connoté d'un sens singulier. Massey (1994: 2) écrit qu'il existe une connexion profonde et intime entre l'espace, la place et le genre. Selon le dernier, l'espace doit aussi être conceptualisé intégralement avec le temps, car l'espace est construit d'une multiplicité de relations sociales.

Cette conception réfute la thèse selon laquelle l'espace constituerait un récipient vide, une donnée absolue. Le terme « espace » est défini dans notre étude comme une étendue géographique et temporelle caractérisée par les pratiques et les comportements des habitants. Selon les géographes, l'espace occupé par les individus dans une société exerce une influence remarquable sur ses occupants. De la même manière, les occupants d'une étendue géographique ou temporelle influencent considérablement le dit espace géographique ou temporel. C'est à ce point que nous pouvons dire que l'espace est dynamique et non absolu.

2. 1. 9. Mariage précoce/ mariage forcé

Le mariage est usuellement défini comme l'union légitime d'un homme et d'une femme qui consentent de vivre ensemble dans une condition de conjugalité. Il est le mode de conjugalité le plus ancien et le plus répandu en Afrique et ailleurs. Le terme « mariage précoce » alors est une union de deux personnes dont au moins une, est âgée de moins de dix-huit ans. C'est le mariage d'un garçon ou d'une fille de moins de dix-huit ans. Il est aussi généralement appelé mariage juvénile ou mariage d'enfant ; enfant étant défini comme tout être humain âgé de moins de dix-huit ans. Puisque l'enfant victime du mariage précoce est physiquement, moralement, économiquement et psychologiquement impuissant, les décisions sur le futur conjoint ou la future conjointe lui sont imposées par les parents, ou dans certains cas, les plus expérimentés du clan. Ceci étant le cas, le mariage précoce est plus ou moins associé sans aucun grand risque au mariage forcé ou mariage arrangé.

Néanmoins, cette connexion remarquée entre le mariage juvénile et le mariage arrangé n'est pas toujours univoque. Il existe des cas plus fréquents aujourd'hui qu'avant, où les juvéniles eux-mêmes se livrent librement et volontairement en mariage comme dans le cas d'Assy dans *De l'autre côté du regard* qui avait « à peine quinze ou seize ans » quand elle s'était mariée à un Arabe (p. 70) ou sa fille Samanar et Ngoné qui étaient toutes mariées très « jeune » (ibid. p. 78). Dans ce cas, nous avons un mariage précoce mais qui n'est pas arrangé ou forcé. D'autre part, nous connaissons des cas moins répandus aujourd'hui que jadis, où des adultes sont obligés de se marier à untel ou à unetelle. Ici, le mariage est imposé bien qu'il ne soit pas précoce ou juvénile. À cause de ce lapsus, nous le trouvons exigeant d'élucider la notion du mariage forcé.

Le mariage forcé ou encore le mariage arrangé est une union de deux personnes dont une au moins n'a pas consenti à se marier. Il comprend l'absence de consentement libre et entier de l'une ou des deux parties concernées dans le mariage. En outre, c'est une union contractée sans le consentement libre et total d'au moins une des deux parties concernées. C'est un mariage imposé. Rappelons que la force physique n'est pas exigée dans ce type de mariage. La personne remise pourrait être également soumise à des conditions morales, sociales et économiques qui pourraient la contraindre à céder. Dans notre travail, nous nous sommes servi de ces deux termes « mariage forcé » et « mariage précoce » d'une manière interchangeable car la plupart des personnages remis en mariages dans nos textes cibles sont aussi des mineurs.

2. 1. 10. Mutisme

Le mot « mutisme » renvoie généralement à l'état d'une personne muette, ou l'attitude d'une personne qui ne parle pas ou qui s'impose le silence. En médecine, le terme est défini comme l'état pathologique d'une personne qui, ne présentant aucune lésion des organes de la phonation ni des centres nerveux du langage, ne fait pas usage de la parole. Le mot peut avoir comme synonyme, « la mutité », ou dans son sens atténué, « le silence ». Dans ce travail, le terme sera adopté comme l'état d'une personne ou d'un groupe de personnes que l'on empêche de s'exprimer. C'est l'état d'un individu ou d'un groupe d'individus bâillonné ; ou encore l'état d'un individu ou d'un groupe d'individus auquel on impose le silence. Cette définition se résume dans celle que proposent Rey-Debove et Rey (2010 : 1663) : le mutisme ou la mutité est l'attitude ou l'état d'une personne « qui est réduite au silence ». Bref, le terme mutisme désigne une privation de droits à l'expression libre ses sentiments.

2. 1. 11. Mythes et mythologie

Le terme « mythologie », dans son sens global, signifie l'étude de l'origine des mythes, de leurs significations, de leurs développements, de leurs rapports avec l'histoire, les phénomènes physiques, la religion, le langage et la philosophie. Selon Rey-Debove et Rey, (2010 : 1666), le terme désigne un ensemble des mythes et des légendes propres à un peuple, à une civilisation et à une religion. Pour Beaumarchais, Guty et Rey (1984: 23), la mythologie est l'ensemble des récits relatifs à des faits que l'histoire n'éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une idée. Le terme signifie l'ensemble des fausses apparences qui constituent l'opinion publique, l'esprit majoritaire, le consensus petit-bourgeois ou encore les vestiges déformés des fantasmes de désir des nations entières.

En conformité avec les définitions ci-dessus, nous définissons le terme « mythologie » comme un ensemble d'histoires illusoires et trompeuses que les sociétés humaines se créent ou adoptent pour illustrer l'idéologie dominante d'une époque ; qui ont un caractère essentiel d'abuser la conscience humaine, et qui par conséquent, régissent la psyché et le comportement de leurs membres. En d'autres termes, les mythes ou la mythologie sont des récits ou des narrations (orales ou écrites), ou un ensemble défini de créations fictives que les sociétés se créent pour expliquer l'idéologie dominante d'une époque. Les mythes sont les produits et les composants de la culture. On peut même dire qu'ils sont les aspects abstraits ou les formes invisibles de la culture ou de la religion. Ils sont dotés de qualités compétentes de dicter à l'esprit, d'influencer la conduite et de définir la vision du monde d'un peuple.

2. 1. 12. Patriarcat

Le terme « patriarcat » renvoie à un système de famille fondé sur la parenté par les mâles et sur la puissance paternelle (Rey-Debove et Rey, 2010, p. 1830). C'est une organisation familiale caractérisée par la prédominance du père, ou une forme d'organisation sociale et juridique fondée sur la détention de l'autorité par les hommes. Le terme a été utilisé par le courant féministe radical, les universitaires féministes et les sociologues, notamment, pour désigner l'oppression systémique des femmes sous toutes ses formes, des plus ouvertes (violence contre les femmes) aux plus diffuses (condition féminine).

Une communauté dite patriarcale est une société fondée sur la reconnaissance du droit du Père. Dans le système patriarcal l'homme, en tant que le Pater, est le seul et l'unique détenteur et dépositaire de l'autorité au sein de la famille et, plus largement, au sein du clan. La femme est reléguée à l'échelon le plus bas de la société. Opérationnellement, nous adoptons le terme « patriarcat » pour désigner un système social qui favorise la domination, la souveraineté, la suprématie et l'impérialisme des hommes aussi bien que leur détention du pouvoir social. Le patriarcat est pour le monde moderne, ce qui était la colonisation pour le monde colonial : « préparateur du Désastre et fourrier de la Catastrophe » (Césaire, 1955, p. 69).

2. 1. 13. Inconscient

Le terme “inconscient” signifie généralement l'incapacité de reconnaître ou de se rendre compte de son état ou des choses présentes dans son environnement. Il se définit également comme une perte de mémoire, de sensibilité et du mouvement identifiée chez une personne. Rey-Debove et Rey (1989:489) définit l'inconscient comme ce qui échappe entièrement à la conscience même lorsque le sujet cherche à le

percevoir pour y accorder son attention. La source fournit comme synonyme, les désirs ou les sentiments inavoués ou refoulés.

Dans l'histoire de la psychanalyse, Freud s'est servi de la terminologie "inconscient" pour désigner le mode de fonctionnement de la psyché différent de celui de la conscience, et qui maintient à l'écart de la conscience certains événements de la vie antérieure que le sujet désire oublier, mais qui le hante sous d'autres formes méconnaissables. Le psychanalyste Freud, pose que l'homme est doté du "conscient" qui représente tout ce qui est actuellement présent dans sa personnalité éveillée, et du "préconscient" constitué de la réalité psychique susceptible de se reproduire dans la mémoire que le sujet le veule ou non.

Au delà du « conscient » et du « préconscient », se situe ce que Freud désigne « l'inconscient ». Il est constitué des tendances, des désirs et des sentiments inassouvis ou refoulés par conséquent des règles, des inhibitions et des interdictions sociales, parce qu'ils sont répugnés par les normes de la société ou pour des raisons personnelles. Ces éléments, même lorsqu'ils sont refoulés et inassouvis, sont dotés d'une force pulsionnelle. Ils résident dans la partie inconsciente de la psyché et se manifestent d'une autre forme méconnaissable dans le sujet. En conformité avec les données ci-dessus, nous définissons le terme « inconscient » comme l'état de reproduction des refoulements, des tendances réprimées et des désirs inassouvis.

2. 2. 0. Base théorique et méthodologique

Nous nous proposons dans cette partie, une démarche à double théorie dans l'interprétation des œuvres cibles. Le travail s'enrichit principalement de l'idéologie

marxiste telle que élaborée par Karl Marx et Lucien Goldmann. Cette pensée sera doublée de la théorie psychocritique telle que proposée par Sigmund Freud et son exégète Charles Mauron. Cette double approche nous permettra d'exhumer les doctrines marxistes et la notion d'engagement souvent indissociable des écritures marxistes d'une part et d'autre part la notion de l'inconscient imprimée par la romancière dans ces œuvres.

2. 2. 1. Expression de l'idéologie marxiste chez Ken Bugul

Notre étude de la sociologie de l'aliénation de la femme est basée sur la théorie marxiste. Dans sa réaction à une interrogation sur l'identité de la littérature nègre, Sunday Anozie observe qu'au-delà de l'apparente hétérogénéité des romans africains, il existe une homogénéité des thèmes romanesques et de leur rapport avec la réalité sociologique de l'Afrique (Diop, 1977, p. 130). Dans cette déclaration le penseur reconnaît déjà l'existence d'un lien étroit entre l'art et la société. La présente recherche s'inscrit dans cette perception d'une sociologie de l'art et de la littérature africaine ; raison pour laquelle nous nous proposons la méthode sociocritique dans notre étude.

Hyppolite Taine était le premier précurseur à exiger que les œuvres littéraires soient étudiées en rapport avec leurs sociétés. Taine, et à sa suite, les critiques positivistes reconnaît depuis longtemps que les structures sociales exercent une influence remarquable sur les œuvres. Le théoricien insistait alors sur la nécessité d'étudier la race, le milieu et le moment pour mieux comprendre et apprécier les œuvres littéraires. Toutefois, Taine ne faisait pas soucis dans son analyse, des rapports de force et des tensions à l'intérieur de la société dont la diversité de classes se trouvait niée et confondue dans la notion plus abstraite de race.

Après Taine, c'était avec le philosophe allemand K. H. Marx et son disciple Frederik Engels que nous avons trouvé les premières théories de la critique marxisante (ibidem). D'après Diop (1977 : 29), Auguste Cornu observe à propos de la critique marxiste le suivant:

Au lieu de se limiter, comme la critique bourgeoise, à l'étude du penseur, de l'écrivain, de l'artiste considéré en soi et du milieu [...] dont il a subi l'influence, ou de se placer, dans l'analyse d'une œuvre ou d'une idéologie, sur le plan d'une société indifférenciée, la critique marxiste s'efforce de les situer dans leur milieu social différencié par les luttes de classes. Elle montre que toute œuvre, même lorsqu'elle est la plus éloignée en apparence de ces luttes, trouve en dernière analyse, son explication dans celles-ci, et que ce sont ces luttes qui déterminent l'évolution divergente des idées, des sentiments, des croyances qui n'en constituent que l'expression idéologique.

Dans cette déclaration, Cornu annonce la notion de classe fréquemment associée à la littérature marxiste et l'apparente lutte entre et au sein de ces classes. D'après le philosophe allemand Karl Marx, les hommes héritent un monde distinctement divisé en classes sociales hiérarchisées.

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes.

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une organisation complète de la société en classes distinctes, une échelle graduée de conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au moyen âge, des seigneurs, des

vassaux, des maîtres de corporation, des compagnons, des serfs et, de plus, dans chacune de ces classes, une hiérarchie particulière. (Marx, 1920, p. 25)

La citation ci-dessus nous donne un aperçu historique de la notion de classe indissociable de l'idéologie marxiste. La théorie marxiste conçoit la société comme un monde divisé ; où, en ce qui concerne les relations, les hommes s'engagent dans un conflit ininterrompu, tantôt ouvert, tantôt dissimulé les uns contre les autres. Ces conflits se terminent souvent soit par une transformation révolutionnaire de la société, soit par la destruction des classes en lutte. L'histoire des classes sociales a des précédents historiques. Marx nous présente la Rome féodale où l'on rencontre des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves. Au moyen âge, il y avait des seigneurs, des vassaux, des maîtres de corporation, des compagnons et des serfs.

Les systèmes qui ont succédé aux précédents n'ont rien changé de l'histoire de classes.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois. Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société se divise de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat. (Ibidem)

Le nouveau système bourgeois qui s'introduit après avoir supplanté la société féodale n'a que substitué une nouvelle forme de classe, d'oppression et d'antagonisme, mais d'une manière plus modérée basée sur la superstructure du milieu et de l'époque. En effet, la société se fend de plus en plus en deux vastes camps d'antagonisme diamétralement opposés dont l'opprimeur et l'opprimé. De cette tension, résulte ce

que Marx dénomme le « conflit de classe » ou la « lutte de classe » (Bensussan et Labica, 1985, p. 673).

La position de Goldman se décale légèrement de celle de Marx. Diop (1977: 29-30) écrit que dans une approche plus souple, Goldman rejette la thèse marxiste selon laquelle il existe un antagonisme entre les classes et un lien étroit entre le contenu de l'œuvre et l'appartenance sociale de l'artiste. Selon la source, Goldman considère les classes sociales comme étant un ensemble défini de personnes liées les unes aux autres par une communauté d'aspirations, de sentiments et d'idées qui les opposent aux autres groupes sociaux, ou, qui différencie ces groupes les uns des autres sans qu'il y ait nécessairement de conflit d'intérêts économiques ou politiques. Le théoricien ajoute que l'apparent rapport existe plutôt entre les structures de l'œuvre et les structures de la société de l'écrivain. Dans la méthode de Goldman, l'accent n'est plus mis sur la lutte des classes

Cependant, Marx et Goldman se sont entendus sur un certain nombre de points pertinents. D'abord, les théoriciens postulent que dans les sociétés, les hommes entrent dans des relations définies, indispensables et indépendantes de leur volonté. Ces relations se définissent usuellement par les modes de production qui correspondent à un stade précis du développement de ces forces productives matérielles ou par l'économie politique. L'œuvre d'art est alors un produit de la société et donc un reflet social. Marx et Goldman observent que l'artiste, le membre le plus doué de sa société est mandaté de faire une peinture fidèle de ces relations sociales. Il est appelé à partager la condition de vie et la vision du monde ou l'incarnation de la vision inconsciente de la classe souffrante qu'il représentera dans son œuvre. Le caractère collectif de la création littéraire provient du fait que les

structures mentales de l'univers de l'œuvre sont homologues aux structures mentales de certains groupes sociaux, ou sont en relation intelligible avec elles.

La grandeur de l'art réside dans la capacité de l'écrivain de peindre le plus fort possible la vision du monde que fait la classe opprimée. La critique littéraire marxiste recommande vivement une étude des œuvres littéraires dans leurs rapports avec l'histoire de la société. La vision du monde exprimée dans l'œuvre est considérée comme le reflet fidèle de la réalité sociale : celui de l'histoire, des faits sociaux, d'un certain état des rapports de production. La critique marxiste s'oriente essentiellement vers la praxis. Elle se pose comme objet, non seulement de l'appréciation du contenu d'une œuvre par référence constante aux rapports de classe qui la détermine, mais aussi et surtout la contribution à l'élaboration des œuvres nouvelles tournées vers l'avenir.

Dans sa narration, Ken Bugul illustre d'une manière exhaustive cette notion de classe au Sénégal à travers la création de ses personnages. Notre étude révèle que les personnages dont la romancière se sert dans les œuvres cibles, seraient repartis en trois groupes fondamentaux. D'abord, nous avons la classe dirigeante constituée des chérifs et des Serignes. Ensuite, il y a la classe moyenne composée des hommes et des disciples, et enfin nous identifions la classe des opprimés constituée des femmes et des enfants.

Comme le préconise la théorie marxiste, Ken Bugul, dans des propos recueillis par Tang, se prononce membre de la classe des dominés. La romancière affirme aussi l'existence d'une échelle graduée de conditions sociales : « La société était divisée en trois classes : la première était celle des occidentaux, la seconde était celle des assimilés et la troisième celles des indigènes dont je faisais partie. La situation des

indigènes était dramatique. Ils n'avaient aucun privilège, ni celui des occidentaux, ni celui des assimilés, [...] (Tang, 2013, p. 29). Ken Bugul avoue ici qu'elle fait partie de la classe des indigènes dont la condition de vie est précaire. Elle partage cette condition de vie et la vision du monde de cette classe opprimée et les reflète dans les œuvres cibles.

2. 2. 3. Ken Bugul et l'expression de l'inconscient

D'après Diop (1977 : 30), Charles Mauron s'inspire de la psychanalyse de Sigmund Freud pour introduire une nouvelle approche au sein de la critique des œuvres littéraires. Cependant, la psychanalyse même doit son existence à Sainte-Beuve qui, par l'attention particulière qu'il portait à tous les petits secrets de la vie intime des écrivains, avait proposé qu'on peut comprendre l'œuvre en pénétrant d'abord le cœur de l'artiste. Selon Sainte-Beuve, l'œuvre ne se fabrique pas par application d'une rhétorique toute prête, mais s'engendre au sein du créateur par une création intime et obscure. La critique beuvienne se fonde d'abord, sur l'analyse de la biographie de l'auteur et de sa psychologie. Sainte-Beuve pense que le critique peut mieux comprendre l'œuvre en connaissant d'abord l'auteur. Le terme clé de la critique psychanalytique est de comprendre l'auteur étudié ou de disparaître dans le personnage étudié (ibidem).

La méthode beuvienne est reprise et développée à l'orée du XX^{ème} siècle par Sigmund Freud pour accorder une place considérable à l'analyse des instincts, pulsions et rêves et montrer les rôles que ces éléments jouent dans la détermination des conduites individuelles. La psychanalyse préconise deux éléments indispensables dans l'étude d'une œuvre d'art. D'abord, elle insiste sur la détermination du comportement de l'homme par les intimes et les instincts qui caractérisent ses

sentiments et ses pensées. Chaque élément de la vie consciente de l'écrivain se rapporte à un élément de sa vie infra-consciente.

La démarche met également en évidence l'existence d'un lien étroit entre le « ça » (qui est l'ensemble des instincts, et de pulsions inconscients), le « moi » (qui est l'ensemble des fonctions conscientes et des perceptions) et le « surmoi » (qui est le siège des interdictions des inhibitions et des réactions de culpabilité). La psychocritique prend l'œuvre comme étant le résultat d'une causalité psychologique de l'auteur, et qui comporte un contenu manifeste et un contenu latent exactement comme le rêve. Elle (l'œuvre d'art) est une projection du psychisme de l'auteur et souvent de motivations dont l'auteur même est loin d'avoir été conscient au cours de sa production littéraire.

Dans cette méthode qu'il dénomme la « psychocritique », le théoricien Charles Mauron postule que l'artiste, le créateur (poète, romancier ou dramaturge), ne peut être réduit à un être ordinaire. L'artiste produit plus ou moins consciemment, son expérience humaine, et son art réside dans sa capacité de sublimation de ses pulsions primaires. Entre le moi social de l'artiste et le moi créateur, on distingue un inconscient qu'il s'agit d'explorer, en faisant apparaître dans les œuvres les réseaux d'images obsédantes et leurs modifications, qui permettent de construire le mythe personnel de chaque auteur. Le penseur pose que l'auteur imprime son inconscient dans son œuvre (Diop, 1977, pp. 18-19).

La théorie de la psychocritique recherche dans les textes littéraires, isole et étudie l'expression de ces personnalités inconscientes de leurs auteurs. Les théoriciens de la psychocritique, surtout Charles Mauron, se proposent de découvrir dans les textes, des faits et des relations demeurés jusque là inaperçus ou insuffisamment perçus et dont la

personnalité inconsciente de l'artiste serait la source. Par son approche psychocritique, Mauron vise à augmenter la connaissance que nous avons des œuvres, afin de nous y attacher davantage et de nous permettre de mieux apprécier la fascination qu'elles exercent sur nous. Le critique cherche chez le créateur, ce qui explique la structure et la genèse de l'œuvre (ibid. pp. 30-31).

À l'opposé de Sainte-Beuve qui part de la biographie de l'auteur pour ensuite arriver à l'œuvre, Mauron table son approche purement sur la psychanalyse, car il estime que celle-ci fournit des méthodes d'analyse d'un auteur qui ne font intervenir ni l'intuition ni l'expérience personnelle du critique. Pour parvenir à la personnalité inconsciente de l'auteur, Mauron propose quatre étapes dans l'analyse de l'œuvre. D'abord, il veut que le critique superpose plusieurs œuvres du même auteur, dans le meilleur cas, toutes ses œuvres et qu'il y recherche, isole et identifie les images obsédantes ou les métaphores obsédantes qui expliquent l'inconscient de l'artiste.

Ensuite, il veut que ce qui est révélé soit accepté tel qu'il est, et fasse l'objet d'une étude qu'on pourrait dire musicale. Encore, le penseur écrit que le matériel ainsi ordonné est interprété sous l'angle de la pensée psychanalytique afin d'aboutir à une certaine image de la personnalité inconsciente avec sa structure et ses dynamismes. Enfin, le recours à la bibliographie de l'auteur revient en dernier ressort dans la vérification et consolidation des trouvailles. (Ibid. pp. 136-138).

Le critique cherche à découvrir dans les textes, des significations, des lignes de force et interrelations jusque-là inaperçues dont la personnalité inconsciente de l'auteur en est la source. Le théoricien prend pour objet la totalité de l'œuvre ; il propose une lecture interprétative axée sur les œuvres elles-mêmes et non sur les documents annexes. Sur ce point, la psychocritique de Charles Mauron est plus objective.

L'œuvre constitue exclusivement le seul et l'unique univers dans lequel le critique peut puiser des informations sur la personnalité inconsciente de l'auteur. Toute information extérieure de l'œuvre est condamnable car elle rendra la critique subjective.

Dans les textes cibles, Ken Bugul illustre d'une manière efficace l'expression de son inconscient par le biais d'images et de métaphores. D'abord, nous signalons la présence du train. Le train a une implication ambivalente dans l'histoire de Ken Bugul. Il symbolise tout à la fois la rupture et la réconciliation avec sa mère. C'était par le train que sa mère l'avait abandonnée sur le quai à Hodar, raison pour laquelle Marie déteste tout ce qui se rapporte au train, même sa fumée. Mais pour retrouver sa mère à Nguinguini, c'était également par le train. L'image du train crée une mixte sensation en Ken Bugul. Tantôt elle aime le train, tantôt elle le déteste.

D'autres images obsédantes dans les textes cibles sont le chaton et le singe. Les deux animaux symbolisent l'amour et la tendresse. Pour trouver de repère à son abandon, la narratrice adopte un chaton qu'elle avait trouvé un jour dans la brousse comme son compagnon. À la disparition de l'animal, sa mère lui avait acheté un singe qui devient son nouveau compagnon. Nous lisons dans le texte comment les nouveaux compagnons se préoccupent l'un de l'autre. Quand Marie part pour l'école, le singe la rencontre en chemin à l'heure de son retour. C'est au cours d'une de ces rencontres usuelles que l'animal est dévoré par un chien du voisinage. La perte de ces animaux dans la vie de Marie est très symbolique dans le récit. Elle peut être rapprochée sans grand risque à la disparition inattendue de sa mère Aba dans sa vie peu de jours après leur réconciliation.

Outre ces images, nous remarquons aussi que la romancière fait une répétition excessive de son délaissement. Le fait que Marie a été délaissée est repris plusieurs fois dans *De l'autre côté du regard*. Nous rencontrons la même notion ailleurs dans *Riwan*: « Celui à qui je pouvais dire que ma mère ne m'aimait pas » (p.163). De plus, il y a une reprise exagérée des noms des personnages associés à cet abandon. Marie reprend d'une manière excessive les noms comme « ma mère » et « ma nièce Samanar » qui sont directement impliqués dans l'histoire de son abandon. Nous tirons la conclusion que cet abandon constitue un phénomène obsédant qui hante la narratrice.

De la même manière, la berceuse a été répétée au moins dix fois dans *De l'autre côté du regard*. L'histoire commence avec la berceuse à la page 13 et termine par la même chanson à la page 282. Entre cet intervalle de 269 pages, nous rencontrons cette berceuse reprise au moins huit fois dans la narration. La berceuse symbolise la tendresse maternelle que Marie avait manquée suite à l'expédition de sa mère. Sa reprise excessive dans le récit marque l'ampleur du vide créé dans sa vie par la disparition de sa mère. Nous constatons également que Ken Bugul fait une évocation répétée et exagérée de la notion d'amour et du sexe dans la narration. Nous associons cette répétition au fait que depuis sa jeunesse, Ken Bugul était incapable d'assouvir son désir sexuel. C'est ce refoulement qui se reproduit dans ses rêves dont nous lisons dans *De l'autre côté du regard*: « parfois dans mes rêves je jouissais » (p. 29).

Toutes ces images que nous venons d'exposer dessus constituent un répertoire suffisant par lequel nous pouvons accéder à la personnalité inconsciente de notre artiste. Cette tâche étant achevée, nous consacrons la partie qui suit à l'étude des

travaux qui précèdent le nôtre ou ceux qui se rapportent d'une manière ou d'autre à notre sujet.

2. 3. 1. État de la recherche

Quelques enquêtes ont été déjà menées dans le domaine de notre sujet, et que nous pensons nécessaires de reconnaître dans cette partie de notre étude. Dans sa recherche : *L'aliénation dans la philosophie de Karl Marx et ses formes contemporaines* qu'il a présentée à l'Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan en 2008, N'Gouan Mathieu Agaman a expliqué exhaustivement la pensée marxiste souvent associée au phénomène de l'aliénation du travailleur salarié. Agaman observe que l'économie politique déshumanise l'homme parce qu'elle utilise l'homme en tant que moyen et non en tant que fin. Cette observation suppose que dans la production, l'homme perd son humanité au profit de la condition du travail. Le pire est que la plus-value qui ressort de son labeur est empochée par le capitaliste, et l'ouvrier devient aliéné par son propre produit qui s'impose à lui et se dresse contre lui comme une puissance indépendante.

Ensuite, Kouessi Jacques Richard Codjo, dans son travail intitulé *Le malaise dans l'œuvre de Ken Bugul: cas de "La folie et la mort" et "De l'autre côté du regard"* soumis à l'Université d'Abomey Kalabi en 2004, écrit que Ken Bugul est victime d'une double culture : celle de son origine et celle de la France qu'elle avait héritée de l'enseignement de l'école occidentale. Cette observation s'inscrit à celle de Tang, Elodie Carine dans *Le malaise identitaire dans les romans de Ken Bugul, Leonora Miano et Abla Farhoud*, une thèse qu'elle présente à l'Université de Laval. Il en est

de même chez Degbe, Marie Monique dans son étude intitulée *La femme africaine et la rencontre des cultures dans la trilogie romanesque de Ken Bugul: Le baobab fou, Cendres et braises, Riwan ou le chemin de sable* qu'elle a présentée à l'Université d'Abomey-Calavi, en 2002.

Dans leurs études, Codjo, Tang et Degbe reconnaissent que le dédoublement culturel contribue à la crise identitaire et psychologique identifiée avec Ken Bugul. Ils admettent tous qu'à un moment de sa vie, Mariétou Ken Bugul M'bayé manifestait un sentiment de déraisonnement par conséquent de son vécu. Cependant, aucun de ces chercheurs précédents n'avait avoué le fait que cette frustration pourrait être la source de son intrusion dans le ménage polygame. Tang écrit que par son mariage avec le Serigne, Ken Bugul opte pour « sankofa », un retour à la source.

Ensuite, nous retenons Farida Boualit dans son article « *L'écriture fantastique africaine francophone : imitation ou création à travers De l'Autre côté du regard de Ken Bugul* » qu'elle publie dans *Interfrancophonies*-n° 5 en 2012 à l'Université de Bejaia, Algérie. Son étude révèle que l'explication des événements qui entourent l'apparition des compagnons djinns au père Abdou Laye et celle de la mère défunte à sa fille Marie oscille entre le rationnel et le surnaturel selon lequel au delà de la matière, l'homme vit en communauté des êtres invisibles. L'étude conclut que dans sa relation avec la mère défunte, la romancière est plus penchée au surnaturel qu'au rationnel.

Laouali Tanko dans sa thèse intitulée *Education pour tous et qualité : Accès des femmes nigériennes à l'éducation en matière de santé et de lutte contre le sida* qu'il a présentée à Université Cheikh Anta Diop en 2009 observe à propos de la non scolarisation de la femme que la participation limitée des filles dans le système

éducatif répandue dans les sociétés subalternes a des précédents historico-religieux. Il écrit que l'éducation occidentale avait été introduite en Afrique par le christianisme et l'islam. La source continue que l'éducation de la jeune fille à l'époque importait peu sauf lorsqu'elle ne portait aucun menace à l'enseignement chrétienne ou islamique, ou lorsqu'elle consolidait l'organisation du système religieux traditionnel.

En outre, Antje Ziethen dans sa thèse intitulée *Géo/Graphies : La poétique de l'espace (post) colonial dans le roman sénégalais et mauricien au féminin* qu'il présente à l'University of Toronto en 2010, évoque et explique exhaustivement la théorie de l'espace telle que conçue par les géographes féminins Gillian Rose, Doreen Massey, Linda McDowell et Nancy Duncan. Antje réfute la thèse newtonienne selon laquelle l'espace constitue un récipient vide ou une donnée absolue. Le chercheur préfère une définition selon laquelle l'espace serait compris comme un produit des relations et des pratiques sociales. S'appuyant sur les observations des représentantes les plus imposantes du courant féministe dans le domaine de la géographie, le chercheur argüe que l'espace assigné à la femme dans le monde patriarcal l'aliène car l'homme évolue en relation avec l'espace qu'il occupe et en proportion avec sa motilité spatiale.

En plus, Aissatou Diop-Hashim dans son mémoire intitulé « *Sanni kaddu* » : *A la redécouverte du discours féministes au Sénégal* soumise à l'University of Maryland en 2011 écrit que la désinence « femme » ne désigne pas seulement un être féminin dans son sens. Selon le chercheur, le lexique « femme » dans la société primitive est porteur d'un sens diminutif et péjoratif. Dans la société du type traditionnel, le terme « femme » est associé à l'infériorité, à l'incomplétude et à l'incapacité. La femme est un individu du second sexe. C'est cette conception de l'image de la femme qui

constitue le soubassement de notre sujet : « Aliénation de la femme dans l'écriture bugulienne : le cas de *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* ».

Enfin, dans son travail intitulé *L'aliénation de la femme* publiée en 2001, Nelly Arcan identifie et explique minutieusement quatre aspects de l'aliénation de la femme. Le chercheur identifie la réduction de la femme à sa dimension physique, la sexualisation du corps de la femme, la mainmise des hommes sur le corps des femmes et la position de passivité associée aux femmes comme étant des pratiques qui déshumanisent la femme. Elle ajoute que l'aliénation au lieu de réunir les femmes, crée plutôt une concurrence entre elles. Le chercheur dénonce le rôle indéfectible que les femmes jouent dans le processus de leur aliénation. Malgré tous ses efforts, nous constatons qu'Arcan a perdu de vue sur le fait que l'espace assigné à la femme dans les communautés du type patriarcal aussi contribue à son aliénation.

Or, dans la lecture des œuvres cibles, nous avons remarqué d'abord que l'espace assigné à la femme dans la société consiste à l'aliéner. Nous avons aussi remarqué que les personnages féminins créés par la romancière jouent un rôle majeur dans leur propre aliénation comme le souligne Arcan. C'est dans le but de remplir cette lacune que nous avons choisi de reprendre le sujet de l'«aliénation de la femme » dans les œuvres de Ken Bugul.

2. 4. 0. Résumé des œuvres cibles

2. 4. 1. *Riwan ou le chemin de sable*

L'histoire de *Riwan ou le chemin de sable* porte sur la remise de Rama, une jeune fille gracieuse de Mbos à un vieux marabout à Dianké. Agée de seize ans environ, Rama le

personnage principal du récit fût donnée en mariage à un vieux Serigne qui possédait alors plus d'une vingtaine de femmes. À l'annonce de la nouvelle, la jeune fille voulait riposter, mais la structure rigide et les contraintes de la société à laquelle elle appartenait ne lui permettraient pas de réagir. Un jour, elle fût emportée par sa tante de Mbos à Dianké où elle fût remise au Serigne en signe d'allégeance. À Dianké, Rama jouissait d'une sérénité conjugale parfaite de son mari malgré la rivalité qui l'oppose à ses coépouses. Pourtant, cette harmonie n'avait pas duré.

Un jour, le Serigne avait ajouté une autre épouse au foyer. Cette fois-ci, c'était Ken Bugul qui s'était donnée au Serigne. Cette intrusion n'avait pas seulement allongé la liste des épouses dont le Serigne disposait, mais elle avait aussi détrôné Rama de sa position de l'épouse préférée. Des années subséquentes ont vu des ajouts successifs et interrompus d'autres épouses au ménage et la rivalité devenait de plus en plus intense parmi les épouses bien qu'elle fût latente. En dehors de la nourriture et peut être des vêtements pour ses épouses, le Serigne devenait de plus en plus irresponsable vis-à-vis de ses devoirs conjugaux. D'abord, les femmes étaient mal logées. Beaucoup de femmes étaient parquées dans une même chambre. Ensuite, la plupart de ces femmes étaient oubliés ou même abandonnées pour des années dans leurs désirs sexuels.

Incapable de supporter cette condition, Rama se livra à un jeune homme en dehors du foyer conjugal. Immédiatement après cette ignominie, elle quitta la demeure conjugale à l'insu du Serigne et des autres épouses. Elle rejoignit ses parents dans la maison familiale très tard dans la nuit. Les parents, stupéfaits de ce retour inattendu, l'avaient jugé mieux d'attendre jusqu'au lendemain pour en questionner leur fille. L'histoire prit fin sur un ton tragique où la nuit même, toute la concession prit feu et personne n'avait eu la chance d'échapper à l'incendie. Rama, ainsi que ses parents,

n'avait même pas survécu à la première nuit de son divorce avec le Serigne. Le lendemain du drame, on retrouve le corps du jeune homme complice noyé dans un puits public, le pagne de Rama roulé autour de son cou.

2. 4. 2. De l'autre côté du regard

Quant à *De l'autre côté du regard*, l'histoire porte sur l'enfance douloureuse de Marie. Marie était une petite fille née du père Abdou Laye et de la mère Aba Diop. Pendant plusieurs années, la famille s'était installée harmonieusement à Hodar loin de leur origine. Cinq ans après la naissance de Marie qui fut la cadette, Diop était expédiée de la demeure conjugale pour rejoindre sa mère à Nguinguini. Le jour de son départ, Marie avait poursuivi sa mère jusqu'à la gare où celle-ci l'avait abandonnée de façon indifférente sur le quai.

Deux ans après cette rupture nonchalante, Marie rejoignit sa mère à Nguinguini où elle remarqua que sa place de fille préférée avait été occupée par sa nièce Samanar. Aba Diop ne se préoccupait pas de sa fille, toutes ses attentions étant tournées vers sa petite fille Samanar qui avait une santé très fragile. Elle avait aussi constaté que sa grand-mère Mamour et sa sœur Assy dont la fille était Samanar ne l'aimaient pas. C'est ce sentiment d'être rejetée par les siens qui avait poussé la romancière à se donner le pseudonyme « Ken Bugul », une expression Wolof qui signifie : « personne n'en veut ». Son nom originel est Mariétou M'baye.

Incapable de comprendre l'inaction de ses rapports avec les siens et pourquoi sa mère lui a été si brutalement arrachée, Marie se lança dans une quête éperdue du repère de sa vie. D'abord, elle avait trouvé un chaton qu'elle a adopté comme son compagnon. Mais un jour, sa méchante sœur Assy avait mis l'animal dans un sac qu'elle avait

solidement attaché. Elle le remit à des charretiers et leur avait demandé de le jeter quand ils seraient très loin de la maison d'où le chat ne pourrait jamais retourner à la maison. Ce sadisme avait tant attristé la pauvre fille qu'elle se sentait déçue.

Sa mère, pour la consoler, lui avait acheté un petit singe. Ce singe était tout pour Marie. Il lui avait restauré l'amour et la tendresse qu'elle cherchait vainement depuis. À l'opposée de sa mère, de sa sœur et de sa grand-mère qui ne se souciaient pas de lui, l'animal l'attendait en chemin chaque jour lorsque Marie revenait de l'école. Malheureusement, un jour, lorsque le petit singe était parti comme d'habitude attendre sa maîtresse à l'heure usuelle, il a été attaqué et dévoré par des chiens du voisinage.

Après plus de trois décennies de séparation, Marie et sa mère commençaient à se réconcilier lorsqu'un jour, elle reçut l'annonce inattendue du décès de sa mère. Le choc qu'elle a eu de ce malheur la hantait sérieusement. Elle était très obsédée par le souvenir de ce décès brutal. Par conséquent, Marie développa une hallucination auditive et visuelle de sa mère défunte par le media de l'eau de la pluie. Tantôt, elle se plonge dans une communication fictive avec la défunte de l'au delà de la vie, tantôt, elle a une vision illusoire de celle-ci. C'est de cette transe brutale qui domine sa vie que Ken Bugul a baptisé son œuvre: *De l'autre côté du regard*.

Au delà de cette apparente hétérogénéité thématique des œuvres cibles, nous concevons une structure sociale analogue dont jaillit notre sujet «aliénation de la femme». Nous remarquons qu'en ce qui concerne la vie sociale et politique, les femmes sont reléguées à l'échelon le plus bas de la société et assignées des fonctions du type inférieur et péjoratif. C'est évidemment cette position d'infériorité assignée à la femme qui constitue la base de l'histoire dans nos œuvres cibles. Cette base étant

établie, nous nous proposons l'analyse des diverses formes et manifestations de l'aliénation de la femme dans le chapitre qui suit.



CHAPITRE TROIS

FORMES ET MANIFESTATIONS DE L'ALIÉNATION DE LA FEMME

3. 1. 0. Polygamie institutionnalisée

La toute première forme d'aliénation de la femme que nous avons identifiée dans les œuvres de Ken Bugul est la polygamie. La pratique est l'une des injustices les plus diffuses que les sociétés patriarcales imposent à la femme, et constitue l'un des soucis majeurs des écrivains féministes. En réalité, « Il n'y a pas de plus puissant obstacle que la polygamie en ce qui concerne l'évolution » (Ousmane, 1957, p. 98). La polygamie dispose des mécanismes vicieux qui sont capables de militer contre l'émancipation de la femme. En effet, Ken Bugul n'est pas restée indifférente devant la pratique. Elle ajoute sa voix à celles des autres collègues féministes pour dénoncer le plus fort possible la pratique de polygamie. Cette observation se confirme dans la manière particulière dont la narratrice nous présente la polygamie.

[...] la porte s'ouvrit avec brutalité en m'entraînant légèrement avec elle et ce fut comme si mille faces s'étaient tournées en même temps vers moi.

Des faces.

Des visages.

Des faces de femmes.

Des visages de femmes.

Des femmes assises, des femmes debout.

Des femmes qui allaient, des femmes qui venaient, des femmes qui étaient couchées.

De femmes partout.

Rien que des femmes [...]

Les mains des femmes ! [...]

Je serrai des mains, des mains et des mains.

Des mains grosses, des mains rugueuses, des mains menues, des mains sèches, des mains douces, des mains aux paumes mouchetées, des mains aux paumes rouges, des mains aux paumes noires.

Des mains de femmes. (Ken Bugul, 1999, pp. 26-27)

Dans cette présentation, la romancière nous expose à une foule innombrable des femmes dont le Serigne dispose à Dianké. Elle se sert de plusieurs figures de style pour dénoncer la pratique. D'abord, nous remarquons l'emploi de l'hyperbole. Nous sommes informés que le Serigne dispose d'une trentaine de femmes (Ibid. p 171). Mais dans sa présentation, Ken Bugul écrit qu'à son entrée dans l'habitation des femmes, c'était comme si « mille faces » s'étaient tournées vers elle. Nous lisons dans l'énoncé, une présentation exagérée des faits. Ce style présuppose que Ken Bugul était choquée par le spectacle devant lequel elle se trouvait. C'est évidemment l'expression de ce choc qui justifie le choix du point d'exclamation à la fin de la ligne 12 de notre citation.

En plus de ce style d'exagération, la romancière se sert aussi d'une répétition excessive pour condamner le spectacle. De la ligne 3 à la ligne 17 de notre citation, le lecteur ne lit rien d'autre que la mention de la femme. D'abord, dans les lignes 3 et 4, la romancière utilise la synecdoque. Les groupes nominaux « Des faces », « Des visages » désignent les femmes. Ensuite, de la ligne 5 à la ligne 12, elle reprend la désinence « femmes » pour au moins dix fois, et enfin de la ligne 12 à la ligne 17, nous trouvons également la même synecdoque « des mains » pour au moins treize fois. En somme, l'idée d'épouses a été reprise pour au moins vingt-sept fois dans la citation. Ce figure de répétition que nous trouvons excessive pour un simple extrait de quinze lignes confirme que la narratrice était obsédée voire hantée par le nombre des

épouses qu'elle vient de découvrir dans cette grande cour bruyante des femmes, et qui appartiennent toutes à un seul mari.

Enfin, nous remarquons la présence d'une ellipse. L'omission de la conjonction de coordination 'et' avant le dernier élément de la liste à la ligne 16 de la citation implique que la liste des épouses présentes dans l'arrière cour du Sérigne est inexhaustible. La romancière se sert de tous ces styles pour dénoncer cette voracité avec laquelle les hommes s'accaparent des femmes qu'ils considèrent comme des « instruments de leurs viles passions » (Ousmane, 1957, p. 98). Nous lisons dans la citation, le désenchantement que Ken Bugul déverse à propos de la polygamie.

Si tant est que Ken Bugul s'attaque si véhémentement à la polygamie, nos lecteurs seront tentés de se demander pourquoi elle devient la vingt-huitième femme du vieux marabout si vraiment elle ne soutient pas la pratique. La réponse à cette question nous pousse à faire une analyse psychanalytique de la romancière. Raison pour laquelle nous nous proposons l'approche psychocritique dans cette recherche. Dans les pages qui suivent, nos lecteurs trouveront soupir à leurs inquiétudes.

Suite à son intrusion dans le ménage polygamique, beaucoup de critiques ont conclu que Ken Bugul a renoncé à sa mission d'engagement à côté de la femme pour embrasser la polygamie, parce qu'étant la vingt-huitième épouse dans un ménage polygame. Voici ce que Tang (2013 : 41) soumet à propos de ce mariage:

Ken Bugul prend position dans ses textes face à l'émancipation de la femme et celle des jeunes. Elle prône le retour aux sources. Tout ce que les mouvements féministes ont dénoncé est remis en cause. La majorité des écrits des femmes africaines condamnent la polygamie dans la tradition. Ken Bugul ne soutient pas seulement la polygamie par son expérience personnelle. Mais dans ses textes où revient le personnage du Sérigne, elle crée des personnages féminins

qui après avoir erré, ont retrouvé la quiétude en se mariant avec ce vieux marabout.

Tang au moins reconnaît la prise de position de Ken Bugul à coté de la femme et des jeunes. Cependant, nous sommes déçus par la conclusion banale dans laquelle le chercheur pose que Mariétou Ken Bugul soutient la polygamie parce qu'étant la vingt-huitième épouse d'un marabout, ou parce qu'ayant créé des personnages féminins qui ont retrouvé la tranquillité en s'insinuant dans les ménages polygamiques. L'observation de Tang est exactement ce que Ken Bugul semble insinuer elle-même à travers ses remarques comme ci-dessous :

Ainsi le Serigne m'avait offert et donné la possibilité de me réconcilier avec moi-même, avec mon milieu, avec mes origines, avec mes sources, avec mon monde sans lesquels je ne pourrais jamais survivre. [...]. Les moments que je passais avec le Serigne étaient toujours voluptueux, toujours gais. [...]. Aujourd'hui la plupart de ces femmes de ma génération qui me prenaient pour une sorte d'intellectuelle curieuse [...] vivent dans la douceur et la volupté, chez les Serignes. Témoignez, vous aussi. (Ken Bugul, 1999, pp. 167-171)

D'après la citation, Ken Bugul inscrit que son mariage avec le Serigne lui avait offert l'opportunité de se réhabiliter. Elle ajoute que son rapport avec la Serigne dans ce ménage polygamique était pleine de jouissance et de délectation, car, selon la romancière, l'intimité entre l'épouse et son mari ne dépend pas du nombre des femmes que l'homme possède, mais plutôt des principes de respect et de liberté de l'autre (ibid. p. 169). Pour Ken Bugul, l'époux n'est pas un objet à posséder, mais un interlocuteur, un ami, un amant, un mari, un enfant, un frère et un confident, et doit être manié en tant que tel (ibid. p. 181). Enfin, l'artiste ajoute dans les lignes cinq à sept de notre citation que beaucoup de femmes modernes qui se sont intrusées dans la polygamie y ont trouvé la quiétude et l'harmonie. La citation laisse croire que Ken

Bugul fait apologie de la polygamie puisqu'à la fin de la citation, elle invite d'autres femmes à en témoigner.

Il pourrait être vrai, jusqu'à un certain niveau, que la polygamie ne soit pas une pratique tout à fait répréhensible. Dans une société où le taux des femmes semble surpasser celui des hommes, la polygamie permet à beaucoup de femmes, (comme la romancière elle-même), de trouver des époux avec lesquels elles peuvent s'affirmer afin de mettre fin à leurs vaines et douloureuses errances. Entre tant, la pratique abrite plus d'inconvénients que de mérites en ce qui concerne le progrès. Nous argüons que l'intrusion de Ken Bugul en tant qu'artiste engagée dans le ménage polygamique n'est pas une décision expresse. Même, si dans ce mariage, Ken Bugul préconise un retour à la source, le choix qu'elle avait fait, et au pis aller d'ailleurs, au sujet de son intrusion dans la polygamie est la manifestation d'une aliénation mentale que nous pouvons retracer dans son vécu antérieur.

Une analyse psychocritique de sa personnalité montre que Ken Bugul, à un moment donné souffrait d'un dérèglement mental ou d'une frustration. Ce constat constitue aussi celui de Tang (2013: 28) « Ken Bugul a été conditionnée dans son enfance par un sentiment de frustration lié à ses origines ». Ken Bugul même affirme cette frustration : « Avec elles, j'avais senti une réhabilitation intérieure, une possibilité d'exorciser une aliénation » (Ken Bugul, 1999, p. 32). Cette aliénation dont la narratrice parle réfère à son état de dérèglement. La romancière affirme également l'état de sa frustration dans un entretien qu'elle avait accordé à Michael Man le 27 octobre 2006 à l'Université de Missouri: « Nous étions détruits culturellement et psychologiquement. Le départ de ma mère avait commencé en moi cette œuvre de destruction psychologique. L'école l'a parachevée » (Man, 2007, p. 188). Ce

sentiment de frustration régit la conduite de Marie tout au long de sa vie et se produit dans ses mariages.

Suite à son enfance abandonnée et en conséquence de la mauvaise relation avec sa sœur Assy et sa grand-mère Mamour, Ken Bugul est psychologiquement détruite. Cette condition est aggravée par la toute puissante école française comme la narratrice nous informe dans l'extrait ci-dessous :

À l'école, on m'avait appris à considérer les hommes de mon village comme des sauvages, des gens qui ne connaissaient pas les bonnes manières, faisaient l'amour avec brutalité, ne respectaient pas la femme et s'accouplaient à tort et à travers. De véritables brutes qui passaient leur temps à s'entre-tuer, mangeaient de la chaire humaine et offraient leurs premiers enfants en sacrifice à des dieux incertains. [...]. Avec tout cela je n'avais pas envie de faire des projets de mariage avec quelqu'un de mon village, ni d'ailleurs sur mon Continent, surtout pas avec un de ces Dahoméens fétichistes et sanguinaires. (Ken Bugul, 1999, pp. 39-40)

Avec cette éducation occidentale, Mariétou Mbaye devient un individu qui s'écarte de sa culture. L'école lui apprend à mépriser les siens et à considérer sa tradition comme barbare. À cause de ce dédain, elle n'a même pas l'intention de se marier à un homme du continent. Cette attitude confirme ce que Diop-Hashim (2011 : 141-142) écrit du rôle de l'instruction coloniale.

L'école est [...] un facteur d'aliénation où le colonisé apprend à renier et à galvauder sa culture, ses traditions et son peuple. [...] l'imposition de l'école viole l'espace sacré [...]. L'école désacralise un lieu où s'apprennent la vie communautaire et l'entraide. Elle défie la communauté et détruit la tradition. Son isolement spatial, loin du village, dénote que tous ceux qui accepteront son éducation seront isolés de leur peuple. L'école est aussi le lieu où le colonisé apprend à posséder la culture et la tradition du dominateur. Elle forme le colonisé à disparaître entièrement dans la réalité du dominateur.

L'école donne une nouvelle identité au colonisé. Elle fait de lui un moi social. [...].

Contrairement à l'éducation africaine dont le but est de former le jeune Africain pour être le guide de son peuple, l'éducation occidentale fait du colonisé instruit un inadapté, un émigré [...]. Ayant été conditionné très jeune à aimer la culture du maître, sa réaction normale en grandissant est de s'y identifier.

Comme cité ci-dessus, l'éducation occidentale que Marie reçoit anime en elle une frustration, une sorte de destruction psychologique dans laquelle elle commence à renier et à dédaigner sa culture, ses traditions et son peuple: « Sans repère véritable j'ai décidé de m'identifier à l'Occident. Je suis devenue Blanche tout en restant Noire » (Man, 2007, p. 188). Cette aliénation dont parle Diop-Hashim dans la première ligne de notre citation connote aussi la frustration et ou destruction psychologique. Une fois que l'homme est coupé de sa culture et planté dans une autre, il devient aussi perturbé et dérégulé.

Mirée par les fleurons de l'Occident, Ken Bugul quitte son pays natal pour une Europe hallucinante où elle se heurte au racisme du Blanc. Malgré le niveau élevé de son éducation moderne et de son assimilation, Marie remarque qu'elle est souvent traitée d'une pauvre négresse colonisée. « Mon compagnon me ramenait constamment à ma race. J'en avais assez des « sale nègre ! Sale race ! » » (ibid. p. 191). Après des années de ses vaines errances douloureuses en Europe, Ken Bugul revient dans son village natal au Sénégal, l'air battue et déprimée.

Je suis retournée au Sénégal à nouveau dans des conditions terribles et embarrassantes. Un jour mon compagnon et moi nous sommes chamaillés. Les voisins se sont plaints. Il leur a dit [...] que j'étais folle. Les voisins, le racisme aidant ont alerté la police. Elle m'a envoyée dans un asile

prison. [...]. Des amis qui sont venus me prendre de cette asile m'ont mis dans un avion pour l'Afrique. C'est de cette façon que je suis retournée en Afrique. (ibidem)

Dans la citation ci-dessus, Ken Bugul nous raconte l'histoire de son retour douloureux de la France. Elle s'était battue un jour avec son compagnon français. Par conséquent de cette querelle, elle a été détenue à la prison, parce que le Blanc l'avait crue folle, mais aussi à cause du racisme du dernier. Des amis qui sont allés la retirer de cette prison l'ont immédiatement déportée en Afrique. Puisqu'elle a été déportée, Ken Bugul n'avait rien ramené de son voyage.

J'étais de toutes celles avec qui j'ai grandi ici, la seule qui était partie au loin et qui n'avais rien ramené. Ni malles remplies de trésors, d'étoffes rares à distribuer, ni assez d'argent pour faire taire les langues les plus venimeuses, ni de riches parures, ni d'habits chatoyants pour faire pâlir d'envie celles qui étaient restées au villages.

Je n'avais ramené ni mari, ni enfant.

Je n'avais rien rapporté. (Ken Bugul, 1999, p. 162)

Dans la citation ci-dessus, Marie lamente amèrement sa désillusion. Elle revient dans son village tout comme elle était arrêtée et détenue en France. Elle n'avait rien ramené de son voyage, ni de biens matériels, ni mari, ni enfant. Elle revient les mains complètement vides. Elle se sent déçue. Nous lisons dans les lignes, une sensation de déception que la narratrice imprime par la répétition du fait qu'elle n'avait rien ramené de l'Europe.

Ce sentiment de frustration a été intensifié par l'hostilité des gens de son village y inclus sa mère. « Ma mère avait honte qu'on me voit dans la journée. Elle aurait souhaité que je reste à Dakar où j'aurais été noyée dans la foule d'anonymes. [...]. Elle me mettait la nourriture devant la porte (Man, 2007, p. 192). En plus de ce

ressentiment éprouvé par sa mère, la romancière nous informe qu'elle était classée, méprisée et rejetée par la société (Ken Bugul, 1999, p. 168). Les gens pensaient qu'à son âge, il n'était pas normale qu'une femme n'ait ni enfant ni mari. En effet, elle a des difficultés à se trouver un amant avec qui elle peut reconstruire sa vie. Les hommes de sa génération ne veulent pas d'elle (ibid. p. 147).

Désespérée, la narratrice nous informe qu'elle s'était rendue chez son maître spirituel Alpha Sow pour renforcer ses relations: « Une fois je lui avais demandé une prière pour renforcer une idylle [...] Je voulais qu'un homme m'aimât [...] » (Ken Bugul, 2008, p.33-34). Le choix de l'article indéfini « un » indique l'ampleur de sa frustration. Il implique que Marie n'avait aucun prétendant et elle serait prête à accepter quiconque lui proposerait.

C'est évidemment cet état de dépression psychologique qui contraint Marie à se livrer si promptement au Serigne même à l'insu de sa mère. Le choix qu'elle fait dans son mariage s'explique dans ce qu'observe Joppa (n.d.): «The more frustrated a person becomes, the more likely he is to take any path to reduce frustration whether it directly fulfils his original need or not »² (p. 13). Dans son sentiment de frustration, Ken Bugul ne peut qu'accepter n'importe quelle offre qui pourrait réduire son état ; même si cela ne correspond pas directement à ses goûts originels. Son prétexte d'avoir découvert la quiétude et le bonheur dans la polygamie s'explique dans l'observation d'Agaman (2008: 16): « [...] le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée. [...]. Mais que le sujet soit absorbé par l'aliénation ne signifie pas qu'il n'y a plus d'aliénation ». Bugul est un individu frustré qui se complait dans sa

²* Plus frustrée une personne devient, plus probable il en est pour lui de prendre n'importe quelle décision pour réduire sa frustration, qu'elle réponde directement à ses besoins originels ou non. (Notre traduction).

condition frustrante. Sa complaisance ne signifie pas la non-existence d'une frustration ou d'un dérèglement.

Le déraisonnement de Marie ne se limite pas aux bornes de ses mariages. Elle fait également preuve de ce dérèglement dans le style de sa narration. Nous signalons ici, la présence du gongorisme dans la narration. L'un des styles majeurs dont Ken Bugul se sert dans ses récits est la figure de répétition. Cependant, nous constatons que la narratrice emploie d'une manière excessive voire abusive ces rhétoriques de répétition. D'abord nous annonçons la mention exagérée du nom Samanar. À la page 44 de *De l'autre côté du regard*, la narratrice reprend le groupe nominal « ma nièce Samanar » au moins huit fois. De la même manière, le groupe nominal « ma mère » est répété au moins cinq fois à la page 48 du même roman. Notons que les personnages de Samanar et de la mère Aba Diop sont directement impliqués dans l'enfance traumatisée de Ken Bugul. La conclusion est que la dernière est hantée par ces personnages.

De surcroît, nous annonçons l'anaphore excessive que nous trouvons de la page 279 à 280 de *De l'autre côté du regard*. La romancière reprend la structure « De plus en plus de gens » successivement pour au moins vingt et une fois au début des phrases. En plus de la valeur d'esthétique, les figures de répétition jouent le rôle essentiel dans l'œuvre d'art : celui d'amplifier les événements les plus importants qui constituent l'intrigue du récit. Leur emploi abusif comme dans les cas précités rend le texte monotone.

Finalement, l'auteur manifeste plus explicitement le sentiment de la crise mentale dans une hallucination tantôt auditive tantôt visuelle suite à la mort inattendue de sa mère.

Les pluies qui tombèrent, me firent réaliser que ma mère était morte. Pendant ces longues et lourdes pluies diurnes et surtout nocturnes, je pleurais. Le souvenir de ma mère me hantait avec force. [...] Une nuit, au cours d'une de ces pluies, j'eus l'impression d'attendre une voix. [...]. C'était comme la voix de ma mère. [...]. C'était vraiment la voix de ma mère que j'attendais. (Ken Bugul, 2008, pp. 129-130)

Obsédée par la mort de sa mère, Ken Bugul développe une transe auditive dans laquelle elle prétend entendre la voix de sa mère défunte par le media de l'eau de la pluie. Convaincue de ce sentiment d'in vraisemblance, Marie recueillit l'eau de la pluie avec laquelle elle se met à se laver dans l'intention d'établir à nouveau la relation avec sa mère. Aussitôt qu'elle se met à se laver, « [...] le miracle se produisit. [...]]. Et la voix de ma mère se fondit en moi et je me mis à parler à sa place.» (ibid. p. 268). À ce niveau, Ken Bugul se met à parler seule dans un autre délire sous prétexte que c'est la voix de sa mère qui se fond en elle et qui parle en elle. Cette transe à laquelle nous témoignons dans ces pages se développe progressivement et atteint son paroxysme dans une hallucination visuelle de la défunte. « Je m'étais retournée et je vis ma mère. Elle portait un habit violet. Sur les épaules elle avait jeté un châle en voile mauve (ibid. p.280).

Boualit (2012: 9) écrit que cette apparition de la mère défunte à Marie a une explication ambivalente : celle de la justification surnaturelle et celle de l'hallucination psychique. Cependant, le critique conclut que Ken Bugul opte pour le surnaturel parce qu'elle est née d'un père religieux qui avait construit la première mosquée de Hodar et qui observe fidèlement ses prières. Nous trouvons cette conclusion erronée et inadmissible. Il ressort de notre analyse que le contact auditif et visuel de Ken Bugul avec la mère défunte est plutôt l'aggravement de sa crise psychologique.

D'après Diop (1977: 87), « l'œuvre artistique est un fait, comme tous les autres faits du monde réel : « Que les faits soient physiques ou moraux, [...], ils ont toujours des causes [...] ». Il s'agit donc d'appliquer à ses faits humains le déterminisme scientifique appliqué [...] aux sciences de la nature ». Dans la même lumière, Stuart Mill, (1893: 14-16) déclare que dans l'ordre existant de l'univers, la cause déterminante des phénomènes est non pas surnaturelle, mais plutôt naturelle. La source propose de prendre les événements comme étant des conséquences invariables d'une condition antécédente, tout en réfutant la coutume d'accepter les abstractions mentales comme des entités réelles susceptibles de déployer une force ainsi que de produire des phénomènes, et dont l'énonciation sera gardée comme une théorie ou comme une explication des faits.

En nous basant sur les propos de Diop et Stuart Mill tels que annoncés ci-dessus, nous posons au contraire que cette hallucination auditive et visuelle que nous venons de retrouver chez Ken Bugul est une abstraction mentale dont la source serait retracée dans sa crise psychologique due à son vécu : son enfance traumatisée, son éducation occidentale, sa désillusion en Europe, l'hostilité des siens après son retour douloureux au village et enfin le décès impromptu de sa mère qu'elle vient à peine de retrouver après des décennies de rupture.

Outre cet état de frustration, nous ajoutons aussi que Ken Bugul est un individu dont le comportement se caractérise par une réaction spontanée. Elle agit sans préméditer les conséquences de ses actions. Suite à la mort de sa mère, Ken Bugul décide de quitter le Sénégal pour s'aventurer de nouveau en Europe. Après des années d'errances douloureuses en Europe, la narratrice accuse les siens, surtout son frère Bacar Kodar Ndaw de ne pas l'avoir empêchée de partir comme nous le lisons dans la citation ci-après :

Personne ne m'avait retenue quand je disais que je voulais partir.

Personne ne m'avait retenue quand j'avais décidé d'aller vivre ailleurs. [...]

Mais bon sang pourquoi personne ne m'avait retenue ?

Pourquoi ?

Mon frère Bacar Ndaw, pourquoi ne m'avais-tu pas retenue ? (Ken Bugul, 2008, p. 24)

Dans les deux premières lignes de notre citation, nous remarquons que Ken Bugul avait quitté le Sénégal exprès. Ceci est évident dans le choix du verbe « décider » et du mode indicatif : je voulais partir, j'avais décidé d'aller vivre ailleurs. Elle n'avait demandé l'avis de personne au sujet de son départ. En effet, elle ne devrait espérer personne de l'empêcher de sa décision ou accuser personne de la conséquence de ses propres actions. Néanmoins, c'est ce que nous lisons dans sa plainte. Elle accuse son frère Bacar Ndaw de ne pas l'avoir empêchée de partir. Nous notons dans cette plainte un sentiment de regret qu'elle exprime dans la répétition de la structure « Personne ne m'avait retenue » dans les trois premières lignes suivie de la reprise des questions rhétoriques dans les trois dernières lignes de la citation. Ce sentiment de regret présuppose que la narratrice n'avait pas pensé aux conséquences de sa décision d'où sa spontanéité.

Nous retraçons davantage le comportement de la spontanéité de Ken Bugul dans l'une des relations qu'elle avait eue avec un marabout au cours de son voyage au Maroc. Au cours d'un séminaire auquel Ken Bugul avait participé au Maroc, plus précisément à Marrakech, elle s'était livrée à un étranger et tomba enceinte. Les plaintes qui ont suivi cette grossesse prouvent qu'elle s'était donnée à l'homme par mégarde.

Moi aussi j'avais fait comme mes sœurs.

J'étais enceinte d'un homme que je n'avais pas présenté à ma famille.

Moi aussi, comme mes sœurs, j'étais enceinte d'un homme d'ailleurs.

Un homme rencontré au cours d'un voyage. (Ibid. p. 224)

D'après la citation, Ken Bugul lamente amèrement son inconduite. Elle se compare à ses sœurs Assy et Mintou à qui elle s'attaquait d'être enceintes des étrangers qu'elles n'avaient pas présentés à la famille. Nous lisons dans sa voix, un sentiment de regret et d'auto-condamnation. Le remords dont elle fait preuve dans cette partie de sa narration suppose que son action est irréfléchie. En effet, nous argüons que c'est ce comportement de spontanéité qui s'ajoute au sentiment de sa frustration pour expliquer son intrusion dans la polygamie, et non une décision de retourner à la source.

Ayant établi cette base que la conduite de Marie est conditionnée par un sentiment de frustration, de dérèglement et de spontanéité, nous ne pouvons pas conclure que par son intrusion, Ken Bugul soutient la polygamie. Si après cette intrusion, la romancière fait éloge de la polygamie comme nous en avons parlé plus tôt, ce ne serait qu'une tentative dérisoire de se défendre. Cette intrusion plutôt expose Marie à d'autres découvertes jusqu'ici inaperçues dans la polygamie, et qui constituent pour elle, un atout dans le combat contre la pratique. Dans les pages qui suivent, nous discutons certains de ces découvertes dont la concurrence et l'abandon.

D'abord, nous avançons que la polygamie suscite et alimente une concurrence indignée entre les épouses. La polygamie dispose les épouses dans une bataille tantôt ouverte tantôt dissimulée ; une bataille qui arrache aux dernières leurs dignités et les réduit à la bestialité. Parfois, cette lutte s'étend jusqu'aux enfants. C'est à ce sujet que le docteur Agbo dans *Ô pays, mon beau peuple* d'Ousmane Sembène observe à Diagne le suivant: « Tu ne comptes pas les bagarres entre frères consanguins, les questions d'héritages, les jalousies entre femmes, le manque d'amour de l'homme et

tout le reste... » (Ousmane, 1957, p. 38). Souvent, ces batailles dans lesquelles s'engagent les épouses de temps en temps peuvent être dangereuses, voire destructives. Ken Bugul confirme l'existence de cette concurrence dans les ménages polygamiques à travers Samanar :

Du jour au lendemain ma nièce sombra dans une crise.

De jalousie [...]

Elle déprima et fut mise sous calmants.

Au fur et mesure, elle était déstabilisée.

Elle en perdit presque la raison. (Ken Bugul, 2008, pp. 45-46)

Trois mois après la mort d'Aba Diop, le mari de Samanar ajoute une deuxième femme au ménage. Ce nouveau mariage a traumatisé Samanar à tel point qu'elle en développe une crise. L'arrivée de la nouvelle épouse au foyer plonge Samanar dans un état dévastateur et destructif. Ken Bugul ajoute : « Samanar ne pouvait pas supporter que son mari ait épousé cette jeune veuve. [...] si ma mère était là, elle combattrait cette jeune veuve. Par tous les moyens » (ibid. p. 48). Cette remarque montre combien cette pratique de polygamie hante les épouses. C'est sur ce point que la grand-mère Aba Diop aurait déployé tous les moyens possibles pour combattre la nouvelle épouse si elle était vivante.

Dans l'absence de sa grand-mère Aba Diop, Samanar ne peut rien faire contre ce deuxième mariage bien qu'elle en souffre beaucoup. Sa concurrence est latente mais aussi très annihilante. Envahie d'une ardente sensation de jalousie, Samanar développe une crise psychologique. Elle devient mentalement dérégulée et traumatisée. Sa santé aussi détériore de plus en plus, et elle est placée sous calmants. Mais le remède ne peut l'assister que pour une courte durée. Elle reste dans cette condition

dévastatrice jusqu'au jour de sa mort. Bien que Samanar ait une santé fragile dès son enfance, l'arrivée de la seconde épouse a en partie aggravé sa condition.

Ken Bugul n'a pas elle-même échappé à cette rivalité. Avant son intrusion dans la polygamie, Ken Bugul avait l'impression qu'une harmonie absolue régnait dans la cour des femmes à Dianké: « Ce qui me frappait ici, dans cette cour, c'était l'apparente sérénité qui y résignait » (Ken Bugul, 1999, p. 35). En dehors du ménage, Bugul pense que les épouses du Serigne sont unies comme les doigts de la main. Ces femmes l'invitent même à séjourner avec elles dans leur habitation ou à profiter de sa relation avec le Serigne pour gagner le Paradis. Mais, du jour où elle s'est donnée au Serigne à la mort du dernier, elle aussi a subi cette concurrence.

Ces femmes, souvent jeunes, étaient pour moi des rivales, pas de redoutables rivales, mais quand même des rivales. [...] Discrètement, les plus jeunes me le faisaient sentir, [...]. Nous nous respections, nous nous sentions solidaires d'appartenir au même homme, mais nous nous mesurions aussi. La petite fille à la moue hautaine était toujours correcte avec moi. [...]. Je sentais quand même son regard légèrement insolent quand elle me voyait. [...]. C'était cela que j'avais appris d'essentiel dans la polygamie et qui fut pour moi une révélation. La rivalité était stimulante, enivrante. (ibid. pp. 173-174)

Dans la citation ci-dessus, Ken Bugul affirme l'existence d'une rivalité entre les épouses du Serigne. Bien que les épouses se respectent et se sentent unies d'appartenir au même époux, elles ne manquent pas de se mesurer et de se comparer les unes aux autres. Elles se « combattent, selon les règles tacites de confrontation » (Ibid. p.159), peut-être à cause de leurs statuts d'appartenance à un mari réputé. La condition leur apprend de se déguiser et de prétendre pour ne pas être différente... » (ibid. p. 92). Ceci justifie le choix de l'adjectif épithète « apparente » pour décrire la sérénité que Ken Bugul découvre le premier jour à la concession du Serigne à Dianké (ibid. p. 35).

Incapables de dissimuler leurs sentiments, les plus jeunes des épouses manifestent plus ou moins ouvertement cette rivalité et Ken Bugul la sent à travers leurs regards. La narratrice conclut que la découverte de cette rivalité stimulante et enivrante dans la polygamie est pour lui une révélation. Ceci implique qu'avant son intrusion, Ken Bugul ne conçoit jamais un tel combat parmi les épouses d'un ménage polygamique.

À l'arrivée de la fille de l'Homme-Gardien, Ken Bugul aussi avait manifesté plus ou moins explicitement le même sentiment de rivalité.

[...] je crois que je lui faisais de la peine par mon comportement qui avait changé depuis l'arrivée de cette petite fille. [...]. Mes jours et mes nuits devinrent tristes. Je n'allais plus régulièrement prendre le café chez le Serigne. Je n'allais plus lui tenir compagnie jusqu'à la nuit. Il me faisait appeler par Riwan plusieurs fois dans la journée. Je promettais d'arriver tout de suite mais je n'y allais pas. [...]. Malgré ces retrouvailles, un sentiment étrange s'était emparé de moi depuis que cette petite fille était devenue l'épouse du Serigne. (ibid. pp. 190-192)

Dans ces déclarations, Ken Bugul confesse qu'elle n'est pas seulement victime de la rivalité, elle est aussi exécutrice de la pratique. Comme nous le lisons, son comportement envers le Serigne change drastiquement avec l'arrivée de la nouvelle épouse. Elle se sent de plus en plus triste et se retire dans ses fréquentations avec le Serigne. Ce brusque changement auquel nous témoignons dans le comportement de Ken Bugul est la manifestation de la jalousie et la rivalité souvent indissociable de la polygamie.

Nous découvrons également la concurrence brûlante entre les épouses d'El Hadji Abdou Kader Baye dans *Xala* d'Ousmane Sembène. Ce nouveau bourgeois a deux femmes dont Adja Astou Awa et Oumi N'doye. Les deux épouses vivent loin l'une de

l'autre, chacune dans son propre appartement, mais elles se combattent à distance. À l'occasion de sa troisième noce, El Hadji Abdou décide que ses deux épouses l'accompagnent à la cérémonie. Il conduit Adja Astou de sa villa à celle de sa coépouse N'doye. Mais à leur arrivée à la concession, Adja refuse d'entrer dans la maison de sa coépouse : « Je ne mettrai pas les pieds dans cette maison. J'attendrai ici (Ousmane, 1976, p. 32). Oumi N'doye de sa part, s'attaque à sa coépouse d'être complice de ce troisième mariage.

C'est elle qui t'a poussé à épouser cette troisième ! Uniquement par jalousie. Parce qu'elle sait que je suis plus jeune qu'elle, cette vieille peau. [...]. Je vais entrer en compétition avec ta vieille peau de poisson sec. Pas de doute qu'elle s'attendra avec cette Ngone pour m'emmerder, mais nous allons voir ! (ibid. pp. 33-34)

Ce troisième mariage menace Oumi N'doye de telle manière qu'elle devient très agressive car c'est elle qui perd sa position de femme privilégiée. Elle ne peut plus avaler ses sentiments. Nous lisons dans sa conversation avec Abdou combien elle était grossière envers sa coépouse qu'elle accuse de complicité dans ce troisième mariage. D'une manière insolente, elle qualifie sa coépouse d'une vieille peau de poisson. Elle déclare qu'elle entrera en compétition avec ses coépouses, mais assure son mari qu'elle est prête à les combattre. Cette déclaration annonce l'inévitable duel qui se prépare déjà dans le ménage de El Hadji. La jalousie, la rivalité et la concurrence sont des maux inévitables dans la polygamie.

Pour atténuer le scandale, la société primitive institue le « Xaxar ». Ce rite qui est souvent organisé entre la nouvelle mariée et ses coépouses n'est pas aussi moins humiliant et déshumanisant. On y connaît des injures et des assauts de toutes sortes que l'épouse victime doit endurer pour pouvoir s'imposer au foyer. « Tout y passait :

reproches, insultes [...]. Certaines n'hésitaient pas à enquêter sur les familles de leurs rivales pour en connaître les secrets les plus honteux au cours des siècles passés » (Ken Bugul, 1999, pp. 202-203). Au cours de la cérémonie, l'épouse victime est assaillie de tous ces secrets, de toutes ces injures et de toutes ces insultes. Parfois, le « Xaxar » peut engendrer des conflits qui sont capables de conduire l'épouse victime à la névrose ou au suicide.

Le cas échéant, l'épouse victime doit s'apprêter pour affronter les coépouses dans des duels jusqu'à l'arrivée d'une nouvelle épouse. Dans ces batailles, les coépouses s'attaquent et se défendent de toutes sortes d'armes: « couteaux, pilons, huile bouillantes, tout » (Ibid. p. 203). C'est dans cette logique qu'Arcan (2001: 84) observe que l'aliénation, loin de réunir les femmes entre elles pour défendre leurs intérêts, crée entre celles-ci, une tension de devoir se battre de manière chienne pour se donner aux hommes. Cette bataille bestiale dans laquelle la polygamie dispose les épouses constitue un assaut à l'image et à la dignité de la femme, et érige un blocage grave contre son épanouissement.

Un autre malheur que Ken Bugul découvre dans la polygamie en plus de la concurrence bestiale est l'abandon des épouses. Dans un ménage polygamique les épouses sont souvent abandonnées dans leurs besoins fondamentaux. Dans le cas du personnage de Samanar, la narratrice nous informe qu'« elle souffrait de malnutrition. Son mari n'avait pas les moyens pour nourrir toute sa nombreuse famille » (Ken Bugul, 2008, p. 49). Le mari de Samanar est un pauvre instituteur. Comme le frère Bacar Kobar Ndaw et presque tous les instituteurs des pays du tiers monde, le mari de Samanar ne gagne pas assez d'argent pour s'occuper de sa famille.

Souvent, c'est Aba Diop qui s'occupe des charges et des dépenses de la famille. Ceci montre la condition précaire et déplorable des enseignants des pays sous développés.

À la mort d'Aba Diop, le mari de Samanar ajoute une nouvelle épouse au foyer. L'arrivée de la seconde épouse alourdit ses charges et ses responsabilités. La famille ne prend que la même nourriture et cela aussi une fois par jour les soirs. Il est évident que c'est cette malnutrition qui s'ajoute au sentiment de la jalousie et de la rivalité pour enfin précipiter la mort inattendue de Samanar. La malnutrition est à la base du taux élevé de la mortalité connu dans les pays sous-développés de l'Afrique.

La condition était différente dans *Riwan*. À l'opposée du cas de Samanar, les épouses du Serigne étaient bien nourries, bien parées et bien habillées, parce qu'en tant que Serigne, le mari reçoit des offrandes, des rentes, des dons et des redevances que ses disciples lui ramènent de leurs moissons. (Ken Bugul, 1999, p. 53). Pourtant, contrairement à Adja Astou Awa et d'Oumi N'doye qui disposent chacune de leur propre villa, les épouses du Serigne sont mal logées. L'arrière-cour du Serigne comporte un seul bâtiment à deux chambres. Or, le Serigne dispose de plus d'une trentaine de femmes. (ibid. p.171). En conséquence, ses épouses sont parquées dans une même chambre comme des bestiaux serrés dans un parc.

Il n'y avait pas de chambre spéciale pour Rama. Comme toutes les autres, ses affaires étaient déposées dans la chambre de Sokhna Mame Paye. Cette même chambre était occupée par les épouses du Serigne, dont celle qui était arrivée avec sa petite nièce, de passage ou vivant dans la concession ou même par des femmes qui venaient d'ailleurs pour des prières ou pour profiter de la générosité du Serigne. Rama même, depuis son arrivée avait été « déposée » dans cette chambre. Elle n'osait pas demander au Serigne si elle aurait sa chambre un jour. (ibid. p. 127)

Après ses quelques jours passés avec son maître dans sa chambre, Rama est renvoyée dans les habitations des femmes. L'expression adverbiale « comme toutes les autres » montre que toutes les autres épouses du Serigne subissent le même sort. Elles sont toutes parquées dans l'unique chambre de Sokhna Mame Paye. En effet, la romancière se demande comment huit, douze femmes pouvaient-elles partager la même chambre et le même homme (ibid. p. 35). Nous sentons dans cette citation, une tendance de la chosification de la femme. Ceci se justifie dans l'emploi du participe passé « déposée ». Cette construction métaphorique compare Rama et les autres épouses du Serigne à une simple commodité que l'on peut déposer par hasard. La romancière semble nous dire par ce style que les épouses du Serigne ne sont pas en fait logées. Ceci montre la condition deshumanisante de ces femmes dans l'arrière-cour. C'est dans cette logique que Bugul écrit que de toutes ses expériences vécues dans la concession du Serigne, la « plus terrible » était « la cohabitation. » (ibid. p. 196).

Au-delà de cet abandon physique existant dans la polygamie, nous découvrons également la négligence de la femme dans ses désirs émotionnels. « Il faut dire que ces femmes, souvent oubliées par le corps de leur époux, n'avaient pu assouvir depuis plusieurs mois, voire plusieurs années, leur envie de passer de l'autre côté du rideau. » (ibid. p. 89). Avec l'accroissement des épouses, le Serigne n'arrive pas à assurer ses devoirs conjugaux. Il devient de plus en plus incapable de satisfaire chacune de ses nombreuses épouses dans leur désir sexuel. Même Rama, malgré sa beauté exceptionnellement foudroyante et ses jeux de séduction irrésistibles, attend le Serigne « depuis tant d'années » sans être appelée. (ibid. p. 173). Comme la plupart des épouses du Serigne, elle n'a pas la chance d'assouvir ses sensations intimes avec son mari pendant des années.

Cet abandon est à l'origine des élans nocturnes des épouses du Serigne dans l'arrière-cour de la concession et l'inconduite de Rama. Dans le but d'assouvir leurs désirs sexuels, ces femmes s'engagent les nuits, dans des pratiques érotiques.

Mais, dans la chambre où elles dormaient à huit ou douze parfois, il arrivait, la nuit, quand les appartements du Serigne étaient fermés et que l'obscurité semblait tout recouvrir sauf les démons d'Eros qui les taquinaient, qu'elles s'adonnassent à des danses plus vicieuses [...]. Elles exécutaient des danses qui imitaient l'acte sexuel [...], des mouvements lents et denses qui faisaient trainer le plaisir aux mouvements saccadés qui menaient à la jouissance rapide et foudroyante. Après ces séances de dévouement secret et nocturne, elles s'endormaient essouffées, les sens apaisés [...]. (ibid. pp. 88-89)

Les épouses du Serigne ne sont pas des femmes libres ou ordinaires comme Bousso Niang. Elles doivent fonctionner selon les règles établies de la société, et ne doivent pas manifester leurs sentiments explicitement ou en plein public. Alors, elles attendent la nuit, sous la sérénité de l'obscurité pour manifester leurs sensations. Elles se lancent alors dans des danses érotiques et exécutent des gestes qui imitent l'acte sexuel illustrant les mouvements lents et les mouvements saccadés dans le rapport sexuel. Lorsque ces épouses abandonnées atteignent leurs diapasos, leurs désirs assouvis, elles tombent dans un sommeil profond, le sens très épuisé. Ces élans nocturnes trahissent l'abandon dont souffrent ces épouses et leurs envies ardentes d'assouvir leur libido.

Dans le cas de Rama, l'abandon l'avait poussée au crime. Après des années d'une attente inutile d'être appelée par son mari, Rama tombe dans un forfait inexpiable qui lui avait coûté sa vie et celle de ses parents et avait agité le calme et la sérénité jadis connu à Dianké.

Un jour [...] en entrant dans le petit champ [...], elle aperçu [...] un homme accroupi entrain d'uriner. [...] Elle venait d'apercevoir dans toute sa splendeur la verge de l'homme. [...] Rama fut comme pétrifiée et [...] n'arrêtait pas de fixer son regard sur ce membre qui semblait être tendu vers elle, [...]. L'homme ayant fini d'uriner, [...] secoua son sexe et Rama en jouit presque, car elle sentait déjà ce sexe en elle. [...]. Un jour, de la cour de l'épouse altière du Serigne, elle aperçu furtivement l'homme dont le sexe la hantait nuit et jour. Rama, sans réfléchir, chercha partout les moyens à percevoir de nouveau cet homme. Un jour enfin, elle le croisa [...]. L'homme sembla avoir remarqué le manège mais n'y prêta pas attention. Rama retourna sur ses pas, dénoua et renoua rapidement son pagne, en faisant crisser des rangées de perles et en rejetant ses fesses comme dans une provocation.

Rama voulait cet homme, qu'elle sentait déjà en train de malmener ses entrailles. Et un jour Sokhna Rama [...], bénéficiant d'un moment de répit, de calme et de somnolence dans la concession, seulement tenaillée par son désir violent, s'était arrangée pour rencontrer le jeune homme [...] dans cette fameuse petite cour intermédiaire et sans mot l'un et l'autre se retrouvèrent dans l'enclos. [...]. Quant à Rama, elle profita de ces fractions de seconde pour assouvir un désir aveugle et violent. (Ibid. pp. 206-209)

Dans un plein chapitre de sept pages, la romancière nous présente les détails qui entourent le délit de Rama. Les données prouvent que l'infidélité de Rama n'est pas une mégarde. Beaucoup de jeux de séduction et de jours y sont entrés. Cette observation s'explique dans le choix du groupe adverbial « un jour » dans les lignes 3, 6 et 11 de notre citation. Du fait que même de loin, et à la première vue, Rama se sent déjà labourée dans les entrailles par la verge d'un homme inconnu montre l'ardeur de ses sensations et de son désir dû à l'abandon de son mari. Nous sommes informés qu'à la première rencontre dans la cour du Serigne, Rama a essayé d'attirer l'attention de son séducteur, mais celui-ci ne fait pas attention à ses manèges. Déterminée, elle a perpétué ses jeux de séduction jusqu'à ce que le jeune homme ne cède.

Cette conduite de Rama illustre d'une manière efficace le conseil que Kwaku Duah II dans *In the chest of a woman* d'Efo Kɔdzo Mawugbe donne à sa fille Ekyaa: « You must use your female charm to entice his heart out of its shell. Just keep pestering him. Don't stop. A heart is like a fence, and every fence has a hole in it. Find out where that hole is and widen it so you can go through and catch him softly »³ (Mawugbe, 2008, p. 49). Dans cette citation, nous écoutons le roi Kwaku Duah II qui conseille à sa fille de renforcer ses jeux de séduction pour gagner l'amour de son cousin Owusu. Il informe sa fille que le cœur de l'homme est semblable à une clôture, et chaque clôture a un trou. Pour gagner ce cœur, il suffit d'identifier où le trou se cache et de l'élargir. Ainsi, on peut facilement séduire et captiver l'homme que l'on admire. Ainsi, Rama continue à chercher ce trou dans le cœur de ce jeune homme dont elle veut gagner l'amour à tout prix. Avec sa beauté foudroyante et ses jeux de séduction irrésistibles, Rama réussit enfin de gagner le cœur de son séducteur, et les deux amants se sont consentis de se retrouver un autre jour dans une cour intermédiaire entre celles du Serigne et des épouses.

La citation se termine sur la rencontre de Rama avec son séducteur un autre jour dans un enclos dans l'arrière-cour du Serigne. Ce jour, Rama remarque que toutes les autres épouses observent la sieste, et la cour devient calme. Rapidement, les deux complices se sont glissés dans l'enclos qui sépare la cour du Serigne de celle des femmes. Dans un clin d'œil, Rama profite de cette quiétude dans la cour des femmes pour assouvir un désir depuis longtemps refoulé. Nous découvrons dans ce chapitre

³ * Tu dois te servir de ton charme féminin pour attirer son cœur de sa coquille. Continue seulement de l'harceler. Ne t'arrête pas. Un cœur est comme une clôture et chaque clôture a un trou. Identifie où ce trou se trouve et élargis-le. Ainsi tu peux y parvenir et le captiver doucement. (Notre traduction).

les manèges que Rama a du mettre en place pour pouvoir gagner l'intérêt de son séducteur. Son infidélité est alors une action préméditée et bien planifiée.

Certains critiques auraient tendance à prendre la conduite de Rama pour une faiblesse émotionnelle. À l'écart de cette conclusion malheureuse, nous égalons cette audace de Rama à un refus de son aliénation et à un soulèvement contre l'injustice sociale contre les femmes. Rama ne veut ni faire semblant comme le font les autres épouses à la dérobée, ni se taire à jamais. En se livrant au jeune homme, elle s'inscrit à la théorie de parole-action que préconise Thiam (1978 : 17) comme dans la citation ci-après :

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

Rama se donne la tâche impérieuse pour dire son refus et sa révolte. Elle transforme la révolte théorique identifiée chez les coépouses en révolte pratique. Le personnage de Rama s'offre comme une porte-parole des femmes opprimées pour dire ouvertement et en plein public ce que les autres ont avalé depuis longtemps. C'est évidemment cette audace qui la place au dessus des autres personnages féminins créés par Ken Bugul.

Après avoir fait toutes ces découvertes dans la polygamie, Ken Bugul écrit plus tard un autre roman dans lequel elle condamne très fort la polygamie : « La belle Peule aimait cet homme flamboyant, un noceur ! Je ne savais pas pourquoi c'était cet homme que toutes les femmes voulaient » (Ken Bugul, 2008, p. 63). Le mot « noceur » est un emploi péjoratif qui désigne un homme qui aime faire des noces. Le

terme signifie un polygame en son sens négatif. Son emploi dans ce contexte montre que la narratrice dénonce la pratique. Le choix du point d'exclamation à la fin de la première ligne témoigne du choc et de l'amertume qui envahissent la narratrice à l'égard de l'inconduite de la Peule. Dans une interrogation indirecte, Ken Bugul se demande pourquoi les femmes doivent courir d'après des pratiques qui les déshumanisent et les embêtent.

3. 2. 0. Création de l'espace sexué

Une autre manifestation de l'aliénation de la femme identifiée dans nos textes cibles est la création de l'espace sexué. L'espace est un moteur efficace dans l'aliénation de l'homme. Les individus se développent et évoluent en relation avec les espaces qu'ils occupent dans la société et en proportion avec leur mobilité spatiale. L'espace occupé par les membres dans une société détermine largement leurs formes des avoirs et de pouvoirs valorisés dans la société, et en conséquence, la relation que ces individus maintiennent avec les autres membres de la société. C'est dans cette logique que Massey (1994 : 265) écrit le suivant :

Moreover, and again as a result of the fact that it is conceptualized as created out of social relations, space is by its very nature full of power and symbolism, a complex web of relations of domination and subordination, of solidarity and co-operation.⁴

⁴* De plus et parce qu'il est conceptualisé comme étant créé des relations sociales, l'espace, par sa nature, est plein de pouvoir et de symbole, un réseau complexe des relations de domination et de subordination, de solidarité et de coopération. (Notre traduction).

D'après la citation ci-dessus, Massey établit que l'espace se fonde sur une relation de domination et de subordination, de solidarité et de coopérations entre les membres de la société. En effet, les individus se distribuent dans l'espace selon leurs races, leurs sexes et leurs classes. L'espace permet à l'homme de mystifier son identité, car une fois que l'homme restreint l'entrée dans son domaine, c'est toute une porte fermée sur l'accès à l'information sur sa vie et sa personnalité. Toute information sur sa vie et sa personnalité reste alors un mystère au monde extérieur. C'est à juste titre que le géographe féminin écrit que « It is space, not time, that hides consequences from us » (ibid. p. 249).⁵

À l'époque coloniale, l'envahisseur s'était largement servi de la théorie de l'espace racial pour établir sa suprématie dans les colonies. Cet espace était régi par des rapports socio-économiques. À un niveau remarquable, l'espace occupé par le colonisateur dans les colonies se différait considérablement de celui occupé par les colonisés. Cette dichotomie s'observait dans la localisation géographique des territoires coloniaux par rapport à ceux des autochtones, mais également dans les modes de vie qui régissaient chacun de ces deux territoires diamétralement opposés. Le maître ne se complaisait pas seulement à dénigrer l'image du colonisé, mais aussi à l'enfermer dans un cadre géographiquement délimité avec des modes de vie deshumanisants et bestiaux. En se distanciant du dernier, le premier se veut plus imposant et plus autoritaire à son sujet.

Fanon (2002 : 27-28) illustre cette compartimentation du monde colonial dans un bref contraste qu'il établit dans l'extrait ci-dessous :

⁵* C'est l'espace, et non le temps qui nous cèle les conséquences. (Notre traduction).

La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas rêvés. Les pieds du colon ne sont jamais aperçus [...] Des pieds protégés [...] alors que les rues de leur ville sont nettes lisses, sans trous, sans cailloux. La ville du colon est une ville repue, paresseuse, son ventre est plein de bonnes choses à l'état permanent. [...]. La ville du colonisé, [...] le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On n'y meurt n'importe où, de n'importe quoi. C'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres, les cases les unes sur les autres. La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautrée. C'est une ville de nègres, une ville de bicots.

La peinture ci-dessus nous présente la condition historique de l'Afrique coloniale. Nous y remarquons que le maître et le sujet ne vivaient pas dans le même monde géographique. Ils ne partageaient pas non plus les mêmes conditions de vie. Alors que la ville du colon est décrite comme un paradis terrestre, le village du colonisé se rapproche plus ou moins à un taudis inhabitable mais peuplé des sous humains. Cette marginalisation montre le statut social que chacun de ces camps avait atteint, et l'influence qu'ils pouvaient exercer l'un sur l'autre.

Lorsque le colonisé ose entrer dans le territoire de son maître, il lui est immédiatement rappelé qu'il n'a pas droit de franchir les bornes de son espace géographique. C'est ce dont nous témoignons dans la cursive en Casamance. Lorsque les Noirs qui attendaient l'arrivée du bateau y précipitaient pour s'y abriter contre une pluie inattendue, un Blanc leur cria dessus : « Regagnez vos places, tas imbéciles » (Ousmane, 1957, p. 12). Ensuite, il appela un steward pour qu'il explique à ses compatriotes qu'« ils n'avaient pas le droit de rester là » (ibid. p. 13). Lorsque ces passagers résistèrent de quitter la cursive, le Blanc se mit à « leur distribuer des

coups [...] avec une chicotte. Il frappait, vidant sa rage d'être désobéi. Il tapait à droite et à gauche, sans se soucier de l'âge ni du sexe » (ibid. p. 13). La violence avec laquelle le Blanc déversait sa rage montre combien l'espace était important dans l'aliénation des hommes.

Dans la communauté patriarcale, la théorie de l'espace se fonde strictement sur le sexe. Dalphne (1992 : 29) écrit que les rapports sociaux inégaux qui existent entre les hommes et les femmes suscitent la construction d'espaces féminins et masculins en leur attribuant certaines activités sexuées, règles de comportements et significations. Ces espaces, en revanche, contribuent à consolider les identités sexuées et les relations de pouvoir, car une fois en place, ces espaces sexués sont pris comme des acquis, non-examinés et apparemment figés et stéréotypés.

Cette observation confirme celle de Ziethen (2010 : 29): « La géographie/sociologie féministe se focalise sur la catégorie du sexe en vue de montrer que, dans une société patriarcale, la femme n'occupe pas le même espace que l'homme et n'est pas dotée de la même mobilité sociale et spatiale ». De la même manière, Duncan (1996 : 129) ajoute que dans le patriarcat, alors que les hommes circulent dans un espace considérablement illimité et ouvert avec plus de liberté, légitimité et sécurité, les femmes, en revanche, se voient interdite l'accès à certains endroits. Elles se meuvent dans un espace confiné à l'intérieur duquel elles doivent apprendre à se situer en positionnant leur corps de façon rationnée pour ne pas transcender les limites du corps-objet. Cet espace féminin imposé par le patriarcat sépare la femme des formes de savoir et de pouvoir valorisées dans la société (Ziethen, 2010, p. 34).

La création de l'espace sexué est manifeste dans la peinture que fait Ken Bugul de la concession du grand Serigne de Dianké. Nous lisons que le Serigne et ses épouses ne partagent pas la même cour bien qu'ils vivent dans la même concession.

À un moment, je pris la décision soudaine de franchir la porte à rideau en voile et me trouvai dans une véranda qui donnait sur une cour propre, trop propre. [...]. C'était une cour entourée d'une clôture en tôle avec deux portes. [...]. Celle de droite était fermée par un crochet. Cette porte menait certainement à une cour animée, [...]. Je me hasardai vers cette porte et tira le crochet doucement mais la porte s'ouvrit avec brutalité en m'entraînant légèrement avec elle et ce fut comme si mille faces s'étaient tournées en même temps vers moi. [...]. Je continuai à serrer des mains quand l'Homme-Gardien surgit discrètement et m'invita à le suivre. Le Serigne me réclamait. Je serrai la dernière main et suivis l'Homme-Gardien à regret. [...]. L'Homme-Gardien ferma la porte dès que je l'eus affranchie. Le Serigne était là, installé maintenant dans la cour immaculée, sur une chaise pliante, les pieds nus croisés l'un sur l'autre. (Ken Bugul, 1999, pp. 26-27)

De la présentation dessus, nous découvrons que la concession du Grand Serigne est compartimentée. Il y a une cour uniquement réservée au Serigne et une arrière-cour où sont confinées les épouses. Lorsque Marie affranchit la porte à rideau en voile, elle se trouve d'abord sur une véranda qui la conduit dans une cour qu'elle trouve trop propre. Mais elle remarque aussi qu'une porte à sa droite mène à une cour animée. Elle ouvre la porte et découvre que cette cour derrière celle du maître est habitée uniquement par des femmes. De son retour des habitations des femmes, elle retrouve le Serigne allongé sur une chaise pliante dans la cour immaculée.

La description faite de cette cour immaculée prouve la différence qui y règne. La narratrice observe que la cour du Serigne est « trop propre ». Le sable de cette cour est passé au tamis fin tout les jours. Il n'y a pas un seul morceau de caillou, ni un seul

brin, ou une seule brindille de quelque chose qui y traîne. Malgré tous ses nombreux voyages qu'elle avait effectués sur les pays étrangers, la narratrice confirme que c'est dans cette cour qu'elle découvre « de sable rosé » et « l'azur bleuté ». (ibid. pp. 27-28). Ceci montre le confort total qui règne dans cette partie de la concession.

En plus de ce confort découvert dans cette partie de la concession, nous remarquons aussi que la cour est moins peuplée et absolument calme. À l'opposée de ses épouses, le Serigne vit seul dans cette partie de la concession avec l'Homme-Gardien et Riwan à sa service. Il peut franchir les murs de cette cour et entrer dans les habitations des femmes bien qu' « il ne s'y montrait presque jamais. » (ibid. p. 90). Et il ne le faisait pas aussi, car Riwan et l'Homme-Gardien sont là et servent d'intermédiaires entre le Serigne et ses épouses.

Les habitations des femmes par contre sont pratiquement différentes. Cette cour habitée uniquement par des femmes était surpeuplée. Comme déjà signalé, les épouses y étaient parquées telles de bestiaux enfermés dans un enclos. La narratrice remarque que les épouses dorment huit ou parfois même douze dans la même chambre, leurs bagages déposés par terre (ibid. pp. 35, 88). Ceci montre la condition de vie qui règne dans cette partie de la concession. C'est apparemment ce grand nombre des femmes enfermées dans cette arrière-cour qui explique les éclats de rire et le bruit qui en parviennent lorsque Ken Bugul était à la concession. La jouissance des épouses du Serigne dans cette condition deshumanisante reflète ce qu'écrit Maran (2002 : 16) de l'exploité: « Leurs plaisanteries prouvaient de leur résignation. Ils souffraient et riaient de souffrir ».

De surcroit, la romancière nous annonce que ces femmes enfermées dans cet enclos n'ont pas libre accès à la mobilité, et personne ne devait leur rendre visite.

Les épouses du Serigne ne devaient pas sortir et elles ne sortaient presque jamais. Bouso Niang était parfois relayée par Riwan, [...], le seul homme qui avait libre accès à la cour des femmes. L'Homme-Gardien n'y entrait que sur ordre du Serigne et le Serigne lui-même ne s'y montrait presque jamais. Ainsi Rama ne pourra plus aller au marché, aller chercher de l'eau. (Ken Bugul, 1999, pp. 89-90)

Il est interdit aux épouses du Serigne de franchir les bornes de l'arrière-cour. Alors Bouso Niang est mise à leur service. À l'exception de Riwan, la seule personne dont l'entrée dans les habitations des femmes est permise, personne ne doit entrer dans cette cour des femmes. Même l'Homme Gardien n'entre dans cette cour que strictement sur l'ordre du Serigne. Rama, une fois déposée dans cette cour perd tout accès libre au monde extérieur. Elle ne peut plus aller au marché ni au marigot. Nous apprenons avec stupéfaction que même le Serigne ne se figure presque jamais dans cette cour où il avait enfermé ses épouses.

L'observation de l'espace sexué se produit également dans la concession du père Abdou Laye à Hodar. Comme déjà signalé, tout comme le grand Serigne de Dianké, le père Abdou Laye est un homme de référence religieuse qui a construit la première mosquée à Hodar. Chaque année, il reçoit des chérifs qui sont en pèlerinage dans sa concession. Au cours de ces voyages, toutes les épouses de la concession sont enfermées dans un lieu où elles ne peuvent pas être vues. « Quand ses chérifs venaient chez mon père, ils ne devaient pas voir de femmes. [...]. Des hommes saints qui ne devaient pas voir des visages de femmes. [...]. Quand ils se rendaient au fond de la cour, toutes les autres femmes se cachaient » (Ken Bugul, 2008, pp. 183-184)

Le corps de la femme est considéré comme contenant une attirance capable de susciter dans l'homme le désir pour le sexe. Les chérifs étant des hommes saints et des plus proches à Dieu, il ne faut pas qu'ils soient exposés à des choses qui peuvent

les provoquer. Alors quand ceux-ci entrent dans la concession du père Abdou Laye, toutes les femmes de la concession doivent se cacher jusqu'au jour de leur départ. Cette pratique déshumanise la femme si bien qu'elle la réduit à une simple image de sexe.

Les femmes ne sont pas seulement confinées dans un espace géographique délimité comme le cas des épouses du Serigne ou de celles du père Abdou Laye. En plus de cet enfermement géographique, les dernières sont aussi restreintes dans un espace de temps. À cause de certaines évolutions biologiques dans le corps de la femme, celle-ci est souvent privée de l'accès libre à certains endroits et à certaines activités quotidiennes. Dans certaines sociétés traditionnelles, il est interdit à une femme qui est dans ses périodes de menstruation ou qui vient d'accoucher de faire la cuisine, sauf si le mari ne mangera pas de ce repas, ou même de toucher toutes choses appartenant à son mari pendant ses périodes d'indisposition. Le jour de règle devient aussi un blocage entre la femme et son époux.

Mariétou Ken Bugul nous informe qu'elle ne dort pas tous les jours avec le Serigne, essentiellement les jours où elle a ses règles (Ken Bugul, 1999, p. 172). Cette distanciation empirique s'explique dans l'histoire du corps. Selon Ziethen (2010: 31), la menstruation, l'accouchement et l'allaitement rompent avec l'image du corps, car ces processus biologiques fluidifient et anéantissent les frontières corporelles. C'est dans cette optique que Luce Irigaray (1974 : 294-295) parlera de la menace que représentent les matières liquides contenues dans le corps de la femme:

[L]'écoulement de quelque flux honteux [...] le menacent de déformation, de propagation, d'évaporation, de consommation, d'écoulement, en un autre difficile à ressaisir. Le « sujet » s'identifie à/dans une consistance quasi matérielle qui répugne à toute florescence.

Irigaray observe que l'écoulement du sang et de quelques flux dans la femme pendant la menstruation, l'accouchement et l'allaitement menace l'homme. La société patriarcale conçoit cette transformation biologique comme une impureté capable d'annihiler la capacité de l'esprit de transcender. Tout ce qui entre en contact avec le corps de la femme pendant ces périodes est considéré comme étant impur. Dans cette logique, il était commandé à la femme de se distancier de son mari et de se mettre complètement à l'écart de celui-ci lorsqu'elle sera atteinte de ces transformations biologiques.

3. 3. 0. Mariage forcé et/ mariage précoce

Le mariage forcé/ et le mariage précoce sont d'autres formes d'injustice répandues en ce qui concerne l'aliénation de la femme. La pratique constitue le souci obsédant de Ken Bugul dans les œuvres cibles, mais plus rigoureusement dans *Riwan ou le chemin de sable*. Parlant de ce type de mariage, la romancière observe que c'était comme un passage obligé que la tradition avait fait accepter comme un signe d'obéissance et d'appartenance à la société (Ken Bugul, 1999, p. 43). En idée, le mariage forcé ou la remise de la jeune fille et le mariage précoce, tout comme la polygamie, forment une partie intégrante de la coutume des sociétés patriarcales. Bugul remarque que ce genre de mariage atténue les sentiments et l'amour, car même lorsque ces futures épouses sont contraintes à se plier aux règles rigides de leurs sociétés, elles ne sont pas privées de leurs sentiments personnels.

Le personnage le plus brimé dans le mariage forcé et précoce est Rama. Elle est une petite fille âgée de seize ans à peine. Elle est belle et gracieuse. Sa beauté foudroyante

et son élégance font vibrer beaucoup de prétendants dont l'apprenti-chauffeur. Rama est une jeune fille très ambitieuse. Suite au mariage légendaire de Nabou Samb, Rama « rêvait depuis que ses jeunes pousses de seins avaient commencé à être mises en valeur » d'un mariage grandiose dont elle serait fière (ibid. p. 39). Ses ambitions se consolident dans les douces paroles de l'apprenti-chauffeur :

Rama, me veux-tu ?

Tu sais, je t'aurai.

Moi je te veux, je te veux.

Dès que je vais obtenir mon permis de conduire, j'aurai mon véhicule et je t'épouserai.

Regarde-moi, regarde-moi. [...]. (ibid. p. 86)

Au cours de leurs rencontres, les deux amants font preuve de passion qui les anime l'un pour l'autre, l'apprenti-chauffeur par ces mots mielleux et Rama par ses lourds silences. La répétition de la structure « je te veux » dans la ligne 3 révèle le désir ardent du jeune homme de gagner l'amour de Rama. Le choix du futur simple de l'indicatif dans les lignes 2 et 4 montre que les amants sont certains de cette union qu'ils prévoient déjà dans quelques jours à venir. Dans la quatrième ligne, l'apprenti-chauffeur assure Rama qu'aussitôt qu'il aura fini avec son apprentissage, le mariage sera organisé. Au cours de toutes ces discussions Rama garde un lourd silence, signe de son approbation.

C'est dans cet état d'ambition incommensurable que Rama, le pari de Mbos, apprend la nouvelle la plus terrible de sa vie: « Ton père t'a remise au Serigne. » (ibid. p. 42). À l'annonce de la nouvelle, Rama, bascule dans un monde indescriptiblement étrange. Elle était immédiatement envahie de beaucoup de questions auxquelles elle n'avait pas trouvé de réponses.

Comment pouvait-elle être remise au Serigne ?

Pourquoi ? [...]

De quel Serigne s'agissait-il ?

Du Serigne de son père ?

Lequel ?

Le père, le fils, le neveu ?

Le grand Serigne ? (Ibidem)

Dans ces interrogations dont les réponses échappent à la raison, Rama enregistre sa désolation et sa défiance. Elle ne sait même pas auquel des Serignes elle est destinée. Ceci s'interprète dans les lignes 3 à 7. Dans ces lignes, Rama doute lequel des Serignes elle pourrait être remise. Nous en déduisons que les décisions sur sa remise ont été prises complètement à son insu. Elle ne sait pas auquel des Serignes elle est destinée et se sent à la fois déçue et détruite. Immédiatement, sa pensée se tourne vers les douces rencontres qu'elle avait jadis avec l'apprenti-chauffeur. Ceci montre combien elle aurait aimé être mariée à celui-ci. Mais désormais, elle doit renoncer à tout et se plier à la décision de la société. Elle pense riposter, mais dans « une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisés, la réaction n'était pas prévue » (Ibid. p. 43).

Le lendemain, Rama est conduite par sa tante la Badine à Dianké où elle est déposée dans la concession du grand Serigne. Le contraste établi entre le mariage de Rama et celui de Nabou Samb nous montre jusqu'à quel point cette remise déshumanise Rama. Contrairement à Nabou Samb, Rama n'était initiée ni aux différents rites de mariage ni à la cérémonie de la remise de dot comme l'exige la tradition. La romancière écrit que cette union « [...] ne pouvait même pas être appelé mariage. [...], ce n'était pas un vrai mariage non plus » (ibid. p. 42). Ken Bugul (1999 : 37) décrit le mariage de Rama comme un :

Don.

Don d'une personne.

Don de sa fille bien-aimée.

Don total.

Don fatal.

Don sans partage.

Nous lisons dans cette construction anaphorique, le sentiment de désenchantement que la romancière déverse vis-à-vis du mariage forcé. La reprise du lexique « don » au début des lignes suppose que la narratrice se sent hantée par la pratique. Elle se demande comment une fille peut devenir si brusquement un don à un homme qu'elle ne connaît pas. La romancière lamente ici le mariage forcé connu dans les milieux patriarcaux dans la citation ci-dessus.

Très lié au personnage de Rama dans le scandale du mariage forcé et précoce est Mintou dans. Toute comme Rama, Mintou « avait été mariée une première fois par force à un homme qu'elle n'aimait pas [...] parce qu'elle ne le connaissait pas. Elle avait été mariée à cet homme qu'on lui avait imposé » (Ken Bugul, 2008, p. 164). Le choix de la voix passive « avait été mariée » suppose que le mariage soit arrangé par une autre personne, et Mintou n'est que l'agent passif souffrant de la conséquence de cet arrangement.

Tout comme Rama, Mintou aussi ne connaît même pas l'homme à qui elle est destinée, mais elle est obligée de se marier avec lui. Ceci se confirme dans le choix du participe passé « imposé ». Quelques années plus tard, Mintou était abandonnée au village par son mari qui était parti s'aventurer ailleurs. La narratrice déclare que ce mariage forcé avait déréglé sa sœur Mintou. Quant à Sokhna Mame Faye, le mariage forcé a ruiné toute sa carrière. Son oncle maternel avec qui elle vivait à l'époque

« l'avait remise au Serigne en signe d'allégeance. [...] Cela mit fin brutalement à ses études » (Ken Bugul, 1999, p. 98). Le choix de l'adverbe « brutalement » nous signale combien Faye s'attachait à son éducation et la torture psychologique associée à cette rupture. Mais la remise de Rama, Mintou et Sokhna Mame Faye n'est pas aussi humiliante et deshumanisante que celle de la cinquième épouse du grand Serigne de Dianké. Cette femme était l'épouse d'un autre Serigne que « le mari avait décidé de donner à un cousin » (Ibid. p. 35). Alors un jour, « un véhicule [...] s'arrêta devant la concession du Serigne avec à son bord une mère, ses enfants et leurs bagages » (Ibidem). C'est ainsi que la cinquième épouse et ses enfants sont donnés au grand Serigne de Dianké. Cette pratique déshumanise et spolie l'épouse aussi bien que ses enfants. Tout comme des bestiaux offerts en sacrifice, cette femme était offerte au grand Serigne avec tous ses enfants par son mari en signe d'amitié.

Le fait que les femmes soient offertes en signe d'allégeance ou en signe d'amitié les chosifie, si bien que la pratique les réduit en des simples commodités que les hommes possèdent et dont ils peuvent se débarrasser à n'importe quel moment. La pratique montre le degré de vulnérabilité de la femme sous le patriarcat. Ken Bugul remet le mariage forcé en cause en s'incarnant dans le personnage de Marie qui refuse d'être remise ou forcée en mariage malgré les contraintes (Ken Bugul, 2008, p. 264).

3. 4. 0. Analphabétisme imposé

Une autre transgression faite à la société des femmes est celle de la non-scolarisation imposée à la jeune fille. Dans la lecture des œuvres cibles, nous remarquons que les filles ont une participation limitée dans les systèmes éducatifs. Ce scandale a des précédents historiques et religieux. Selon Tanko, (2009: 6) l'éducation occidentale a

été introduite en Afrique par le christianisme et l'islam. L'éducation de la jeune fille à l'époque importait peu sauf lorsqu'elle ne portait aucun menace à l'enseignement chrétienne ou islamique, ou lorsqu'elle consolidait l'organisation du système religieux traditionnel. Huanou, (1999: 12) ajoute que dans la société négro-africaine, la femme a toujours été victime d'une discrimination généralisée dans le domaine de l'instruction scolaire. L'accès à l'école étrangère était sinon interdit du moins rendu très difficile aux filles.

Cette aversion pour la scolarisation de la jeune fille constitue un souci obsédant dans l'écriture bugulienne. La narratrice nous informe qu'à Nguinguini les filles ont une participation très limitée au système éducatif. Malgré le fait que l'école était proche à leur domicile à Nguinguini, nulle de ses sœurs ou d'autres filles placées auprès de la grand-mère Mamour et la tante n'était envoyée à l'école.

Aucune de mes sœurs n'avait jamais été à l'école.

Ma sœur Mintou aurait pu aller à l'école mais elle n'y avait pas été envoyée.

Pour ma grand-mère et ma tante, une femme ne devait pas aller à l'école.

Même plus tard, les filles données à ma tante n'avaient pas été envoyées à l'école. (Ken Bugul, 2008, pp. 55-56)

Pour la grand-mère Mamour et la tante, une fille ne doit pas aller à l'école. Le choix du verbe de modalité "devait" montre que la non-scolarisation de la jeune fille est un ordre et une interdiction urgente. Afin de mettre l'accent sur la non-scolarisation de la jeune fille, et aussi de montrer combien cette interdiction importe à la société, la romancière reprend: « Ma grand-mère ne faisait pas de différence entre un garçon et une fille. Sauf pour aller à l'école » (ibid. p. 146). Cette reprise de l'analphabétisme imposé à la jeune fille suggère que très peu d'importance est accordée à l'éducation de la femme sous le patriarcat.

Nous rencontrons la même aversion pour l'éducation de la femme à travers le personnage de Diagne dans *Ô pays, mon beau peuple!* d'Ousmane Sembène. Ce dernier aussi manifeste une forte désapprobation à l'égard de la scolarisation de la jeune fille au cours de l'une de leurs rencontres usuelles en Casamance: « La place d'une fille est à la maison [...]. Dès qu'elles sont instruites, [...], nous sommes sous-estimés. Ma fille n'ira pas à l'école [...] » (Ousmane, 1957, p. 37). Ensuite pour consolider sa position, Diagne reprend son argument plus tard dans une autre confrontation avec Agnès : « Je l'ai toujours dit : les femelles ne devraient jamais aller à l'école. » (ibid. p. 98). Le choix de la négation forte "ne... jamais" montre combien cette interdiction importe à la société. Tout comme la grand-mère Mamour et la tante, Diagne représente la vieille tradition selon laquelle la fille est privée de son droit à la scolarisation, sa place dans la société étant limitée à la maison où elle doit s'occuper des enfants et de son mari.

Diagne nous informe qu'avec le moindre acquis intellectuel, les hommes seront méprisés. Les femmes se soulèveront contre l'impérialisme du système patriarcal et perturberont l'ordre social établi. Ainsi, il serait impossible au régime de les soumettre et de les exploiter. Ce constat renforce le propos du personnage d'Agnès:

[...] sous prétexte de ne pas envoyer vos filles en classe, vous les garder pour avoir chacun trois ou quatre femmes. Vous savez très bien que lorsqu'elles auront acquis le moindre bagage intellectuel, il vous est impossible de les faire entrer dans la ronde de la polygamie. (Ibid. p. 98)

Dans cette citation, Agnès pose que le fait que la société patriarcale interdise à la femme l'accès à l'éducation formelle n'a aucune autre justification que celle de l'intégrer dans la ronde de la polygamie. Pour Agnès, lorsque les filles seront envoyées à l'école, elles n'accepteront plus de se marier aux polygames.

L'analphabétisme imposé à la femme constitue pour le patriarcat un moyen de la maintenir dans un état permanent de servitude. En les gardant dans leur ignorance, le système s'assure que les femmes ne se soulèvent jamais contre la domination masculine. Ainsi, il leur sera plus facile de les dompter et de les opprimer. C'est dans le but de briser cette barrière que les précurseurs de la pensée socialiste recommandent l'éducation publique et gratuite pour tous (Marx, 1920, p. 48).

L'artiste Ken Bugul remet cette tradition dans laquelle la femme est privée de l'éducation formelle et limitée à la cuisine en cause à travers Marie. Marie, qui est aussi l'incarnation de Ken Bugul, est la seule fille de la mère Aba Diop qui puisse aller à l'école malgré la désapprobation de sa grand-mère Mamour et de sa tante. Après ses études secondaires et universitaires, elle est embauchée par une Organisation Non Gouvernementale chargée des affaires des femmes et des enfants.

Avec les revenus qu'elle gagne de son travail, elle s'occupe de toute la famille, y inclue même sa nièce Samanar qu'elle accuse d'avoir été responsable de son abandon : « Je lui avais envoyé une somme d'argent pour sa santé. [...]. Samanar avait utilisé l'argent que je lui avais envoyé pour acheter un pagne » (Ken Bugul, 2008, p. 48-49). Elle s'occupe également de sa mère. Même le matin du décès de la mère Aba Diop, Marie lui a envoyé de l'argent pour ses besoins : « Tu vas partir tout de suite à Nguinguini. Tu vas remettre cette enveloppe à ma mère, ta grand-mère. Il y a cent mille francs dans l'enveloppe » (ibid. p. 108). À la mort de la mère la nuit, « Ce fut avec cet argent que le nécessaire fut fait pour l'enterrement [...] » (Ibid. p. 124). Nous lisons dans cette citation, le sens de la responsabilité de Marie envers sa famille. Elle doit cette responsabilité à l'éducation moderne.

Également, Ken Bugul démontre l'importance de l'instruction formelle de la femme dans ses relations avec son mari. Lorsque Ken Bugul se marie au Serigne, elle lui est très influente grâce à son niveau élevé d'éducation moderne. Très souvent, elle contribue aux décisions prises à propos des problèmes que les disciples exposent au Serigne bien que celui-ci ne demande presque jamais l'avis des autres épouses.

La où on le trouvait, il aidait les gens à régler leurs problèmes [...]. Dans ces cas-là aussi, il [...] me demandait ce que je pensais des cas exposés et étrangement j'avais quelque chose à dire, et parfois même à proposer. Et souvent, il en tenait compte. (Ken Bugul, 1999, p. 170)

D'après l'information ci-dessus, Ken Bugul participe à la résolution des problèmes de la société. Son mari lui demande souvent son avis à propos des problèmes que les disciples lui présentent, et elle propose des remèdes à ces problèmes. D'une manière surprenante, nous sommes informés que le Serigne tient compte de ses propos dans la résolution des problèmes. Or, nous lisons que le Serigne, étant la plus haute autorité de la société, ne demande jamais l'avis des autres, même pas celui de ses nombreuses épouses. Ken Bugul mérite ce respect grâce à son niveau avancé d'éducation formelle. Nous déduisons de cette citation que si les femmes étaient permises d'aller à l'école, et si elles seraient donné la chance de prendre part à la prise des décisions, elles seraient capables de contribuer intellectuellement et économiquement au développement de la société. En fait, la non-scolarisation de la jeune fille est un obstacle très puissant en ce qui concerne l'évolution de la femme et de la société.

3. 5. 0. Mutisme prescrit

Le mutisme constitue un autre moyen par lequel le patriarcat assujettit la femme à l'impérialisme des hommes. La tradition primitive abrite un répertoire inépuisable de reflexes moraux en ce qui concerne le silence exigé de la femme. On peut même dire que la pratique est prescrite vu l'abondance de ces reflexes et la fréquence avec laquelle ils sont utilisés dans la société. Dans *Ô pays, mon beau peuple !* d'Ousmane Sembène, l'oncle Amadou reproche à Rokhaya à cet égard que « Quand les hommes parlent, une femme qui a de l'éducation doit se taire... » (Ousmane, 1957, p. 27). En d'autres termes, dans ses reproches à ses épouses, Ibrahima Dieng dans *Le mandat* d'Ousmane Sembène, observe que « Quand on est une bonne épouse, on attend l'ordre » (Ousmane, 1966, 119). Attendre l'ordre dans ce contexte implique le devoir de se taire et agir uniquement sur le commandement de son mari.

De la même manière, Oumar, un autre personnage dans *Ô pays, mon beau peuple !* d'Ousmane Sembène observe à Isabelle lors d'une causerie qu'« Ici les femmes ne doivent pas manquer de respect à leur seigneur et maître » (Ousmane, 1957, 32). Le « respect » dans ce contexte signifie également le devoir de se taire devant son mari. Le choix des mots « seigneur » et « maître » illustre la relation de subordination qui existe entre la femme et son mari. Sous le patriarcat, l'époux, en tant que Pater est le dépositaire et le détenteur incontestable de l'autorité et du pouvoir au sein de la famille et du clan. En effet, les femmes et les enfants lui doivent un respect sans condition qui égale à la mutité.

Dans notre étude, nous retraçons la tentative de réduire la femme à la mutité à travers le personnage de Marone M.. Au cours d'une conversation à la concession du père Abdou Laye, Marone ordonne à Aba Diop ainsi: « Tais-toi, tu parles trop, on dirait

une griotte » (Ken Bugul. 2008, p. 261). Le reproche s'ouvre sur une phrase impérative dans laquelle Diop est appelée à se taire. Cette injonction est suivie des types déclaratifs dans lesquels Maron compare Aba à une griotte dont l'art exige le verbiage et la verbosité. Nous lisons dans le ton de Marone une forte insolence et indignation envers sa marâtre, et dans cette qualité, sa mère envers qui il ne doit pas manquer de respect et d'obéissance. Mais le sexisme lui permet de se conduire en oppresseur réduisant Aba Diop à la mutité. Cette impudence d'un fils envers une mère montre la mainmise que les hommes ont sur les femmes sous le patriarcat.

L'imposition du mutisme à la femme est plus ardente, plus manifeste et plus perverse chez la plupart des personnages de *Riwan*, plus précisément chez les épouses du grand Serigne. Le mutisme constitue le terme clé dans l'éducation donnée à la femme en ce qui concerne le respect qu'elle doit à l'homme. À l'exception de Ken Bugul, qui grâce à son érudition participe à certaines décisions du Serigne, toutes les autres femmes de la concession, et même d'au delà à Dianké sont réduites à une mutité absolue. Le devoir de se taire constitue la consigne majeure que la Badiène donne à Rama avant sa remise au Serigne:

Montre que tu as reçu une bonne éducation.

Sois une femme soumise.

Plie-toi à la volonté de ton mari. [...]

Que tes yeux ne voient rien.

Que tes oreilles n'entendent rien.

Que ta bouche ne dise rien.

Que ton pied soit court.

Que ta main soit courte.

Sois sourde, muette et aveugle.

N'oublie pas, soumets-toi à sa volonté. (Ken Bugul, 1999, p. 57)

D'abord, nous remarquons que le conseil destiné à Rama est présenté uniquement dans des phrases impératives. Le choix de ce type de phrase prouve que le message est un ordre, un commandement, une obligation et un devoir. Pour commencer son message, la tante demande à Rama de montrer qu'elle a reçu une bonne éducation. Ceci suggère que la mutité est une partie intégrante de l'éducation traditionnelle de la femme. Ensuite elle lui remet les commandements l'un après l'autre dans des constructions courtes et brèves, mais bien précises et bien claires afin d'assurer que Rama comprenne en détail le fond de son message.

La consigne porte essentiellement sur la soumission et le mutisme. D'après le contenu, Rama doit renier complètement à ses sens. Elle ne doit rien voir, rien entendre et rien dire. Ce qui lui est recommandé c'est seulement le devoir de se soumettre et de se plier à la volonté de son mari. Ce devoir de soumission exige un refoulement complet de ses sentiments au profit de ceux de son mari. Et pour montrer à quel point ces observations sont importantes dans la société, la tante termine ses conseils en demandant à sa nièce de ne jamais oublier le fond de son message.

Même le jour de sa remise à Dianké, la Badiène remarque que Rama a tendance à manifester ses griefs. Immédiatement, elle lui rappelle des consignes qu'elle lui a données avant leur départ :

Rama, Rama Seck, hey Rama, écoute-moi,

Ne me fait pas honte. [...].

Ici on ne pleure pas, on ne crie pas, on ne se plaint pas

Tu dois fonctionner suivant le Ndigueul, l'Ordre, et te soumettre entièrement, totalement.

N'oublie jamais cela. (ibid. p. 94)

Avant de commencer son message, la Badiène interpelle Rama trois fois et lui demande de l'écouter afin d'attirer d'abord son attention. Ceci montre l'urgence du message qui lui est destiné. Ensuite elle lui recommande de ne pas l'honorer par ses réactions. Elle ajoute que dans la maison du Serigne, on ne doit ni pleurer, ni crier, ni se plaindre. Cette phrase confirme le refoulement du sentiment dont nous venons de parler. Ensuite, elle reprend l'idée de la soumission absolue que Rama doit au Serigne. Et pour terminer son message, la tante dit: « N'oublie jamais cela ». Cette phrase explique l'urgence du message véhiculé. Ceci se confirme dans le choix de la négation forte « Ne... jamais ».

Ce sont ces commandements qui expliquent la timidité de Rama le premier jour de sa remise au Serigne. Pendant les heures que Rama était avec le Serigne, elle « [...] n'osait pas changer de position malgré une forte crampe qui lui donnait envie de rire et de pleurer à la fois ». (Ibid. p. 70). Rama était prévenue avant la rencontre avec le Serigne de faire preuve d'une bonne éducation en supprimant ses sentiments. En effet, bien qu'elle souffre d'une forte crampe, elle ne peut pas changer de position à moins que cela ne trahisse ses sensations. Le fait qu'elle ait l'envie de pleurer montre qu'elle souffrait vraiment. Mais une tentative de faire un mouvement devant le Serigne dans le but de se libérer de la crampe sera une témérité que la société répugne. Ceci est évident dans le choix du verbe « osait ».

Lorsqu'une femme ose agir à l'encontre de cette loi, elle est impitoyablement réduite à l'obéissance. C'était le cas de Rama, la fille de El Hadji Abdou Kader Baye dans *Xala* d'Ousmane Sembène. Rama riposte contre la troisième noce de son père. Elle remarque à son père qu'un polygame n'est pas un homme franc. À peine que Rama termine sa remarque, « La gifle atteignit la joue droite de Rama. Elle chancela et

tomba. [...]. Le père s'était de nouveau rué vers Rama. [...]. Ta révolution, tu la feras à l'université ou dans la rue, mais jamais chez moi. [...] un filet de sang coulait du coin de sa bouche (Ousmane, 1976, p. 30).

Cette confrontation entre Rama et son père se caractérise d'une violence indescriptible. Suite à la remarque de Rama, le père El Hadji Abdou Kader Baye qui se sent désobéi lui admet la première gifle qui renverse Rama par terre. Sa bouche gicle du sang. Mais le père n'est toujours pas satisfait de la punition de sa fille. Plein de colère, il se lance de nouveau vers celle-ci avant d'être arrêté par Mactar le cadet. Le choix du groupe verbal « s'était rué » décrit la brutalité avec laquelle El Hadji Abdou Kader Baye agit envers sa propre fille. Enfin il déclare à sa fille qu'elle ne peut faire sa révolution qu'ailleurs, à l'Université, ou dans la rue, mais jamais chez lui. La négation forte « jamais » montre à quel point El Hadji dénonce la conduite de sa fille.

Or, El Hadji Abdou Kader Baye était l'un des révolutionnaires qui ont beaucoup lutté pendant dix ans contre l'oppression et l'impérialisme du colonisateur (Ousmane, 1976, p. 7). C'est évidemment cette lutte qui lui a gagné sa place dans la Chambre de Commerce. Nous lisons avec déception combien le même personnage dénonce la révolution chez lui. Sa réaction confirme le manque de franchise et de sincérité que sa fille lui reproche. Elle s'explique dans ce qu'observe Hooks, (1984: 15): « Black men may be victimized by racism, but sexism allows them to act as exploiters and oppressors of women »⁶. Malgré l'assaut affligé à leur fille, la mère se tourne vers le père et sur un ton humble, elle lui dit : « Tu as raison !... » (Ibid. p. 30). Nous

⁶* Le racisme peut opprimer les hommes noirs, mais le sexisme lui permet d'agir en exploiters et oppresseurs des femmes. (Notre traduction).

découvrons dans cette remarque un sentiment de vulnérabilité et d'impuissance des femmes devant la domination masculine.

Nous remarquons aussi avec beaucoup d'admiration que dans la littérature francophone sénégalaise, les personnages de Rama reviennent souvent comme des personnages révolutionnaires contre l'injustice sociale. Dans *Les bouts de bois de Dieu* d'Ousmane Sembène, Ramatoulaye, dont le diminutif est Rama mobilise des centaines de femmes dans une longue marche de protestation contre l'impérialisme du colonisateur lors de la grande grève des chemins de fer (Ousmane, 1960, pp. 287-313). De la même manière, nous rencontrons dans *Xala*, Rama qui s'attaque vivement à l'impérialisme du système patriarcal, en décriant à gorge déployée la polygamie dans laquelle les femmes sont réduites en des simples instruments des viles passions des hommes (Ousmane, 1973, pp. 28-30). Nous voici dans la présente recherche, face à un autre personnage de Rama qui renonce véhémentement à son aliénation et l'injustice sociale faite à la femme.

Il importe de noter ici que la témérité de Rama dans la présente étude n'a pas échappé au châtement de la classe dirigeante. Par suite de sa révolution, Rama n'a pas vécu la nuit suivant son divorce. Tout comme Sembène Ousmane qui fait assassiner Oumar Faye, le héros rebelle contre l'impérialisme du colonisateur, Ken Bugul aussi fait brûler Rama, la seule héroïne rebelle contre l'imposition du système patriarcale (Ousmane, 1957, P. 181). Cette disparition lugubre des personnages révolutionnaires dans les récits sénégalais constitue aussi un procédé capable de réduire la société opprimée à la mutité, car elle crée de la terreur et de la panique autour du lecteur, et en effet, détruit en lui toute tendance de se révolter contre une condition qui l'animalise ou la déshumanise.

Cette découverte pousse le lecteur à se demander pourquoi en écrivains engagés, Ousmane et Ken Bugul décident de réduire leurs personnages révolutionnaires au silence en les faisant tuer à mi-chemin ou au bout de leurs mission. Ken Bugul n'a pas permis au nom de Rama d'entrer dans la légende de Mbos. Toutefois, nous argüons que loin d'être une tragédie, la mort de Rama a une explication ambivalente. D'abord, nous pensons qu'à choisir entre la liberté et l'esclavage, Rama, tout comme Oumar Faye, décide s'accrocher à la liberté et de mourir pour elle. Ensuite, étant donné que le Serigne aussi s'éteint suite à la révolution de Rama, nous posons que Ken Bugul opte pour la disparition des classes dans la société. Ceci constitue aussi et surtout l'avis de Fanon (2008 : 44) : « Disloquer le monde colonial ne signifie pas qu'après l'abolition des frontières, on aménagera des voies de passage entre les deux zones. Détruire le monde colonial c'est ni plus ni moins abolir un zone, l'enfouir au plus profond du sol ou l'expulser du territoire ».

Notre débat sur l'aliénation de la femme sera incomplet sans souligner la participation active des femmes au processus de leur oppression, car les femmes sont complices consentantes dans leur propre aliénation. D'abord nous argüons qu'en ce qui concerne la polygamie, les femmes y jouent un rôle inestimable. Les hommes n'y sont que des agents passifs. Cette observation s'affirme dans la relation amoureuse entre la Peule Mawa. La Peule écrit des lettres qu'elle envoie à Mawa pour faire pression sur lui de l'épouser (Ken Bugul, 2008, p. 62). Or, la narratrice nous informe que Mawa dispose déjà d'autres femmes, raison pour laquelle la romancière le désigne de « noceur ». Ce comportement de la Peule constitue une trahison de la cause des femmes.

Nous découvrons également cette attitude de trahison de la cause des femmes au cours de la troisième noce d'El Hadji Abdou Kader Baye dans *Xala* d'Ousmane

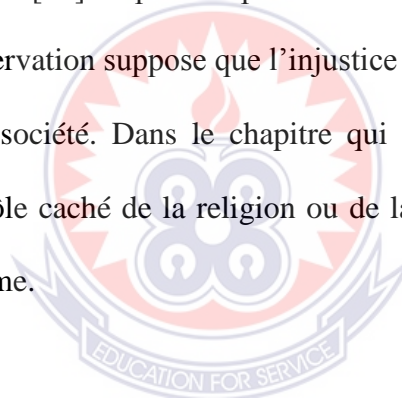
Sembène. Une des invités assise à table manifeste cette passion aveugle. Elle déclare explicitement sa disponibilité de devenir l'une des épouses d'Abdou. « Conditionnel ou pas, j'accepte d'épouser ce El Hadji [...] C'est avec la vieille marmite que l'on prépare de bonnes soupes » (Ousmane, 1995, pp. 14-15). Dans la citation, la locutrice déclare sa disposition d'épouser El Hadji quelle que soit la condition si la chance lui parvient. Elle justifie son désir dans un proverbe selon lequel les polygames possèdent les meilleures expériences en ce qui concerne la vie conjugale. Il importe également de noter ici que le père El Hadji Abdou Kader Baye est obligé de prendre Ngone la troisième épouse sous la pression que la Badiène de celle-ci exerce sur lui (Ousmane, 1973, p. 18). C'est dans cette logique qu'Arcan (2001: 77) observe que « les hommes « ne deviennent pas polygames par nature, mais pour répondre à la pression que les femmes font peser sur eux ».

Nous signalons aussi que tous les préparatifs concernant la remise de Rama sont présidés par les femmes. Ce sont sa mère et sa tante paternelle qui ont annoncé à Rama pour la première fois la nouvelle de sa remise au Serigne. En plus, c'est sa tante qui l'a conduite de Mbos à Dianké où elle l'avait remise au Serigne. « Son père n'avait pas fait partie du voyage. [...] Seule sa tante paternelle, la Badiene, devait déposer Rama » (Ken Bugul, 1999, pp. 50-51). Il ressort de notre étude que ce sont les femmes elles-mêmes qui encouragent le mariage forcé et leur remise aux hommes.

De surcroît, la question de la non-scolarisation imposée à la jeune fille se perpétue sous l'égide de la femme. Comme déjà signalé dans ce chapitre, ce sont Mamour la grand-mère et la tante de Marie qui insistent que la femme n'aille pas à l'école. Par conséquent, les sœurs de Marie et d'autres filles données plus tard à la grand-mère et à la tante ne sont pas envoyées à l'école. Apparemment, la grand-mère Mamour et la

tante sont devenues des hérauts intransigeants de la tradition primitive dans laquelle la femme est privée de son droit à l'éducation moderne. Enfin, le commandement sur le mutisme et la soumission excessive de la femme à la société s'exécutent sous l'auspice de la femme. C'est la Badiène qui recommande à Rama de se soumettre entièrement et totalement à son mari, et de se taire à jamais. Toutes ces observations soulignent que la femme joue un rôle actif dans le processus de sa propre aliénation.

Parlant de la remise de Rama, la narratrice observe que : « Dans une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisés, la réaction n'était pas prévue. [...] Que pouvait dire une petite fille d'un peu plus de seize ans pour se faire entendre ? Une petite fille de Mbos [...] ne pouvait pas affronter son père et toute une société.» (ibid. p. 43). Cette observation suppose que l'injustice faite à la femme s'ancre dans la tradition même de la société. Dans le chapitre qui suit, nous nous préoccupons à mettre en lumière le rôle caché de la religion ou de la tradition dans le processus de l'oppression de la femme.



CHAPITRE QUATRE

RELIGION, SIÈGE DE L'ALIÉNATION DE LA FEMME

4. 1. 0. Institution des inégalités entre les humains

La toute première fonction de la religion dans le processus de l'aliénation de la femme est l'institution des inégalités entre les humains. La religion établit et légalise une relation d'inégalité entre l'homme et la femme. Nous avons établi dans le deuxième chapitre de ce mémoire que l'aliénation se fonde nécessairement sur la notion d'inégalités entre les hommes. Nous avançons dans cette partie du travail que l'apparente inégalité existant entre les hommes et les femmes dans nos sociétés a son fondement dans l'enseignement religieux. L'enseignement religieux, qu'il soit traditionnel, chrétien ou islamique, stipule que l'homme et la femme ne sont pas égaux.

C'est dans cette perspective que dans le christianisme, l'apôtre Paul⁷ recommande aux hommes de traiter les femmes avec délicatesse en reconnaissant que celles-ci sont « des êtres plus faibles »⁸. Dans son message, Paul établit une comparaison implicite et indirecte entre la femme et l'homme. Ceci est évident dans le choix de l'adverbe de comparaison « plus ». L'emploi de cet adverbe suggère que la femme est comparée à quelqu'un d'autre qui n'est personne autre que l'homme. En effet, la comparaison assigne à la femme une position d'incomplétude, d'incapacité et d'incompétence, et à l'homme, le contraire.

⁷ *Ce personnage est un persécuteur de l'église romaine qui devient un héraut intransigeant de l'enseignement de Jésus après sa conversion sur le chemin de Damas

⁸* Ce verset biblique est tiré de la première épître de l'apôtre Paul à Pierre, chapitre 3, verset 7.

Outre cette comparaison, la religion chrétienne déclare explicitement que l'homme est « le chef* de la femme »⁹. Rappelons que dans le deuxième chapitre du travail, nous avons parlé de la relation qui existe entre le chef et son sujet. Entre ces deux individus, le dernier se soumet au premier dans le cadre des normes sociales. En faisant l'homme le « chef » de la femme, la religion chrétienne suppose que les deux sexes ne possèdent pas un statut social analogue. Le verset suppose que l'homme est supérieur à la femme. Apparemment, le christianisme garantit une supériorité à l'homme au préjudice de la femme.

La prédilection pour les mâles dans la société traditionnelle africaine ne se limite pas seulement au christianisme. La religion islamique éprouve le même sentiment et semble placer le garçon et l'homme au dessus de la fille ou de la femme. Cette observation se confirme dans la prescription du Saint Coran à propos de l'héritage: « Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles »¹⁰. Le Coran propose que dans le partage de l'héritage, le fils prenne deux fois ce qui revient à la fille. Le verset trahit le fait que la société musulmane accorde plus d'importance aux fils qu'aux filles.

Cette inégalité empirique entre les hommes et les femmes constitue l'esprit majoritaire sur lequel se fondent la plupart des sociétés africaines et le fondement des jugements des faits sociaux. À la naissance de Marie, la société de Hodar manifeste la même inquiétude à l'égard de la tendresse qui existe entre le père Abdou Laye et sa fille : « Comment cette petite pouvait-elle être dépositaire ? Alors qu'il y avait les

⁹ * Ce verset biblique est tiré de l'épître de l'apôtre Paul aux Éphésiens, chapitre 5, verset 22

¹⁰ Ce verset coranique est tiré de Sourate 4, 11.

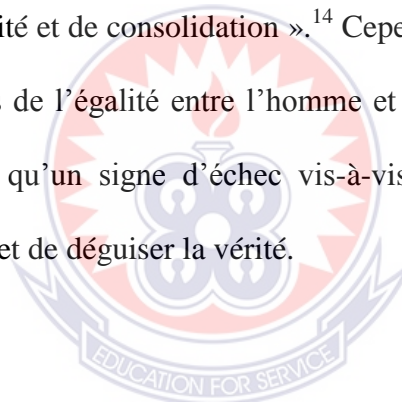
ainés, les ainés mâles. Je pouvais être au-dessus de mes sœurs ainées. Par ce que j'avais été à l'école. Mais je ne devais pas être au-dessus de mes frères ». (Ken Bugul, 2008, pp. 180-181). Selon la coutume à Hodar, tant qu'il y a un mâle dans la famille, une fille ne peut pas être la préférée de son père quelle que soit sa position. Alors, Marie peut être au dessus de ses sœurs ainées parce qu'elle est instruite, mais elle ne doit pas être au dessus de ses frères.

Nous retraçons le même complexe de supériorité des hommes à Nkwanta dans *In the chest of a woman* d'Efo Kɔdzo Mawugbe. Il y avait à Nkwanta, le royaume Ebusa dont la reine avait deux héritiers : Nana Yaa et Kwaku Duah. En idée, Nana Yaa devrait régner après la mort de sa mère, parce qu'étant l'ainée du royaume. Malheureusement avant la mort de la reine, celle-ci décide que son fils Kwaku Duah la succède, car la tradition interdit à la femme de présider là où il y a un mâle. Ainsi, au nom de la tradition, Nana Yaa ne peut pas succéder sa mère parce qu'elle appartient au second sexe.

Cette décision a plongé le royaume dans un désarroi tumultueux dans lequel nous voyons Nana Yaa combattre avec vigueur les hommes du royaume. En fin de compte, il est observé à la princesse qu'elle ne peut pas accéder au trône parce qu'elle est une fille, et que la tradition ne permet pas à une fille de présider quand il y a un garçon. « Don't forget he is a boy and you a girl »¹¹ (Mawugbe, 2008, 18). Ainsi, à la mort de sa mère, Yaa perd son droit d'héritier royal à son petit frère Kwaku Duah au nom de la tradition. Trouvant cette pratique déshumanisante et inadmissible, Nana Yaa entre dans un combat dissimulé avec la société ; un combat qui se termine par une transformation révolutionnaire de toute la société de Nkwanta.

¹¹ *N'oublie pas qu'il est un garçon et toi une fille. (Notre traduction).

La découverte faite à propos des religions chrétienne, islamique et traditionnelle nous mène à mettre en cause la thèse de Boureima Cheikh selon laquelle il n'existe pas d'antagonisme entre l'homme et la femme. Selon un Hadith¹², « La femme est au même niveau que l'homme [...]. Elle a le même droit de demander ses droits ou la réparation d'un tort qui lui a été fait, car l'ensemble des injonctions religieuses s'adressent à la fois à l'homme et à la femme [...] ». ¹³ Selon l'extrait, les hommes et les femmes sont égaux et disposent du même droit. Inspiré par cette assomption, Cheikh Boureima Abdou Daouda prétend qu'« en islam, il n'y a pas d'opposition entre la femme et le mari. Au contraire, il y a une complémentarité entre les deux. L'homme sert de protection et de soutien pour la femme et celle-ci constitue pour lui une source de tranquillité et de consolidation ». ¹⁴ Cependant, vu les données sur l'avis de la religion à propos de l'égalité entre l'homme et la femme, nous posons qu'une telle conclusion n'est qu'un signe d'échec vis-à-vis de la réalité, ou une simple tentative de camoufler et de déguiser la vérité.



4. 2. 0. Codification des conduites sociales

Une autre fonction de la religion en ce qui concerne l'aliénation de la femme est la codification de la conduite sociale. Balzac écrit que la religion perfectionne l'homme

¹² * Un Hadith est un document religieux qui porte d'explications et d'interprétations sur les enseignements islamiques.

¹³ *La citation est prise de Hadith publiée en 2010 sous le nom de Safar. Notre citation a été tirée de la page 130.

¹⁴* En 2002, Cheikh Boureima Abdou Daouda écrit une communication (dont la citation est l'extrait) sur la position de l'islam face au mariage précoce et à l'excision qu'il présente à la Journée Parlementaire organisée par l'Assemblée Nationale. En 2014, cette communication a été rediffusée à l'occasion de la Journée Internationale pour l'élimination de la fistule obstétricale.

en réprimant ses tendances dépravées (Balzac, 1842: 16). Nous ajoutons que sous prétexte de cette répression des tendances humaines, la religion prescrit des règles de conduite sociale dont la plupart sont en faveur de la classe dirigeante, ou celle-ci interprète mal ces règles et en abuse à son gré. Man (2007: 6) observe que la femme est doublement colonisée du fait de la mauvaise interprétation de la culture. Man affirme ainsi que la religion fournit consciemment ou non, des moyens dont la société se sert dans le processus de l'aliénation de la femme.

La première des règles de conduite qui outrage la femme sous le patriarcat est l'institution de la polygamie. La polygamie n'est pas une pratique qui soit reconnue dans le christianisme. L'enseignement chrétien répugne la pratique. Il est écrit dans la Sainte Bible qu'au commencement, Dieu avait créé l'homme et la femme, et c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme afin que les deux deviennent une seule chair.¹⁵ Cette recommandation sera confirmée plus tard dans une lettre que l'Apôtre Paul écrira aux Corinthiens. Paul y écrit qu'il est bon que l'homme ne touche point de femme, mais pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari.¹⁶ Le choix du groupe nominal « les deux » et de la forme singulière de l'adjectif possessif « sa » dans les versets suggère que l'homme ne peut épouser qu'une seule femme selon la doctrine chrétienne.

Cependant, la narratrice écrit que d'après quelques traditions héritées des Écritures saintes, après la quatrième épouse, toute autre épouse était considérée comme une tara

¹⁵ Ce verset est tiré de Matthieu chapitre 19, du verset 4 à 5.

¹⁶ Ce verset est tiré de la première épître de Paul aux Corinthiens chapitre 7, du verset 1 à 5.

et ne pouvait être choisie que parmi les femmes esclaves (Ken Bugul, 1999, pp. 34, 153). Nous retraçons cette observation dans la religion islamique. Selon le Saint Coran, il est permis à l'homme d'épouser deux, trois ou même quatre parmi les femmes qui lui plaisent¹⁷. Apparemment, l'Islam, bien qu'il permette la polygamie, limite le nombre des épouses à quatre.

Entre tant, la narratrice continue que même si après la quatrième femme, l'homme se sent toujours capable d'en épouser plus, il lui est permis d'en choisir parmi les esclaves. Cette déclaration constitue une adultération, et donc un abus de l'enseignement islamique dans la religion traditionnelle qui, semble-t-il, n'a pas de précision pour le maximum de femmes l'homme doit épouser dans un ménage polygamique. Cette observation établit le fait que l'Islam et la religion traditionnelle institutionnalisent et légalisent la polygamie.

C'est cette conviction qui est à l'origine des nombreux cas de polygamie que nous découvrons dans les œuvres cibles. Nous apprenons que le grand Serigne de Dianké dispose de « plus de trente épouses » (ibid. p. 171). Mais il ne peut pas être comparé à celui de Yari Gouye qui en possède « une centaine » (Ibid. p. 66). Le mari de Samanar, malgré ses contraintes financières, a deux épouses (Ken Bugul, 2008, p. 45). Le grand Serigne de Dianké, le Serigne de Yari Gouye et le mari de Samanar pérennisent ainsi la polygamie déjà très répandue dans les pays sous-développés du continent.

Pour remettre cette tradition en cause, le docteur Agbo dans *Ô pays, mon beau peuple !* d'Ousmane Sembène demande à Diagne: « Que dirais-tu si un matin, en se levant, ta femme te disait: « Ce soir, c'est le tour de mon deuxième mari » ? »

¹⁷ Ce verset coranique est tiré de Sourate 4, 3.

(Ousmane, 1957, p. 38). Dans cette satire sociale, Agbo ne se moque pas seulement de l'institution de la polygamie dans l'islam et dans la tradition; il dénonce également l'hypocrisie et l'égoïsme des hommes. Selon le dernier, si la polygamie a raison d'être, il doit être également permis aux femmes de se marier à plusieurs hommes à la fois. Mais pour Diagne, l'institution de la polyandrie est drôle et impossible tant que les normes de la société se tiennent: « Mais cela n'arrivera pas tant que les hommes regarderont vers l'est. La polygamie, c'est la meilleure des vies » (Ibidem).

Dans sa réaction, Diagne fait allusion à la religion islamique. Selon la doctrine, les musulmans prient en regardant vers l'est. L'expression « tant que les hommes regarderont vers l'est » fait allusion à la religion islamique. Diagne semble établir dans sa réplique que tant que l'islam existe, la polyandrie n'aura pas lieu. D'une manière ironique, l'interlocuteur ajoute que le fait que les hommes épousent plusieurs femmes est la meilleure des vies. Le lecteur est obligé à ce point de se demander pourquoi la même religion qui garantit aux hommes le « bonheur » d'épouser plusieurs femmes ne permet pas aux femmes de se marier à plusieurs hommes à la fois au nom du bonheur. Cette question renforce notre argument dans lequel nous posons que la religion fait des distinctions entre les hommes et les femmes en faveur des premiers en ce qui concerne le bien-être et les droits humains.

La polygamie a des précédents historiques dans le vécu des hommes. D'abord les époques précédentes étaient prédominées par de multiples guerres civiles dans lesquelles beaucoup d'hommes qui y partaient perdaient leurs vies. Par la suite, il y avait un dépeuplement aigu des hommes dans les sociétés primitives. En conséquence, beaucoup de femmes et de jeunes filles qui étaient à l'âge de se marier ne trouvaient pas d'hommes. Le patriarcat avait rapidement profité de cette condition

déplorable de l'époque pour instituer la polygamie sous prétexte de vouloir protéger et de sauvegarder l'intérêt de la femme ou de lui garantir son bien-être.

En outre, la société primitive était prédominée par la chasse et l'agriculture. Puisque la technologie n'était pas connue, ou bien, au moins elle n'était pas assez répandue à l'époque, les hommes dépendaient largement sinon uniquement de la force humaine pour leurs travaux champêtres. Logiquement, ces hommes n'arrivaient pas à produire assez suffisamment pour répondre aux besoins croissants de l'époque. De plus, la vaillance de l'homme était déterminée par le nombre de femmes et d'enfants dont il disposait, et l'étendue de terre qu'il était capable de conquérir. Afin de répondre à cet appel social, la société l'avait jugé nécessaire que les hommes épousent beaucoup de femmes avec lesquelles ils pouvaient faire beaucoup d'enfants qui travaillaient dans les champs. Toutefois, aucun de ces arguments ne signifie la non-existence des conséquences négatives durables qui outragent la femme dans la polygamie.

Nous pensons qu'en ce vingt-et-unième siècle, la polygamie a perdu toutes ses significations sociales et économiques. Si les situations socio-économiques du temps jadis avaient nécessité la pratique de la polygamie, nous vivons dans une autre époque régie par des conditions socio-économiques très différentes de celles qui existaient avant. D'abord, avec l'accroissement des écoles et la mécanisation de l'agriculture, même ceux qui s'intéressent à l'agriculture ne dépendent plus des forces humaines pour cultiver une large étendue de terre. L'idée d'avoir une large famille pour cultiver une large étendue de terre est périmée. Ensuite, même si l'on accepte par hasard l'argument que le taux de femmes dans les sociétés dépasse celui d'hommes, il reste aussi indisputable que la crise économique de l'époque actuelle s'accroît d'une

manière astronomique et la condition de vie des hommes devient de plus en plus précaire, d'où la nécessité de mettre fin à la polygamie.

Cette observation est évidente lorsque nous considérons objectivement le cas du mari de Samanar. Celui-ci est un pauvre instituteur, et ne gagne pas beaucoup d'argent. De surcroît, il a fait beaucoup d'enfants avec Samanar dont il n'arrive même pas à s'occuper sans l'intervention fréquente de la belle-mère Aba Diop. « C'était ma mère qui mettait la main à la poche et à la pâte » (Ken Bugul, 2008, p. 46). La mort de Diop submerge toute la famille dans une condition terrible. La narratrice écrit que Samanar souffrait de la malnutrition. Son mari n'avait pas les moyens pour nourrir toute sa nombreuse famille. Sa famille mangeait de la même nourriture tous les soirs (ibid. p. 49). Mais quelques mois de sa retraite, le mari de Samanar épouse « une deuxième femme » (ibid. p. 45). Cette conduite est injustifiable et inadmissible. Elle montre combien les hommes peuvent être irresponsables ou indifférents devant les tâches qui sont les leurs.

Une autre prescription religieuse qui contribue à l'aliénation de la femme est celle de l'observation des jours de règle. Comme déjà signalé dans le troisième chapitre du travail, Marie ne dort pas avec son époux les jours de ses règles. Or, Abban, Adanu, Akuamoah, Boateng, Kakane, Nyavor et Saka (1991: 129) expliquent les jours de règle globalement appelé la menstruation comme étant une transformation biologique dans le système reproductif de la femme: « Should there be no fertilization to enable the implantation of the fertilized ovum, the surface layer of the uterine wall disintegrates and comes out in the form of blood [...] »¹⁸. Cet avis est aussi partagé

¹⁸ * S'il arrive qu'il y a une non-fécondation de l'ovule pour permettre l'implantation, la couche de l'utérine désintègre et sort de la femme sous forme de sang (Notre traduction).

par Anakpor (2010 : 474): «If fertilization does not occur, the lining of the uterus gradually degenerates and is shed out through the vagina, together with an amount of blood and mucus, as the menstrual flow»¹⁹. Selon les sources précitées, la menstruation se produit lorsqu'il y a une non-fécondation de l'ovule pour permettre l'implantation. À cette période, la femme perd l'œuf non-fécondé dans l'écoulement massif ou léger du sang et de quelque flux.

Par conséquent de cette condition, la femme devient indisposée et physiquement faible ; raison pour laquelle il serait recommandé à celle-ci de s'abstenir de toutes formes de travaux pénibles et fatigants. En outre, il est évident que tout objet qui entre en contact avec ce sang de menstruation soit contaminé de microbes. Pour raison d'hygiène, il est aussi conseillé que la femme suspende toute activité de ménage et de sexualité pendant ces périodes pour ne pas transférer ces microbes à son mari et aux autres membres de la famille. Dans le but de protéger l'intérêt de la femme, de son mari et de toute autre personne qui pourrait entrer en contact avec elle, beaucoup de religions dont le christianisme, l'islam et le traditionalisme prescrivent des lois sur l'observation des jours de règle. Cependant nous remarquons que ces lois sont prescrites d'une manière outrée bien qu'elles ont tendance à calomnier l'image de la femme.

La tradition juive, source de référence de toutes les religions mentionnées dessus, prescrit le suivant à propos de la menstruation :

¹⁹ * Si la fécondation n'a pas lieu, la couche de l'utérine désintègre graduellement et sort par le vagin, ensemble avec une quantité du sang et de flux, comme un écoulement menstruel (Notre traduction).

La femme qui aura un flux de sang qui coule de son corps restera sept jours dans son indisposition menstruelle. Quiconque la touchera sera impur jusqu'au soir.

Tout lit sur lequel elle couchera pendant son indisposition sera impur et tout objet sur lequel elle s'assiera sera impur.

Quiconque touchera son lit nettoiera son vêtements, se lavera dans l'eau et sera impur jusqu'au soir.

Quiconque touchera un objet sur lequel elle s'était assise nettoiera son vêtements, se lavera dans l'eau et sera impur jusqu'au soir.

S'il y a quelque chose sur le lit ou sur l'objet sur lequel elle s'est assise, en y touchant l'on se rendra impur jusqu'au soir.

Si un homme couche avec elle et que le flux menstruel de cette femme vienne sur lui, il sera impur pendant sept jours et tout lit sur lequel il couchera sera impur.²⁰

Les versets ci-dessus recommandent que la femme qui a sa menstruation observe sept jours d'indisposition menstruelle. Cette durée coïncide strictement avec les observations scientifiques. Anakpor (2010: 474) écrit que «This period of bleeding last about five days [...]»²¹. Mais Abban *et al* (1991: 129) établissent que la menstruation chez la femme dure de cinq à six jours. Compte tenu de cette discordance dans la durée de la menstruation, le christianisme stipule sept jours d'indisposition menstruelle. Le Bible continue que tout objet dont une telle femme se sert pendant sa menstruation, et quiconque la touche ou touche l'objet dont elle se sert pendant ces périodes deviennent impurs. Et s'il arrive qu'un homme couche avec une telle femme, et entre en contact avec le sang des menstrues, il se rend impur pour sept jours, aussi bien que le lit sur lequel il se couche.

²⁰ * Cet verset biblique est tiré du livre de Lévitique chapitre 15 des versets 19 à 24.

²¹ * Cette période d'écoulement du sang dure environ cinq jours.

La prescription n'est pas différente dans l'islam. La religion islamique abrite la même répugnance pour la menstruation. Parlant de l'indisposition menstruelle chez la femme le Saint Coran écrit :

C'est un mal. Éloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures. Quand elles se sont purifiées, alors cohabitez avec elles suivant les prescriptions d'Allah car Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient.²²

Le verset ci-dessus prescrit que c'est un malheur pour un homme de s'approcher à une femme pendant sa menstruation. À cette période, la femme est considérée impure selon l'enseignement islamique. Afin de regagner son état de pureté, il lui est recommandé de suivre un rite de purification après les menstrues. Pour ne pas se souiller, l'homme ne peut cohabiter avec une telle femme que lorsque celle-ci suit le rite de purification selon la prescription de l'islam. Il n'est pas seulement prescrit à l'homme de ne pas toucher la femme pendant les menstrues, il est également interdit à une telle femme d'entrer dans les lieux sacrés et de toucher les choses sacrées ; voire même de faire des prières. Cette présentation empirique ou plutôt pessimiste d'une simple transformation biologique qui se produit chez la femme par les religions chrétienne et islamique ou la tradition a tendance à dénigrer la femme et à la rapprocher à la monstruosité.

4. 3. 0. Suppression de l'esprit rebelle et inculcation de l'esprit de soumission

En plus et aussi dans le cadre de la codification des règles de conduite dont nous venons de parler, nous annonçons aussi que l'enseignement religieux, qu'il soit chrétien, musulman ou traditionnel, supprime l'esprit rebelle et inculque dans

²² Ce verset coranique est tiré de sourate 2, 222.

l'opprimée l'esprit de soumission. La soumission excessive des femmes dans les œuvres cibles a son précédent dans les observations religieuses. Dans le but de perpétuer et de perpétuer l'imposition et l'impérialisme du patriarcat, beaucoup de religions répriment dans la femme l'esprit rebelle et inculque en elle l'esprit de soumission excessive à la société masculine.

Dans la religion islamique, il est écrit dans le Saint Coran: « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes [...] sont obéissantes à leurs maris. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les »²³. L'islam enseigne explicitement que grâce à la faveur que Dieu accorde aux hommes, ceux-ci ont autorité sur les femmes. Les femmes, en conséquence, doivent à leurs maris, une obéissance qui égale à la soumission et à la mutité. L'islam recommande même la violence contre les femmes qui refusent d'être soumises aux hommes. Cette observation se justifie dans cette construction impérative: « frappez-les ».

Nous retrouvons également la prescription de la soumission excessive à la femme dans le christianisme. Paul, dans son épître aux Éphésiens, écrit le suivant: « Femmes, soyez soumises chacune à votre mari, [...] Comme l'église se soumet au Christ, que les femmes se soumettent en tout chacune à son mari ».²⁴ Le verset établit une comparaison entre la soumission des hommes représentés ici par l'église envers le Dieu Créateur représenté par le Christ d'une part et celle de la femme envers son époux d'autre part. Le verset souligne essentiellement que la femme soit soumise

²³ Ce verset coranique est tiré de Sourate 4, 34.

²⁴ * ce verset biblique est tiré de l'épître de l'apôtre Paul aux Éphésiens, chapitre 5 du verset 22.

comme l'homme se soumet à son Dieu. Notons qu'entre l'homme et son Dieu, il y a une soumission totale, complète, absolue et sans condition ; un sentiment de reniement de soi pour faire vivre l'autre. En effet, cette comparaison suppose qu'entre l'homme et sa femme, celle-ci se plie absolument à la volonté de l'autre, et renonce complètement à ses sentiments au profit de ceux de son mari. Ce constat se renforce dans le choix du groupe adverbial « en tout » pour modifier le groupe verbal « se soumettent ».

Nous rencontrons également cette fonction de répression de l'esprit rebelle et d'inculcation de l'esprit de soumission dans une autre lettre que Paul écrit aux Romains : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu. »²⁵. Selon ce verset biblique, tout humain est appelé à se soumettre à l'autorité établie. La consigne est destinée aux hommes et aux femmes. Cependant, nous avons vu au début du chapitre que selon l'enseignement religieux, l'homme est le « chef » de la femme, une autorité qui est supérieure à elle. L'aliénation de la femme se produit alors à deux niveaux différents. D'abord, l'homme et la femme sont collectivement aliénés parce qu'ils sont tous soumis à l'autorité sociale instituée. Ensuite, la femme est individuellement aliénée parce qu'elle est soumise à l'homme qui est aussi son seigneur et maître dans le cadre des normes sociales. La citation continue en disant dans le deuxième verset que celui qui s'oppose à l'autorité établie résiste à l'ordre de Dieu ; et celui qui résiste à Dieu se condamne. Cette observation est dotée d'un caractère capable de créer autour de l'opprimé (que ce soit la femme ou

²⁵* ce verset biblique est tiré de l'épître de l'apôtre Paul aux Romains, chapitre 13 du verset 1.

l'homme), une atmosphère de terreur et de panique qui détruit dans l'oppressé, la tendance de soulèvement contre les pratiques qui le déshumanisent.

Ce sentiment de panique est à l'origine de l'incapacité et du manque de courage de la mère Aba Diop de s'opposer ouvertement au mariage entre sa fille et le grand Serigne du Dianké bien qu'elle ne le soutient pas.

Que pouvait-elle faire devant cette décision du Serigne ? L'histoire et la légende en auraient répercuté les échos retentissants pendant plusieurs générations. Vous souvenez-vous de la dame maudite et un peu folle qui jadis osa faire annuler l'union de sa fille avec le Serigne qui l'avait librement voulue ?

Qui oserait. (Ken Bugul, 1999, pp. 153-154)

Lorsqu'Aba Diop apprend la nouvelle du mariage entre sa fille et le Serigne, elle éprouve un désaccord. D'un pas décidé, elle se rend à la concession du Serigne pour enregistrer sa désapprobation. Mais arrivée à la concession, elle devient incapable d'exprimer son avis devant le Serigne de peur qu'elle ne se condamne. Cette tentative de s'opposer à la décision du grand Serigne constituerait une offense terrible que la légende et l'histoire transmettront de génération en génération. Cette observation se confirme dans le choix du verbe « oser » et du présent du conditionnel dans la dernière ligne de notre citation.

La soumission ne va pas sans l'ordre. Un individu soumis est un individu qui attend l'ordre, et qui n'agit uniquement que sur l'ordre de son seigneur et maître. C'est dans cette optique que la Badiène recommande à Rama de fonctionner uniquement selon le Ndigueul, l'ordre, et de se soumettre entièrement, totalement à son mari (ibid. p. 94). D'ailleurs, toutes les épouses du Serigne fonctionnent strictement selon l'ordre de leur maître. C'est évidemment dans cette optique que Fanon (2008: 41-42) observe que

l'enseignement religieux et laïc, la formation de reflexes moraux, l'honnêteté exemplaire, l'amour encouragé de l'harmonie et de la sagesse et toutes les formes esthétiques du respect de l'ordre établi créent une atmosphère de soumission autour de l'exploité.

Fanon (2008 : 40) ajoute que la décolonisation est un processus historique: c'est-à-dire qu'elle ne peut être comprise, qu'elle ne trouve son intelligibilité, ne devient translucide à elle-même que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historicisant qui lui donne forme et contenu. Parallèlement à cette observation, nous posons que puisque le patriarcat se sert de la violence dans le processus de l'oppression de la femme, la même violence sera le chemin obligé dans le processus de la désaliénation de la femme. La volonté de faire remonter la femme et de la faire grimper les fameux échelons qui définissent une société organisée « ne peut triompher que si on jette dans la balance tous les moyens, y compris la violence » (ibid. p. 41). Ce constat constitue aussi l'avis de Sartre qui pense que seule la violence, comme la lance d'Achille, peut cicatriser les blessures qu'elle a faites (ibid. 36).

Cependant, la religion, parce qu'elle est un ordre, et se fonde nécessairement sur un rapport de force, de domination et de répression, condamne et s'oppose à tout changement, à toute violence et à toute insurrection qui, en perturbant l'ordre social, politique, ou en s'attaquant à la culture établi, pourraient perturber et ruiner l'ordre religieux lui-même. À notre avis, puisque la religion supprime la violence et inculque dans la femme, l'esprit de soumission excessive à la société, elle encourage l'oppression et l'exploitation de la femme.

4. 4. 0. Travestissement du réel

Finalement, nous déclarons que la religion déguise la vérité et la rend inaccessible à l'esprit humain. Dans le but de maintenir l'oppressé dans son état d'ignorance, et de le rendre plus disponible à accepter son aliénation, toutes les religions se servent des mythes très répandus dans les sociétés primitives pour déformer la réalité et la présentent à la masse d'une manière qui échappe à la raison. D'après Midiohouan (1986: 16), les mythes exercent un redoutable empire sur l'individu à son insu. Ils ont un caractère impératif, un pouvoir de contrainte, une « facilité à réduire la raison au silence, à dicter à la foule un comportement unifié, stéréotypé à imposer une mentalité en quelque sorte seconde ».

Ken Bugul démontre d'une manière efficace le rôle du mythe dans le processus de l'oppression de la femme à travers la présentation mythique de la mort de Rama et de son complice comme dans la citation dessous :

Il n'y eut jamais de nuit pour Rama, la fille de Mbos.

Il n'y eut jamais de nuit pour le père de Rama.

Dans le brasier allumé on ne sait comment, la concession de la famille de Rama prit feu et se consuma jusqu'au cendres. [...].

Nul ne sut jamais ce qui s'était réellement passé.

Nul ne sut jamais ce qu'était devenus les corps de Rama et de ses parents. [...].

Rama n'avait jamais existé. (Ken Bugul, 1999, pp. 221-222)

La citation nous informe que suite à son insurrection, Rama, toute sa famille et son complice n'ont pas survécu à même le lendemain. La nuit suivant son infidélité, Rama revient à Mbos au grand dam de ses parents. Nous apprenons que Rama et ses parents, n'ont pas survécu à même la première nuit du divorce. Dans les lignes trois, quatre et cinq, la narratrice nous informe que la nuit même, il y avait eu une incendie dans la concession dont personne ne savait la source, et toute la famille était brûlée

jusqu'au cendre. Personne ne savait ce qui était arrivé aux corps de Rama et de ses parents. Suite à sa sédition, Rama avait disparu complètement dans l'histoire de Mbos.

De plus, le lendemain de l'incendie, on retrouve le corps du jeune homme complice noyé dans un puits à Dianké.

Ce matin, dans le puits du marché de Dianké, fut repêché le corps inerte et déjà gonflé du jeune homme grand et très mince, le pagne rayé de bandes rouges et blanches de Rama enroulé autour du cou comme un long serpent. (ibid. pp. 221-222)

D'après la citation, le lendemain de l'incendie, on retrouve le corps du jeune homme complice noyé dans un puits public, le pagne de Rama roulé autour de son cou. Rappelons que ce jeune homme a été vu dans un délire terrible dans la concession du Serigne juste après la disparition de Rama. Personne ne savait ce dont il souffrait. Personne n'avait vu le pagne de Rama avec lui, et personne ne savait aussi quand il avait quitté la concession du Serigne à Dianké. Mais juste après l'incendie, on retrouve mystérieusement ce jeune homme noyé dans un puits public à Dianké, le pagne de Rama roulé autour de son cou. Cette disparition mythique et lugubre de Rama et de son complice rend la réalité inaccessible à la raison. Elle serait mieux comprise dans le constat ci-dessous:

Entre-temps, [...] c'est à travers les mythes terrifiants, si prolifiques dans les sociétés sous-développées, que le colonisé va puiser des inhibitions à son agressivité : génies malfaisants qui interviennent chaque fois que l'on bouge de travers, hommes-léopards, chiens à six pattes, zombies, toute une gamme inépuisable d'animalcules ou de géants dispose autour de [l'opprimé] un monde de prohibitions beaucoup plus terrifiant que le monde colonialiste de (Fanon, 2008, p. 56).

La religion, en déguisant la réalité qu'elle présente à l'homme sous forme mythique, enferme celui-ci dans un obscurantisme absolu dont il lui est difficile sinon impossible de sortir. Ainsi, elle se place à côté de l'autorité pour perpétrer et perpétuer l'aliénation et l'exploitation de la classe opprimée.



CHAPITRE CINQ

CONCLUSION GÉNÉRALE

5. 1. 0. Compte rendu des trouvailles

Pas à pas, nous sommes arrivés au terme de notre étude. La recherche porte sur l'étude de l'aliénation de la femme à travers *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* de Ken Bugul. Le travail s'organise dans cinq chapitres. Le premier chapitre constitue l'introduction générale du document. Il déclare expressément que l'aliénation est une manifestation subséquente du désir de l'homme de dominer son prochain. La pratique consiste à dénigrer et à discréditer les autres, à les faire croire qu'ils ont des compétences et des potentialités inférieures à celles des autres, à les assujettir et les asservir à la société dont ils sont membres et, enfin, à les exploiter.

L'aliénation forme le soubassement du paupérisme très répandu dans les pays sous-développés de l'Afrique et ailleurs dans les autres pays du tiers monde. La recherche se limite essentiellement à l'étude de l'aliénation de la femme dans laquelle la femme est considérée dans la société comme un sous-humain, un individu du second sexe, un être inférieur et disqualifié, et en conséquence est marginalisée et frappée des règles, des codifications et des interdictions de sa société qui la privent de ses droits humains fondamentaux. Par conséquent de cette privation de droits, la femme devient un individu asservi à la société, ou elle se trouve souvent exploitée par celle-ci.

L'étude révèle que la plupart des personnages féminins que nous rencontrons dans les œuvres de Ken Bugul dont *Riwan ou le chemin de sable* et *De l'autre côté du regard* sont diversement aliénés. Vu les circonstances qui entourent cette aliénation, nous

estimons que c'est la conscience religieuse ou la culture dominante des sociétés qui définit la condition assujettissante de la femme. Cette position de Ken Bugul vis-à-vis du rôle de la religion dans l'histoire de l'homme coïncide étroitement avec celle de Fanon qui pense que la société exerce une oppression remarquable sur le devenir de ses membres. Cependant, elle s'écarte considérablement de celle d'Honoré de Balzac. Le dernier postule que la religion est une nécessité indispensable dans l'évolution de l'homme car elle réprime ses tendances dépravées. Il invite ainsi les artistes à orienter leurs talents artistiques vers le développement de l'esprit religieux dans les hommes.

La complexité du siècle que nous vivons justifie la pertinence de notre sujet. Nous héritons un siècle régi par des pensées controversées. Le XXI^{ème} siècle se caractérise par la démocratie et sa subséquente garantie des droits et de liberté. En effet, le siècle connaît un accroissement rapide dans l'établissement des entreprises privées et une diffusion volatile du capitalisme, un système économique qui préconise avant tout l'oppression et l'exploitation des ouvriers. Cependant, le siècle vise également l'émancipation de l'homme à travers l'éradication des inégalités, l'abolition complète des classes sociales et l'émergence d'une nouvelle société sans classe. C'est sur fond de cette complexité idéologique que notre sujet émerge comme un phare qui guide l'homme vers la réalisation de sa complétude.

Le travail vise un nombre d'objectifs spécifiques qui s'inscrivent dans le cadre des objectifs globaux imposés par le siècle. Dans le travail nous avons expliqué la notion de l'aliénation avec une attention particulière pour l'aliénation de la femme et ses différentes implications. Après cette tâche, nous avons analysé les divers aspects et manifestations de l'aliénation de la femme à travers les textes cibles. Ensuite, nous avons étudié le rôle caché de la religion ou de la culture dominante dans le processus

de l'aliénation de la femme et enfin nous avons une conclusion générale de la recherche.

Le deuxième chapitre nous présente le cadre théorique et les travaux antérieurs. Dans cette partie, nous avons défini les termes qui sont pertinents dans la réalisation du travail. Après cette tâche, nous avons étudié les théories qui sous-tendent notre recherche. Nous avons adopté une méthode à double théorie dans notre étude. Nous nous sommes servi de la théorie marxiste telle que élaborée par Karl Marx et Lucien Goldman doublée de l'approche psychocritique de Sigmund Freud et Charles Mauron.

La théorie marxiste demande que l'œuvre d'art soit étudiée en rapport avec la société. Elle conçoit la société comme un monde structuré et hiérarchisé où les hommes entrent en relation indispensable mais indépendante de leur volonté. De ces rapports sociaux, émerge la notion de classes. La théorie continue que ces classes entrent en conflit tantôt ouvert tantôt dissimulé les unes contre les autres. Ces conflits aboutissent souvent à une transformation révolutionnaire de la société ou à la destruction des classes en lutte. La théorie veut que le critique recherche dans l'œuvre étudiée, les structures qui correspondent à la structure de la société et à la vision du monde exprimée par la classe opprimée.

Dans sa narration, Ken Bugul nous expose à un pays, le Sénégal, structuré et hiérarchisé en couches sociales. L'étude nous révèle trois classes principales. D'abord, nous avons la classe dirigeante constituée des chérifs et des Serignes. Ensuite, il y a la classe moyenne formée des hommes et des disciples, et enfin nous identifions la classe opprimée qui comporte les femmes et les enfants. Cette dernière classe est victime de la société qui prescrit beaucoup de règles et d'interdits qui placent la femme et l'enfant sous la domination et la servitude de la société

masculine. Par la mort de Rama et du grand Serigne de Dianké, la romancière préconise la destruction des classes sociales dans la société, c'est-à-dire, Ken Bugul opte pour une société sans classe.

Dans la théorie psychocritique, Charles Mauron, se basant sur les écrits de Sainte-Beuve et de Sigmund Freud, pose que l'œuvre d'art est la représentation de la personnalité inconsciente de l'auteur. L'artiste, au moment de la production littéraire, imprime inconsciemment ses désirs inavoués ou ses refoulements par le biais des images et des métaphores obsédantes. La psychocritique veut que le critique recherche, identifie, isole et étudie dans le récit les images et les métaphores obsédantes qui relèvent de cette personnalité inconsciente de l'auteur afin de mieux comprendre le texte qu'il étudie. La théorie veut que le critique base son analyse uniquement sur l'œuvre étudiée comme source d'information. Il doit superposer plusieurs œuvres du même auteur. Le recours à la bibliographie de l'auteur vient en dernier ressort pour vérifier et valider les trouvailles.

Dans les œuvres cibles, Ken Bugul manifeste l'expression de sa personnalité inconsciente par le biais du train, du chaton, du singe et de la berceuse. Le train signifie pour Ken Bugul, tantôt la rupture avec sa mère tantôt sa réconciliation avec celle-ci. Le chaton, le singe et la berceuse symbolisent la subséquente perte de la tendresse maternelle et de l'amour dont la romancière était victime suite à la rupture avec sa mère. Ce manque d'amour maternel crée une sorte de dérèglement qui se manifeste plus tard dans la conduite de Marie dont le pseudonyme est Ken Bugul. Cette partie est suivie du résumé des œuvres cibles. Malgré l'apparente hétérogénéité thématique des œuvres cibles, nous percevons une structure analogue de la société qui est à la base de notre sujet: « aliénation de la femme ».

Le troisième chapitre est destiné à l'analyse des diverses formes et manifestations de l'aliénation de la femme. La première de ces formes est la polygamie. La polygamie est manifeste dans la concession du grand Serigne de Dianké, et à travers les personnages du Serigne de Yari Gouye et du mari de Samanar qui disposent chacun d'une trentaine, d'une centaine et de deux femmes respectivement. La recherche révèle que la polygamie réifie la femme. La pratique réduit la femme à un objet sexuel que les hommes possèdent et dont ils peuvent se servir à leur gré. Au delà de cette condition déshumanisante, la polygamie dispose les femmes dans une concurrence bestiale capable de ruiner leur existence. L'étude révèle aussi que dans la polygamie, les épouses sont abandonnées par leur mari dans leurs besoins fondamentaux.

En outre, nous avons identifié la création de l'espace sexué comme étant une autre manière d'aliéner la femme. Le patriarcat enferme la femme dans une délimitation géographique et temporelle et lui assigne une fonction sexuée et dévalorisée. Alors que les hommes se meuvent dans un espace considérablement illimité, les femmes se trouvent souvent restreintes dans un milieu géographique et temporel clos. C'est le cas des épouses du grand Serigne de Dianké qui sont toutes enfermées dans l'arrière-cour de la concession d'où elles ne doivent pas sortir. C'est aussi le cas de Ken Bugul qui ne dort pas avec son mari les jours de ses menstrues. Étant donné que l'homme évolue en proportion avec son espace et sa mobilité spatiale, nous argüons que ce confinement de la femme dans un espace géographique et temporel délimité sépare celle-ci de la réalité extérieure et la prive des formes de savoir et de pouvoir nécessaire pour son évolution.

Nous avons également identifié le mariage forcé ou le mariage précoce comme une autre manifestation de l'aliénation de la femme. Dans le mariage précoce, les petites filles âgées de moins de dix-huit ans sont poussées en mariage souvent contre leur

consentement libre et total avec des hommes que celles-ci ne connaissent même pas, et souvent en signe d'amitié ou d'allégeance. Nous avons identifié avec ce type de mariage, Rama, Mintou, et Mame Faye. En ce qui concerne le mariage forcé, les femmes sont poussées en mariage sans leurs consentements libres et totaux. Nous identifions ici Rama, Mintou, Mame Faye et la cinquième femme du grand Serigne de Dianké que son ancien mari décide de donner au grand Serigne de Dianké en signe d'amitié. Puisque ce type de mariage se fonde sur un devoir et non pas sur l'amour, le couple risque de connaître des échecs dans la conjugalité faute d'harmonie essentielle pour la survie du foyer. Dans la plupart des cas présentés dans notre étude, ce sont les femmes qui sont les plus désavantagées dans les divorces.

Ensuite, nous avons aussi remarqué que l'interdiction de la scolarisation à la jeune fille constitue un autre moyen par lequel le patriarcat aliène la femme. Dans la société primitive, l'on connaît une participation limitée de la fille dans le système éducatif. Dans leurs états d'analphabétisme, les femmes deviennent incapables d'explorer leurs potentialités et en conséquence dépendent entièrement des hommes pour leur survie. En effet, elles deviennent plus dociles à la société qui profite de leur condition de vulnérabilité pour s'imposer à elles. La recherche prouve que lorsque la femme est instruite, elle devient responsable, et il devient difficile au système de l'opprimer.

Finalement, nous avons découvert qu'au delà de toutes ces oppressions, le patriarcat impose également un silence immérité à la femme. La femme vit dans un monde où elle a perdu tout droit à la libre expression de ses sentiments. Dans la prise de décision, la femme est complètement absente ou sa contribution est trépassée par la société. Lorsqu'elle ose briser cette mutité, elle est violemment écrasée par l'ordre établi de sa société. Nous estimons que la condition aliénante de la femme se définit dans la conscience religieuse ou dans la culture dominante de la société. Cette

conception nous pousse à étudier, dans le chapitre qui suit, le rôle de la religion dans le processus de l'aliénation de la femme.

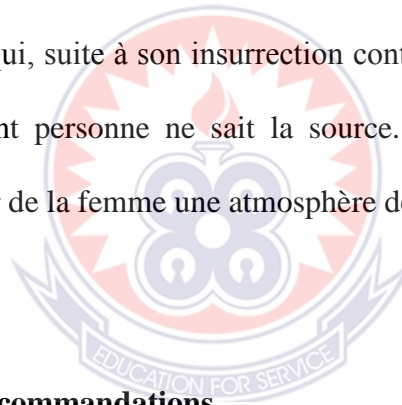
Dans le quatrième chapitre, nous avons exposé au plus clair possible, le rôle caché de la religion ou de la tradition dans le processus de l'aliénation de la femme. D'abord, la religion établie et nourrit des inégalités entre l'homme et la femme. L'apparente inégalité qui existe entre l'homme et la femme puise de l'enseignement religieux. Les religions islamique, chrétienne et traditionnelle enseignent que les femmes sont faibles et que c'est l'homme qui est la tête, le maître ou le seigneur de la femme. Cette croyance place la femme sous la domination de l'homme, d'où la subséquente oppression.

Ensuite, la religion prescrit des règles de conduite dont la plupart désavantagent les femmes au profit des hommes. Sous prétexte de répression des reflexes humains négatifs, toutes les religions : traditionnelle, islamique et chrétienne, formulent des lois et prescrivent des codes de conduite selon l'idéologie dominante du milieu et de l'époque dont la plupart abusent l'esprit de la femme. Cette idéologie principale a le but de légitimer la domination de la classe dominante. Ainsi, l'institution de la polygamie et l'observation des jours de règle sont des règles de conduite qui rentrent directement dans l'intérêt de l'homme aux dépens de la dignité de la femme.

Également dans le cadre de la prescription des règles de conduites, toutes les religions inculquent l'esprit de soumission excessive dans la femme et répriment en elle le sentiment de rébellion et de révolution contre la condition qui l'embête. Les religions chrétienne et musulmane enseignent à la femme d'être complètement soumise à l'homme. Elles établissent que chaque tentative de s'opposer à l'autorité établie attire une condamnation. Puisque la religion en général enseigne déjà que l'homme est une

autorité supérieure à la femme, celle-ci n'a aucun refuge que de faire taire ses sens et de se plier absolument à la volonté de son seigneur même si elle se sent menacée. Ce devoir de soumission absolue de la femme envers la société crée ce que nous appelons dans ce travail, le mutisme.

Finalement, nous avons identifié le travestissement du réel comme un autre rôle remarquable de la religion dans l'aliénation de la femme. La religion déforme le réel et le rend inaccessible à l'homme. Dans le but de maintenir l'opprimé dans un état de servitude, la religion déguise la vérité en se servant des mythes souvent terrifiants, et la présente à la foule d'une manière qui échappe à la raison. Tout comme les règles de conduite, la plupart de ces mythes sont formulés en faveur de la classe dirigeante. C'est le cas de Rama qui, suite à son insurrection contre l'injustice sociale, est brûlée dans une incendie dont personne ne sait la source. Ce mythe est doté de critère capable de créer autour de la femme une atmosphère de terreur et soumission.



5. 2. 0. Suggestions/recommandations

Dans un entretien qu'elle avait eu avec Michael Man, Ken Bugul déclare le suivant:

Je vous ai parlé tout à l'heure de la part du dominateur dans la destruction psychologique de l'Africain. Je dois aussi dire que notre responsabilité dans le retard que nous sommes entrain d'accuser est indéniable. [...]. Il y a ce que l'Occident a fait ou fait pour nous empêcher d'avancer. Mais il y a ce qui est de notre responsabilité. Les divisions factices par exemple entre nos pays entre les régions d'un même pays, entre les familles font partie de ces éléments qui retardent le développement de nos états [...]. J'ai voulu mettre l'accent dans *La folie et la Mort* sur la mascarade des pouvoirs africains que la foule Africaine anonyme doit subir parfois en silence. Chaque personnage

anonyme peut être vous et moi, tous ceux qui subissent les injustices des responsables politiques corrompus. (Man, 2007, p. 195)

Dans sa remarque, Ken Bugul souligne particulièrement le fait que l'africain est responsable du retard du continent. La romancière dénonce amèrement l'injustice et l'abus du pouvoir aussi bien que les divisions factices et la notion de classes solidement ancrés dans les pratiques quotidiennes de l'Afrique et la subséquente oppression faite au peuple africain. Pour Ken Bugul, toutes ces pratiques abusent l'Africain et constituent une entrave à l'évolution du continent. Cependant, l'artiste n'est pas pessimiste en ce qui concerne l'avenir de l'Afrique. Elle ajoute : « Pour moi, malgré tous ces problèmes, malgré la longue folie l'Afrique renaîtra. L'Afrique qui a été à l'origine du monde renaîtra. [...] cette renaissance [...] est inévitable (ibid. p. 198). Nous pensons que la renaissance de l'Afrique ne serait possible et réalisable que si l'on invite tout le monde aux processus, y inclus les femmes. Cette observation se confirme dans celle d'Ousmane Sembène.

Dans sa réaction à une interrogation au cours d'une interview avec Pfaff en 1978, Ousmane Sembène observe le suivant:

L'Afrique ne peut pas se développer sans la participation des femmes. Notre culture reléguait la femme à un rôle mineur. Maintenant, les femmes commencent à prendre part active dans la société. Aux moments décisifs de l'histoire africaine, les femmes ont protesté et fait la grève. Nous sommes toujours à la recherche de notre destin d'Africains. Cependant, dans la société que nous allons créer, la femme jouera un rôle important. (Diop-Hashim, 2011, p. 118)

Dans la citation, Ousmane souligne l'urgence de la participation active de la femme dans le développement de la nation. La réalité sociale de l'Afrique traditionnelle jusqu'aujourd'hui reste sans conteste le fait que notre culture assigne à la femme une

place mineur caractérisée d'un rôle inférieur. Cette pratique imprime des conséquences très désavantageuses dans l'histoire de l'Afrique. Les femmes sont dotées de compétences capables de changer le destin de l'Afrique si la société leur donne la chance.

Cette position sera réaffirmée dans une autre interview qu'Ousmane accorde à NY Times en 2004. L'écrivain sénégalais Ousmane Sembène souligne l'héroïsme de la femme africaine et renforce la nécessité d'intégrer la femme dans le processus de la renaissance de l'Afrique.

Nous avons de très, très fortes des femmes. Ce sont elles qui détiennent ensemble la force de la société. Je dis cela parce qu'il existe beaucoup d'héroïsme au quotidien en Afrique. Par exemple, nous avons à la télévision de nombreux récits des réfugiés. Si vous regardez ces réfugiés, il y a plus de femmes que d'hommes. Dans les villes, c'est aussi les femmes qui portent le poids. Elles s'occupent de l'éducation des enfants, et elles le font sur une base quotidienne. (Ibid. 119)

C'est une vérité incontestable que l'Afrique connaît des femmes héroïnes capables de faire avancer le continent. Un regard jeté sur la société montre que ce sont les femmes qui portent le fardeau quotidien du foyer comme le personnage de Marie dans *De l'autre côté du regard* qui, comme nous l'avons vue dans notre étude, s'occupe du bien-être de sa mère et de sa nièce Samanar. Nous retenons également la mère Aba Diop qui travaille éperdument pour faire survivre leurs nombreux enfants à Nguinguini alors que le père Abdou Laye est pratiquement absent ou inactif dans la gestion de la famille.

L'héroïsme de la femme ne se limite pas à ces deux personnages. Nous pouvons également le retracer dans l'extrait présenté ci-dessous:

Un matin, une femme se leva, elle serra fortement son pagne autour de sa taille et dit : Aujourd'hui, je vous apporterai à manger. Et les hommes comprirent que ces temps, s'ils enfantaient d'autres hommes, enfantaient aussi d'autres femmes. (Ousmane, 1960, p. 65)

Cette citation confirme le fait que l'Afrique connaît vraiment beaucoup d'héroïnes qui peuvent avancer le continent. Elles se chargent des besoins quotidiens des enfants : leurs éducations, leurs santés, leurs sécurités, et mêmes ceux des hommes. Il est alors évident que l'Afrique ne peut pas continuer à s'accrocher à la vieille tradition dans laquelle la femme est assigné un caractère d'incompétence et d'incapacité ou limitée à la cuisine si vraiment nous pensons à l'évolution. Le continent doit désormais donner à la femme, sa place et sa position dans la société et l'intégrer dans la gestion.

Cependant, Ken Bugul ajoute au cours de l'interview qu'elle ne croit pas que le désir de faire la femme monter les fameux échelons pour une société cohérente consiste à remplacer la dictature de l'homme dans la société par la dictature de la femme. On peut se battre pour le droit de la femme tout en sauvegardant le socle de la famille (Man, 2007, p. 197). Dans cette déclaration, l'artiste pense que l'on peut valoriser l'image de la femme tout en gardant les structures qui définissent les sociétés africaines. C'est cette structure sociale qui constitue la base du développement fiable du continent. Nous nous inscrivons à cette observation parce que l'homme se sert de ce dont il dispose pour enfin arriver à ce qu'il anticipe.

Penser d'une société sans différences et sans classes serait une conception chimérique et idéaliste, car la différence est naturelle. Tout phénomène se regroupe naturellement dans une catégorie propre à lui selon sa nature et sa fonction. Ainsi, l'homme et la femme appartiennent à la même classe des humains, mais avec des natures, des responsabilités et des fonctions différentes. Ces différences entre l'homme et la

femme, « qu'elles soient biologiques ou historiques, [...] elles entraînent une inégalité de fait. Elles ne justifient aucunement une inégalité de droits en faveur des peuples dits supérieurs [...]. Elles leur confèrent plutôt des charges supplémentaires et une responsabilité accrue » (Césaire, 1955, pp. 67-68). Il incombe à la société de mettre les apparentes différences en œuvre pour transformer et construire la nation au lieu de s'en servir pour exécuter des oppressions les uns sur les autres. Cet abus des apparentes inégalités entre l'homme et la femme freine l'évolution et retarde le progrès.

Enfin nous avons établi dans le deuxième chapitre de notre étude que le mot « aliénation » est un terme polysémique dont il existe une acception positive. L'une des définitions données au terme, et que nous n'avons pas eu la chance d'exploiter dans la présente étude, est celle dans laquelle l'aliénation serait comprise comme une extériorisation ou une affirmation. En effet, le terme « aliénation », malgré ses multiples sens négatifs, signifie également l'état d'enrichissement ou l'état d'affirmation de l'être ; un moment du devenir total, de « l'en-soi-pour-soi », ou le processus par lequel « le moi sujet » projette « le moi substance ». Bref, le terme désigne l'état d'une personne ou d'un groupe de personnes qui s'affirme.

À notre connaissance, ce type d'aliénation n'a pas été suffisamment étudié dans les recherches qui précèdent la nôtre bien qu'il existe dans la littérature africaine. Nous proposons que d'autres chercheurs enquêtent sur ce type d'aliénation dans la littérature négro-africaine francophone ou anglophone.

RÉFÉRENCES

- Abban, E. K., Adanu, K. G., Akuamoah, R. K., Boateng, T. A., Kakane, V. C. K., Nyavor, C. B., Saka, E. C. (1991) : *Science for Senior High Schools*, New York: Oxford University Press.
- Agaman, N. M. (2008) : *L'aliénation dans la philosophie de Karl Marx et ses formes contemporaines*, Abidjan : Université Félix Houphouët Boigny (Mémoire).
- Anakpor, J. K. (2010) : *Biology for West African Schools and Colleges*, Obuasi: Mopac Publication.
- Beaumarchais, J-P., Guty, D. Rey, A. (1984) : *Dictionnaire des littératures de la langue française*, Paris : Bordas.
- Césaire, A. (1955) : *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*, Paris : Présence Africaine.
- Codjo, K. J. R. (2004) : *Le malaise dans l'œuvre de Ken Bugul : Cas de " La folie et la mort" et "De l'autre côté du regard"*, Benin : Université d'Abomey Calavi (Mémoire)
- Daphne, S. (1992) : *Gendered space*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Degbe M. M. (2002) : *La femme africaine et la rencontre des cultures dans la triologie romanesque de Ken Bugul : Le baobab fou, Cendres et braises, Riwan ou le chemin de sable*, Benin: Université d'Abomey-Calavi (Mémoire).
- Diop, B. (1977) : *Les genres littéraires par les textes*, Dakar-Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Diop-Hashim, A. (2011) : « Sanni kaddu » : *A la redécouverte du discours féministe au Sénégal*, Maryland: University of Maryland, College Park (Mémoire).
- Duncan, N. (1996). Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Space. dans *Nancy Duncan (dir.) Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. New York: Routledge 127-145.
- Eliot, G. (1980) : *Silas Marner*, Lagos : Longman.
- Fanon, F. (2002) : *Les damnés de la terre*, Paris : La découverte & Syros.
- Gillan, R. (1993) : *Feminism and Geography. The Limits of Geographical Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Hooks, B. (1984) : *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston : South End Press.
- Huanou, A. (1999) : *Le roman féminin en Afrique de l'Ouest*, Cotonou: Les Editions du Flamboyant.

- Irigary, L. (1974) : *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit.
- Joppa, A. F. (n.d.). Sembène Ousmane: Conflict, Violence and Social Change. Winneba : UEW. (Article inédit) pp. 1-20.
- Ken Bugul (1999) : *Riwan ou Le chemin de sable*, Paris : Présence Africaine.
- Ken Bugul. (2008) : *De l'autre côté du regard*, Benin : Ruisseau d'Afrique.
- La Sainte Bible (2011) : Nouvelle Édition Segond Révisée.
- L'interprétation du sens des versets du dernier dixième du noble Coran (Safar 1431 H- June 2010).
- Man, M. (2007) : *La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans le baobab fou et La folie et la mort de Ken Bugul*, Columbia : University of Missouri (Mémoire).
- Maran, R. (2002) : *Batouala*, Paris : Magnard.
- Mawugbe, E. K. (2008) : *In the chest of a woman*, Kumasi: IBSS.
- Midiohouan, G. O. (1986) : *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris : L'harmattan.
- Mongo, B. (1986) : *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris : Présence Africaine.
- Ousmane, S. (1973) : *Xala*, Paris : Présence Africaine.
- Ousmane, S. (1966) : *Vehi Ciosane ou blanche genèse suivi du mandat*, Paris : Présence Africaine.
- Ousmane, S. (1960) : *Les bouts de bois de Dieu*, Paris : Presses Pocket.
- Ousmane, S. (1957) : *Ô pays, mon beau peuple !*, Paris : Presses Pocket.
- Poupard, P. (1984) : *Dictionnaire de religions*, Paris : PUF.
- Rey-Debove, J. et Rey, A. (2010) : *Le nouveau petit Robert de la langue française*, Paris : Le robert.
- Rey-Debove, J. et Rey, A. (1989) : *Le grand Robert de la langue française*, Paris: le Robert.
- Tang, E. C. (2013) : *Le malaise identitaire dans les romans de Ken Bugul, Léonora Miano et Abba Farhoud*, Quebec Canada: Université de Laval (Mémoire).

Tanko, L. (2009) : *Education pour tous et qualité : Accès des femmes nigériennes à l'éducation en matière de sante et de lutte contre le sida*, Dakar : Université Cheikh Anta Diop (Mémoire).

Thiam, A. (1978) : *La parole aux négresses*, Paris: Éditions Denoël.

Ziethen, A. (2010) : *Géo/Graphies : La poétique de l'espace (post) colonial dans le roman sénégalais et mauricien au féminin*, University of Toronto (Mémoire).



SITOGRAPHIE

- Arcan, N. (2001) : *L'aliénation de la femme*, Paris : Seuil. www.nellyarcan.com
- Balzac, H. (1842) : *Avant propos de la comédie humaine*, La Pléiade : Gallimard
<http://becebooksgratuits.com/.../balzac>. 09/07/2015, 23h. 18mins.
- Bensussa, G. et Labica, G. (1985) : *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF.
<https://kmarx.files.wordpress.com/...dictionnaire-critique-du-marxisme>
27/01/2016, 04h. 15mins.
- Boualit, F. (2012). L'écriture fantastique africaine francophone : Imitation ou création à travers *De l'autre coté du regard* de Ken Bugul. *Interfrancophonies*-n° 5. Site : <http://www.interfrancophonies.org> 04/ 03/ 2014. 21h 43mins.
- Daouda, C. B. (2002). *La position de l'islam face au mariage précoce et à l'excision*.
www.actualité-islamique.com. 02/ 07/ 2014, 09h 32 mins.
- Jankélévitch, S. (1968) : *Sigmund Freud (1923) "Le moi et le ça"*, Paris: Payot
www.classiques.uqac.ca 08/11/ 2015, 10 46mins.
- Le Coran (2003) : Edition du Groupe Ebooks Libres et Gratuits : <http://islamfrance.fr/>
02/ 02/ 2016, 11h. 17mins.
- Marx, K. (1920) : *Le manifeste du parti communiste*, Inlibroveritas.
<http://www.inlibroveritas.net>. 24/ 04/ 2012, 22h. 18mins..
- Massey, D. (1994): *Space, place, and Gender*, Minneapolis: University of Minnesota Press
(<https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/.../massey-space-place-...>) 29/01/ 2016, 23h. 47mins.
- Musto, M. (n.d) : *Revisiter le concept d'aliénation chez Marx*.
www.marcelliomusto.com. 30/ 01/16, 13h. 42mins.
- Stuart Mill, J. (1893) : *Auguste Comte et le positivisme*, Paris : Félix Alcan.
www.Philosophie-ac-creteil.fr 12/ 10/ 2015, 16h. 13mins.