



La représentation de l'hégémonie, le pouvoir et la migration dans les romans sélectionnés d'Abdourahman A. Waberi, Nadifa Mohamed et Ken Bugul.

Submitted in fulfilment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy in French

Maxwell Kelvin Dziko Chilembwe

School of Arts, Faculty of Humanities

University of Kwazulu-Natal, Pietermaritzburg, South Africa

November 2017

DECLARATION

I, Maxwell Kelvin Dziko Chilembwe, declare that

1. The research reported in this thesis, except where otherwise indicated, is my original research.
2. This thesis has not been submitted for any degree or examination at any other university.
3. This thesis does not contain other persons' data, pictures, graphs or other information, unless specifically acknowledged as being sourced from other persons.
4. This thesis does not contain other persons' writing, unless specifically acknowledged as being sourced from other researchers. Where other written sources have been quoted, then:
 - a. Their words have been re-written but the general information attributed to them has been referenced
 - b. Where their exact words have been used, then their writing has been placed inside quotation marks, and referenced.
5. This thesis does not contain text, graphics or tables copied and pasted from the Internet, unless specifically acknowledged, and the source being detailed in the thesis and in the References sections.

Student Name

Signature

Date

Name of Supervisor

Signature

Date

DÉDICACES

À Christina, ma femme bien aimée. Merci beaucoup pour ton soutien au cours de ces années. Tu t'es dévouée à t'assurer que tout allait bien dans la famille pendant des longues heures où je n'étais pas là, alors que tu étais toi-même occupée par tes études. À ma fille Watipatsa, tu as subi beaucoup de choses pendant le temps où je faisais cette étude. Je n'oublierai jamais le jour où ta mère et moi t'avons amenée à la crèche, au petit âge de quatre mois, parce que nous devions nous consacrer à nos études. Tu as persévéré malgré tout. Je t'aime. À ma mère, Mercy, qui m'a encouragé à persister tout au long de ma vie. À mon père décédé Lackson, merci pour tous tes mots d'encouragement. Tu as cru en moi et tu m'as dit de ne pas arrêter. Finalement, à mes frères et sœurs, merci pour toutes vos prières.

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de recherche, Prof. Bernard De Meyer, sans lequel cette étude n'aurait pas pu être réalisée. Merci pour sa disponibilité à tout moment où j'avais besoin de conseils. Les conseils qu'il m'a fournis au cours de cette étude ont été inestimables. Merci à Dieu pour la vie et la chance de réaliser mes rêves. Je dois remercier aussi Prof. Jaco Alant, de ses conseils et de ses mots d'encouragement. À Madame Ninon Larché, je dis un grand merci pour le travail qu'elle a fait et les conseils qu'elle m'a donnés dans la rédaction de cette thèse. Merci encore à tous ceux qui ont fait que cette étude soit une réalité.

ABRÉVIATIONS

AEUA : Aux Etats-Unis d'Afrique

BMB : Black Mamba Boy

MHM : Mes hommes à moi

NFM : National Freedom Movement

OLS : The Orchard of Lost Souls

PL : Passage des larmes

RCS : Riwan ou le chemin de sable

TABLE DES MATIÈRES

DECLARATION	i
DÉDICACES	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
ABRÉVIATIONS	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
RÉSUMÉ.....	vii
Chapitre 1	1
Introduction	1
1.0. La représentation de l'hégémonie, le pouvoir, la migration et l'identité dans les romans sélectionnés	1
1.1. Autour des auteurs et des thèmes de l'étude	2
1.2. Revue de la littérature.....	3
1.3. Cadre théorique et focalisation des chapitres.....	12
1.4. Méthodologie	27
1.5. Description des romans	27
Chapitre 2	32
2.0 La migration et ses effets sur le concept du foyer, de l'hégémonie et des relations de pouvoir.....	32
2.1. L'altérité et la condition subalterne	34
2.1.1. Le cas d' <i>Aux Etats-Unis d'Afrique</i>	34
2.1.2. Le cas de <i>Black Mamba Boy</i>	39
2.2. Le problème de l'hybridité chez Maya	48
2.3. Le concept du foyer	52
2.3.1. Yacouba, Maya et autres immigrés euraméricains.....	53
2.3.2. Jama et les immigrés africains	57
2.4. Les enjeux de l'hégémonie et les relations de pouvoir	61
2.4.1. Le cas d' <i>Aux Etats-Unis d'Afrique</i>	61
2.4.2. Le cas de <i>Black Mamba Boy</i>	72
Conclusion	79
Chapitre 3	81
3.0. L'impact de la globalisation sur la migration, le genre, l'hégémonie et la contre-hégémonie	81
3.1. La globalisation et la migration dans <i>Passage des larmes</i>	82

3.2. La globalisation, le genre et le féminisme dans <i>Mes hommes à moi</i>	93
3.3. L'hégémonie et la contre-hégémonie.....	106
3.3.1. L'hégémonie.....	106
3.3.2. La contre-hégémonie islamiste.....	112
3.4. La contre-hégémonie féminine	122
3.5. La politique dans <i>Mes hommes à moi</i>	134
Conclusion	140
Chapitre 4	142
4.0. La femme et le pouvoir, l'hégémonie, le déplacement et le retour aux racines.....	142
4.1. Les femmes face au pouvoir et à la violence.....	144
4.2. Le pouvoir et la domination de l'homme au bénéfice de la femme et de la société.....	156
4.3. La résistance à la dictature.....	170
4.4. Les femmes africaines peuvent-elles parler?	175
4.5. La femme somalie face aux défis quotidiens pendant la guerre civile	186
4.6. Questions de polygamie, monogamie et pouvoir.....	201
4.7. Le portrait de la dictature	210
4.8. La migration et l'identité.....	214
Conclusion	219
Chapter 5	221
5.0. Conclusion	221
5.1. Limitations.....	229
5.2. Recommandations.....	229

RÉSUMÉ

Le titre de cette étude est *La représentation de l'hégémonie, le pouvoir et la migration dans les romans sélectionnés d'Abdourahman A. Waberi, Nadifa Mohamed et Ken Bugul*. L'étude soutient que malgré les attitudes longtemps détenues, le pouvoir n'est pas un privilège d'un groupe de personnes prédestinées. Elle démontre que la migration complique les notions d'hégémonie et de pouvoir de façon que le pouvoir peut changer en fonction du lieu où une personne se trouve à un moment donné. Ainsi, la migration entraîne soit la perte ou le gain de pouvoir par le migrant en fonction des circonstances dans lesquelles il se retrouve. De plus, la migration offre de nouveaux espaces pour les discours contre-hégémoniques.

Le chapitre 1 sert de l'introduction à cette étude et donne un survol sur les thèmes de l'étude et des trois auteurs, le cadre théorique, la revue de littérature, ainsi qu'une description des romans. Le chapitre 2 analyse les questions de la migration, l'hégémonie transnationale et le foyer dans *Black Mamba Boy* (2010) de Nadifa Mohamed et *Aux États Unis d'Afrique* (2006) d'Abdourahman A. Waberi. Dans le chapitre 3, l'étude examine des thèmes de l'hégémonie, la contre-hégémonie et le pouvoir, à différents niveaux, mais aussi le thème de la globalisation, dans *Passage des larmes* (2009) de Waberi et *Mes hommes à moi* (2008) de Ken Bugul. Le thème de relations entre genre est également abordé. Tous ces thèmes sont analysés en considérant leurs relations avec le thème de la migration qui prévalent dans les deux romans. Le chapitre 4 aborde les questions concernant la migration, l'hégémonie et le pouvoir, liés au féminisme. Dans ce chapitre, l'étude s'est aussi préoccupée des questions du rôle de la femme face au pouvoir et à l'hégémonie, la dictature et la résistance à la dictature, ainsi que les notions de la polygamie et la monogamie. Les deux romans analysés sont *Riwan ou le chemin de sable* (1999) de Ken Bugul et *The Orchard of Lost Souls* (2013) de Mohamed. Finalement, le chapitre 5 sert de conclusion à cette étude.

Chapitre 1

Introduction

1.0. La représentation de l'hégémonie, le pouvoir, la migration et l'identité dans les romans sélectionnés

Les questions de l'hégémonie, le pouvoir, le genre, l'identité, la migration et le foyer sont des questions importantes et émergentes dans la littérature africaine contemporaine d'expression française et anglaise. De prime abord, il s'agit de thèmes qui ont des effets mutuels les uns et les autres, mais sont traités isolément dans les différentes recherches. La question principale qui sert de point de départ pour cette étude est comment la migration a-t-elle un impact sur les notions d'hégémonie et de pouvoir ? L'objectif principal de cette étude est de montrer l'impact de la migration sur les questions d'hégémonie et de pouvoir et à trouver des liens entre ces thèmes. Ce faisant, les thèmes de l'identité et de la globalisation et du foyer et la façon dont ils sont affectés par la migration sont également analysés. Les objectifs spécifiques sont de démontrer à travers l'analyse des romans, que les différents personnages atteignent ou perdent le pouvoir et les positions d'hégémonie à travers la migration ; que rester dans son lieu d'origine ne signifie pas nécessairement que l'on gagne le pouvoir et l'hégémonie ; que la migration impacte les concepts du foyer et de l'identité ; et finalement que la globalisation impacte le concept du foyer et les notions de pouvoir et d'hégémonie.

Prenant cela en considération, cette étude montre comment la migration affecte les questions de l'hégémonie, du pouvoir et de l'identité dans des romans africains sélectionnés. L'étude argumente que malgré des attitudes longtemps détenues, le pouvoir n'est pas un privilège d'un groupe de gens qui y sont prédestinés grâce à leur race, genre ou lieu géographique. L'étude atteste que la migration complique les notions de l'hégémonie et du pouvoir dans le sens où le pouvoir peut changer de main selon le lieu où se trouve une personne à un moment donné.

En se référant aux romans sélectionnés, l'étude montre que la migration apporte des gains ou des pertes de pouvoir chez l'immigré selon les circonstances dans lesquelles il se trouve. L'étude illustre également le fait que la migration offre de nouveaux espaces et des nouvelles opportunités dans les discours contre-hégémoniques qui découlent de changements des dynamiques de force. Ainsi, les discours contre-hégémoniques qui émergent grâce à la migration et la globalisation sont également analysés.

1.1. Autour des auteurs et des thèmes de l'étude

L'étude analyse six romans, à savoir, *Mes hommes à moi* (2008) et *Riwan ou le chemin de sable* (1999) de l'écrivain sénégalais Ken Bugul ; *Black Mamba Boy* (2010) et *The Orchard of Lost Souls* (2013) de l'auteur somali-britannique Nadifa Mohamed, ainsi qu'*Aux Etats-Unis d'Afrique*¹ (2006) et *Passage des larmes* (2009) du Djiboutien Abdourahman A. Waberi. Ces romans ont été choisis pour cette étude parce qu'ils offrent une large gamme de perspectives ainsi que plusieurs situations concernant des questions de l'hégémonie, du pouvoir et de l'identité, et leur relation au paradigme de la migration.

Les auteurs des romans analysés viennent de différents pays de l'Afrique de l'Est et de l'Afrique de l'Ouest, avec des histoires coloniales différentes. Par conséquent, leurs romans manifestent des expériences variées, dans des lieux aussi divers, sur et hors du continent africain. Tous les trois auteurs s'intéressent aux notions de l'hégémonie, du pouvoir, de la migration et de l'identité. Il y a dans les différents romans des différents types de migrations : certaines se passent au sein du continent africain, d'autres de l'Afrique vers l'Europe, d'autres encore de l'Europe et des Amériques vers le continent africain. Ces migrations touchent les hommes comme les femmes des trois continents mentionnés. Ainsi, cette étude montre-t-elle les retombées complexes et dynamiques de la migration sur les deux genres. Comme nous pouvons nous y attendre, nous montrerons que les hommes et les femmes sont touchés de façons différentes mais nous pouvons déjà affirmer que les deux genres peuvent bénéficier ou souffrir des conséquences de la migration.

L'analyse intègre également le fait que la migration peut être volontaire, dans le cas où c'est un choix personnel, ou elle peut être involontaire dans le cas où les circonstances forcent des déplacements comme en temps de guerre ou de famine, ou pour des raisons économiques. Il est important de noter que les trois auteurs de l'étude ont entrepris une migration de l'Afrique vers l'Europe, à des moments et pour des raisons différentes : Waberi et Mohamed se trouvent toujours en Europe (en France et en Angleterre respectivement), tandis que Ken Bugul est retournée s'installer en Afrique. Moudileno (2003, 20) appelle des auteurs « qui ont en commun d'être d'origine africaine et de résider en France » (ou en Angleterre dans le cas de Mohamed), les « auteurs issus de l'immigration ». Leurs migrations et leurs expériences gagnées dès lors, ont évidemment eu des effets sur leurs écrits et les thèmes qu'ils abordent. Comme la littérature n'est pas une science empirique ni exacte, cette étude s'est consacrée à l'analyse des romans de ces trois auteurs malgré le fait qu'ils viennent de différentes parties du continent africain et qu'ils écrivent dans des langues

¹ À noter que l'auteur n'utilise pas l'accent sur le E dans le titre du roman *Aux Etats-Unis d'Afrique*. Nous avons respecté le style, mais là où nous parlons des États-Unis d'Amérique en tant que pays, nous avons choisi d'utiliser l'accent.

différentes (Waberi et Ken Bugul en français et Mohammed en anglais) selon le passé colonial de leur pays. D'ailleurs, les trois auteurs dont les œuvres sont sous étude sont des auteurs contemporains qui adressent des thèmes contemporains dans leurs œuvres. Ils se distinguent des auteurs africains de la période de la colonisation ou ceux de la période juste après les indépendances des pays africains tels que Sembène Ousmane, Ahmadou Kourouma, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Ngugi wa Thiong'o ou Ferdinand Oyono. Ces derniers abordaient dans leurs écrits des thèmes relatifs à la colonisation ou aux indépendances nouvellement gagnées, et la déception qui accompagnaient ces indépendances².

La présente étude est une étude comparative qui explore les différentes migrations dévoilées par les trois auteurs dans leurs romans. Il s'agit de la fiction pour les deux romans de Waberi. Pour Mohamed, *Black Mamba Boy* est une semi-biographie de son père alors que *The Orchard of Lost Souls* est basé sur la guerre civile en Somalie, tandis que les deux romans de Ken Bugul appartiennent à l'autobiographie. Les expériences des auteurs et leurs perspectives postcoloniales, ainsi que les expériences de la femme postcoloniale sont examinées dans cette étude. La migration est également liée au concept de la globalisation, et de ce fait, cette notion est pareillement prise en considération dans cette étude. Les six romans sont analysés dans trois chapitres, chacun dédié à l'analyse des deux romans des trois auteurs, et des thèmes qui y prévalent.

1.2. Revue de la littérature

Cette section vise à critiquer les opinions de divers chercheurs sur les thèmes de l'hégémonie, du pouvoir et de la migration en général, mais aussi les rapports de ces thèmes aux romans sélectionnés pour cette étude en particulier. Elle analyse aussi ce que ces chercheurs n'ont pas dit en ce qui concerne les thèmes de cette étude, en rapport avec les six romans analysés. Les points de vue divergents et convergents entre la présente étude et d'autres études antérieures sont signalés là où il était nécessaire. L'étude a combiné six romans différents, avec des historiques différents afin de souligner l'opérationnalisation et les nouvelles perspectives sur l'hégémonie et le pouvoir et leur relation à la migration dans la littérature africaine

² Ces auteurs de la colonisation et de la période juste après des indépendances, écrivaient leurs œuvres autour des histoires liées à l'expérience coloniale ou aux méfaits de la nouvelle élite africaine venue au pouvoir après les indépendances. Les exemples de ces œuvres sont *Xala* (1973) de Sembène Ousmane; *Les soleils des indépendances* (1968) d'Ahmadou Kourouma; *Arrow of God* (1964) de Chinua Achebe; *Death and the King's Horseman* (1975) de Wole Soyinka; *A Grain of Wheat* (1967) de Ngugi wa Thiong'o et *Une vie de boy* (1956) de Ferdinand Oyono. Ces auteurs font le canon de la littérature africaine d'expression française et anglaise.

contemporaine. Les concepts du foyer, de la diaspora et de l'identité ont été aussi explorés. Bhabha (2007, 34) souligne le fait que :

La signification la plus large de la condition postmoderne tient dans la conscience que les « limites » épistémologiques de ces idées ethnocentriques sont aussi les frontières énonciatives de toute une gamme d'autres histoires et d'autres voix dissonantes, voire dissidentes – les femmes, les colonisés, les groupes minoritaires, les porteurs de sexualités sous surveillance. Car la démographie du nouvel internationalisme est l'histoire de la migration postcoloniale, les récits de la diaspora culturelle et politique, des vastes déplacements sociaux de communautés paysannes et aborigènes, la poésie de l'exil, la sombre prose des réfugiés politiques et économiques.

Celles-ci sont parmi les questions abordées dans cette étude. Des analystes tels que King (1996) et Dehon (2005) sont parmi ceux qui ont discuté et analysé dans leurs écrits, les romans de Waberi tels que *Moisson de crânes* (2000) qui est un récit du génocide de 1994 au Rwanda et *Le pays sans ombres* (1995), qui traite des thèmes concernant l'ancienne et la jeune génération à Djibouti. Ces chercheurs se sont intéressés aux motifs et aux problèmes courants à l'époque tels que les effets du génocide rwandais, dans *Moissons de crânes* et les problèmes entre les générations à Djibouti dans *Le pays sans ombres*, mais aussi dans *Cahier Nomade* (1996) et *Balbala* (1997). Il n'existe que peu ou même pas de recherche relative à la question de la migration et ses liens avec les notions de l'hégémonie et le pouvoir et l'identité dans *Passage des larmes* et *Aux Etats-Unis d'Afrique*. Dehon (2005, 346) décrit Waberi comme « auteur original, mais relativement difficile à lire. En effet, bien qu'évocateurs, ses récits mêlent différentes séquences temporelles et les scènes se suivent parfois sans liens apparents entre elles ». Cette complexité dans la lecture des romans de Waberi est apparemment une des raisons du manque de recherche sur ses romans.

Il est sans aucun doute que les deux romans de Waberi traitent des thèmes contemporains liés à ses expériences personnelles et ses perceptions sur les différentes façons dont l'immigration ou la dislocation, impacte les relations de pouvoir et d'hégémonie, étant lui-même un immigré. Hirchi, (2006, 601) observe que « En lisant [Waberi], le lecteur se trouve en face d'une œuvre au pluriel où on n'a pas seulement affaire à un travail de fiction, mais aussi à une référence perpétuelle au monde du réel ». Cette assertion est vraie pour *Passage des larmes* où Waberi évoque des événements fictifs et dessine des personnages fictifs comme Djib, le personnage principal du roman tout en créant des liens avec le monde réel et contemporain et avec des événements réels qui se passent dans la Corne de l'Afrique et à Djibouti.

King (2010) a dédié son attention aux écrits de Waberi et, à part ses toutes premières œuvres, elle a aussi fait des critiques de *Passage des larmes* et *Aux Etats-Unis d'Afrique*. King (2010, 70) souligne que les premiers volumes des nouvelles de Waberi des années 1990, par exemple, *Pays sans ombre* et *Cahier*

Nomade, ont amené le Djibouti, son petit pays presque inconnu de la Corne de l'Afrique, à l'attention des lecteurs occidentaux. Dans ces œuvres, Waberi a rappelé les légendes, il a décrit poétiquement le paysage et la société, avec son commerce de chameaux et la prévalence des toxicomanes de khat³. Dans *Passage des larmes*, son quatrième roman, la perspective a changé; Djibouti fait partie du monde moderne, il devient un centre d'attention internationale dans un monde globalisé. Dubaï y investit. En raison de la « guerre contre la terreur », depuis le bombardement du « destroyer USS Cole », les forces américaines surveillent les activités à Djibouti, d'où l'intérêt de cette étude à analyser les enjeux découlant de la globalisation et les activités américaines dans le golfe d'Aden et au Djibouti en particulier (PL 150).

Dans sa revue des romans *Pays sans ombre*, *Cahier Nomade* et *Balbala*, Dehon (2000, 599) tient le fait que « Abdourahman A. Waberi ne s'était pourtant pas donné la tâche de créer des textes dans le but d'apaiser la soif de curiosité des chercheurs ». Ceci est vrai pour beaucoup d'écrivains de la fiction à cause du fait que leur premier objectif n'est pas d'écrire des romans en visant des chercheurs et autres analystes, mais d'atteindre des lecteurs en général. Cela dépend de chaque chercheur de trouver des thèmes dans les œuvres, suscitant l'intérêt, afin d'y mener la recherche. Dehon (2000, 599) continue que « lointaines sont les années où l'on soulignait le tragique d'appartenir à une culture et de devoir vivre dans une autre. L'œuvre de Waberi prouve qu'il y a fort bien moyen de transcender de tels avatars culturels. Aussi le lecteur qui s'intéresse à la manière dont les cultures s'interpénètrent trouvera-t-il des sujets d'études dans ses livres ». L'actuelle étude témoigne que l'hégémonie, le pouvoir et l'identité sont des éléments importants qui évoluent chaque fois qu'il y a une question de migration, soit au sein des pays et des continents, soit en dehors de ces entités.

Waberi a préalablement abordé les thèmes du transnationalisme et de la migration dans son roman *Transit* de 2003 selon Treacy (2012, 63-76). Le titre lui-même révèle le fait. Il continue avec les mêmes thèmes dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, mais dans un style satirique. *Aux Etats-Unis d'Afrique* présente un scénario parfait en dévoilant la relation entre la migration et l'évolution dans l'hégémonie, les relations de pouvoir et l'identité. Par les personnages de Maya et Yacouba, tous deux des immigrés européens en Afrique, l'étude prouve que grâce à la migration, les personnages différents gagnent ou perdent des positions hégémoniques, mais aussi que par le même fait, les relations de force changent. De plus, lié à cette notion est le fait que le concept du foyer n'est pas seulement physique, mais qu'il y a diverses dimensions de ce concept, certaines étant abstraites et purement psychologiques.

³ Khat ou qat : une plante mâchée comme stimulant dans quelques régions de l'Afrique et du Moyen Orient.

Nonobstant le fait que cette étude est focalisée sur les thèmes de l'hégémonie, le pouvoir et la migration, King (2007, 67) observe que le thème de Waberi [dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*] est la nécessité pour tous les peuples de surmonter le « communalisme », la fierté d'appartenir à tout groupe (racial, religieux ou régional) qui mène à la haine des autres. Il est important de noter que les changements dans les dynamiques du pouvoir peuvent être positifs ou négatifs, selon les détenteurs de ce pouvoir et des positions hégémoniques. Waberi divulgue le côté négatif de ces changements dans les relations de pouvoir au moment où, dans le roman, les Africains sont sans pitié et ne considèrent pas le sort misérable des immigrés euraméricains. Le côté positif est néanmoins démontré dans les gains et la prospérité que réalisent le continent africain, ses institutions culturelles et intellectuelles. Ce qui est intéressant est que le roman *Aux Etats-Unis d'Afrique* présente le revers de l'application de la théorie postcoloniale, parce qu'ici c'est l'Afrique en tant qu'une fédération puissante qui détient le pouvoir et occupe la position hégémonique. L'Afrique s'impose à tous niveaux de la vie, face aux pays occidentaux qui sont pauvres et sans pouvoir.

Comme *Passage des larmes* et *Aux Etats-Unis d'Afrique*, *Black Mamba Boy* de Mohamed explore les thèmes de l'hégémonie, le pouvoir et la migration. De plus, le roman aborde aussi la question du foyer. Cette étude démontre, en analysant le personnage principal Jama, comment ses déplacements impactent la question du pouvoir pour lui et pour d'autres jeunes Somaliens qui entament des migrations transnationales dans la quête des opportunités, des différentes opportunités ainsi que des nouveaux lieux qu'ils peuvent appeler foyer. En même temps, l'étude a exploré l'hégémonie et le pouvoir que Jama rencontre dans les différents pays où il se déplace et où il expérimente la vie sous des différentes puissances coloniales, qu'il s'agit des Britanniques, des Français, ou même des Italiens fascistes qui cherchent à prendre contrôle du pouvoir dans la Corne de l'Afrique, lors de la Seconde Guerre Mondiale. Jama témoigne des émulations pour des positions hégémoniques et le pouvoir parmi ces éléments colonisateurs, tous voulant s'imposer comme première puissance mondiale. Les migrations de Jama lui permettent de constater que ses problèmes et ceux d'autres jeunes Somaliens ne sont pas uniques, mais qu'ils sont globaux. Jama apprend cela une fois, après la guerre, pendant qu'il travaille sur un navire du nom *The Exodus 1947* qui transporte les Juifs cherchant à se trouver un foyer. Il en témoigne la souffrance d'autres gens, d'une race différente de la sienne, qu'autrefois il avait considéré supérieure. Bref, sur le sort tout le temps changeant de Jama, Wheeler (2011, 167-168) conclut qu'au début de *Black Mamba Boy*, Jama et sa mère arrivent à Aden attendant un El Dorado où même les mendiants portaient de l'or. Au lieu de cela, ce qu'ils trouvent, c'est un endroit sale et dangereux, entraînant des étrangers et leurs vices. Chaque fois qu'il trouve une sorte d'appartenance, comme il le fait avec ses parents somaliens ou avec un enseignant à la retraite à Djibouti qui veut l'adopter, ou avec les soldats qui

connaissaient son père au Soudan, et enfin avec sa femme, Jama part à la prochaine aventure. Hannan (2011, 62) est en accord avec Wheeler en soulignant que maltraité par les Italiens en Érythrée, Jama connaît les dépravations du colonialisme. Fuyant les Italiens en Érythrée, Jama trouve l'amour, la consolation et deux acres de terre dans un village éloigné, mais son répit est court. Il part de nouveau à la recherche des nouvelles opportunités. Il est à noter dans l'analyse du roman qu'à travers ses migrations où il se déplace dans douze pays différents, Jama a de la peine à trouver un lieu ou un pays qu'il peut identifier comme foyer.

Nonobstant le fait que Wheeler et Hannan ont tous les deux, analysé le thème de la migration dans le roman, ils n'ont pas tous les deux établis des liens ou des relations entre cette migration et les thèmes de l'hégémonie et du pouvoir. Les deux analystes n'ont pas attiré l'attention sur l'évolution de l'hégémonie et du pouvoir pendant toutes les migrations de Jama, une évolution qui a des fortes implications sur le personnage de Jama, mais aussi une évolution qui se réalise dans les différents pays où il se déplace. Néanmoins, Matzke (2011, 74) établit un lien entre la migration et les thèmes de l'hégémonie et du pouvoir. Elle montre que, d'une façon ou d'une autre, *Black Mamba Boy* est un roman concernant les fils et les pères absents, grandissant et à la recherche d'un foyer. Il soulève des questions sur la subjectivité dans les contextes de la migration, de la diaspora et du changement historique, la recherche de sa famille « réelle » ou imaginaire, et finalement une notion de domicile. Les questions concernant les sujets et la subjectivité se lient toujours à l'hégémonie et au pouvoir et Matzke souligne ces relations dans son analyse du roman. Et comme cette étude le démontre, le concept du foyer est surtout beaucoup plus psychologique que physique. Matzke (2011, 78) conclut que « while still on the quest for his father, Jama learns that 'the place where you are born is not always the best place for you ». Tout cela est en accord avec les affirmations de Rosemary Marangoly George (1996, 1) qui dit que « over the course of the last hundred or so years, the concept of home (and of home country) has been re-rooted in fiction [and also in non-fiction] by colonizers, the colonized, newly independent peoples and immigrants ». Jama et d'autres migrant⁴s expérimentent l'importance du foyer.

The Orchard of Lost Souls (2013) est le second roman de Mohamed. Ayant apparu assez récemment, il n'y a pas assez de revues sur ce roman, et il n'y a pas actuellement assez de recherche qui a été menée à ce propos. L'étude actuelle sert donc de contribution à la recherche sur le roman et à combler des lacunes existantes dans son analyse. Toutefois, il y a quelques critiques qui ont fait des recherches et quelques analyses du roman. Malgré que le récit décrit un autre moment dans l'histoire de la Somalie, *The Orchard of*

⁴ Cette étude comprend le terme migrant pour inclure chaque personne qui quitte son pays d'origine ou de domicile pour un autre pays qui n'est pas le sien, de manière volontaire ou involontaire. Cela inclus le déplacement pour des raisons économiques, politiques et scolaires, ainsi qu'à cause de la guerre, la famine ou les maladies.

Lost Souls, comme le premier roman du même auteur, aborde également des thèmes de l'hégémonie, du pouvoir et le déplacement au moment de la guerre. Akbar, dans un article du journal *The Independent* du 16 août 2013, observe que « *The Orchard of Lost Souls*, [...] deals in some of the same themes as her debut [*Black Mamba Boy*]. First the likeness between the two: this novel is again set in Africa, though this time in Hargeisa, Somaliland. It is 1987, a time of civil war when the sheen of the unified Somali nation's independence has worn off and military rule along with violent clashes with rebel forces – has left society ravaged ». Tandis que le premier roman de Mohamed est situé pendant la période coloniale, l'histoire de ce deuxième roman est basée sur les événements se déroulant dans la Somalie pendant la période postcoloniale. Akbar ajoute que si le premier roman de Mohamed était à propos des pères et les fils, celui-ci concerne essentiellement les mères et les filles. Kawsar pleure non seulement la mort de son mari par des causes naturelles, mais aussi la fin violente de sa fille. Deqo est soignée par des prostituées, vu que sa propre mère l'avait abandonnée dans un camp de réfugiés peu de temps après son accouchement. Filsan est également tourmentée par l'abandon de sa mère.

L'intégralité du roman comprend des récits des migrations internes, car les trois personnages essaient d'éviter les effets de la guerre en se déplaçant du pays afin d'échapper à la mort. D'ailleurs, il y a des changements de pouvoir et dans la structure du pouvoir dû à la guerre avec les rebelles du National Freedom Movement. Otas écrivant sur son blog Belletrista déclare que la famille, les relations entre amis, les relations entre les impuissants et les puissants de la société, la pauvreté, la violence, la classe, les divisions politiques et sociales, la guerre, la migration, la dislocation et la dépossession, la survie et l'exil sont quelques-uns des nombreux thèmes explorés par Mohamed.

Ken Bugul est un autre auteur contemporain dont ses œuvres font partie de cette étude. Ken Bugul est l'auteur d'un nombre de romans tels que *Le baobab fou* (1982), *Cendres et braises* (1994), *La folie ou la mort* (2000) et *Rue Félix-Faure* (2005) pour ne citer que ceux-ci. Cette étude du moins, se concentre sur l'analyse des thèmes de l'hégémonie, du pouvoir et de la migration dans deux de ses romans, *Riwan ou le chemin de sable* (1999) et *Mes hommes à moi* (2008). Ces deux sont parmi les romans de Ken Bugul qu'elle désigne d'autobiographiques. Il est nécessaire de signaler ce fait car il y a des analystes qui disputent la nature autobiographique de ces romans de Ken Bugul, à cause de leur contenu, jugé par d'autres critiques comme étant très controversés et irréalistes. Au centre de tous ces doutes sur la nature autobiographique de ces œuvres de Ken Bugul est la trilogie comprenant *Le baobab fou*, *Cendres et braises* et *Riwan ou le chemin de sable*. *Mes hommes à moi* est un autre roman dont l'auteur réclame qu'il est autobiographique

car elle rapporte la vie de l'auteur dès son jeune âge au Sénégal, mais aussi ses expériences en Europe. Sagarra (2006, 215) est parmi les critiques doutant la véracité de cette trilogie de romans. Elle conteste que ces trois romans fassent partie d'une trilogie, qu'il s'agit de l'autofiction et non de l'autobiographie. Ses assertions confirment son désaveu que lesdits romans, *Riwan ou le chemin de sable* inclus, sont de nature autobiographique. Sa description de la trilogie de ces romans comme autofiction est une déclaration qui impute la véracité des réclamations de Ken Bugul sur la vraie nature de ses œuvres. Un autre critique qui a des doutes sur la nature autobiographique des romans de Ken Bugul est McNee. Elle cite *Pacte autobiographique* de Philippe Lejeune (1975) et nie la véracité et l'authenticité des écrits de Ken Bugul ; elle dit qu'il est difficile de croire des histoires écrites par Ken Bugul parce que ses écrits sont surréels et parfois même cauchemardesques. McNee (2005, 129) écrit :

Commençons par des textes affichés comme des autobiographies. Tout de suite on confronte le problème de la plausibilité de l'histoire racontée. Si nous prenons le cas de Ken Bugul et des trois volets de sa trilogie autobiographique, *Le baobab fou* (1984), *Cendres et braises* (1994) et *Riwan, ou le chemin de sable* (1999), nous avons parfois de la peine à croire ce qu'elle raconte, tant son histoire est rocambolesque, voire cauchemardesque. D'ailleurs, l'écrivaine joue avec nous, ses lecteurs, en appelant cette trilogie tantôt une « trilogie autobiographique » tantôt une autobiographie suivie par deux romans dans le paratexte. De plus, l'écrivaine a choisi le pseudonyme Mariétou Mbaye, au lieu d'écrire sous son vrai nom.

À signaler quand même que Mariétou Mbaye est le vrai nom de l'auteur et Ken Bugul, le pseudonyme sous lequel elle écrit, veut dire « personne n'en veut », en wolof (Ken Bugul, Bourget et d'Almeida 2003, 352)⁵.

Ormerod et Volet (1996, 426) comprennent que pour qu'un livre soit considéré comme autobiographique, il faut qu'il respecte le pacte autobiographique. C'est-à-dire qu'il y a quelques règles à respecter qui font qu'une œuvre soit autobiographique ou pas. Les deux critiques observent que, dans une œuvre autobiographique, à l'opposé de l'œuvre de fiction par exemple, le personnage autobiographique doit être authentique et réel. Ils notent que :

Le pacte autobiographique, en contraste avec le pacte romanesque, exige de l'auteur qu'il cherche à témoigner avec plus ou moins d'honnêteté et de bonne foi-du vécu, du vrai, du "réel". Alors que les personnages romanesques semblent pouvoir être l'objet de toutes les dissections et de toutes les manipulations de la part de l'auteur et du lecteur, le personnage autobiographique qui occupe le centre de la narration tout comme la pléiade de parents et de connaissances

⁵ Pour cette raison, nous référons à l'auteur dans cette étude, par son nom complet car il porte une signification particulière. Pour les autres auteurs, nous utilisons le nom de famille.

qui l'entoure exigent, semble-t-il, une attitude autoriale et lectorale sinon moins critique du moins plus respectueuse, différente en tout cas.

Malgré l'importance de citer les doutes de ces critiques, cette étude ne cherche pas à disputer ou à nier la véracité et l'authenticité des assertions de Ken Bugul, parce qu'elle réclame qu'il s'agit de ses expériences personnelles vécues. En ce qui concerne les préoccupations de McNee qui dit que les récits de Ken Bugul sont à la fois surréels et cauchemardesques, cela peut être attribué, selon Ojaide (2008, 46), au libéralisme que les écrivains africains s'octroient une fois qu'ils écrivent à partir de l'Occident où ils obtiennent une certaine liberté d'écrire sur les sujets qui seraient du moins considérés tabous en Afrique. Et Ken Bugul, dans ses œuvres écrit ouvertement par exemple, sur la sexualité féminine et même sur l'existence du lesbianisme dans la société sénégalaise, une chose qui n'est pas discutée ouvertement dans ce pays.

De plus, McNee (2005, 130) signale aussi que l'emploi du pseudonyme n'empêche pas le pacte autobiographique, étant donné qu'il existe des autobiographies qui ont été écrites avec des pseudonymes. Écrivant sur Riwan et Rama, deux personnages importants dans *Riwan ou le chemin de sable*, Sagarra (2006, 216) raisonne que les deux ne sont pas des personnes réelles mais que Ken Bugul a tiré ces personnages des légendes. Mais dans une interview avec Ken Bugul *et al.* (2003, 358), Ken Bugul réclame que Riwan est le vrai nom du fou qui est venu chez le Serigne et que le nom est d'origine arabe, pour dire satisfaction. Ken Bugul *et al.* (2003, 352-353) continuent que « Les deux autobiographies qui suivent [*Le baobab fou*], *Cendres et braises* et *Riwan ou le chemin de sable*, s'inscrivent dans la perspective du retour aux sources, de la recherche de la mère et de la quête d'un équilibre affectif et identitaire que la narratrice retrouve en épousant le sage marabout de son village ». Dans cette interview, Ken Bugul déclare que « dans mon autobiographie, mes positions politiques ou sociales se manifestaient beaucoup selon les situations et les périodes de ma vie » (*ibid.*). Ainsi, cette étude considère les deux romans de Ken Bugul analysés en tant qu'autobiographiques.

Cette étude montre que beaucoup de critiques se concentrent dans leurs analyses de *Riwan ou le chemin de sable* sur la question controversée de la polygamie et comment une femme bien instruite pourrait s'assujettir à un système qu'ils considèrent archaïque et oppressant des femmes, sans s'attarder sur l'analyse des aspects sociologiques, politiques et économiques du roman. En fait, la revendication de Ken Bugul est que la polygamie est parfois plus appropriée, plus autonomisante et plus libérante que la monogamie. Le personnage-narrateur du roman insiste sur le fait en posant la question : « Qui disait que la femme n'était qu'objet de consommation ? » (*ibid.* 34) Cela est une grande contradiction au féminisme qui

condamne la polygamie pour oppression de la femme et qui donne le pouvoir et des positions dominatrices à l'homme dans les relations homme-femme. Il est ironique qu'en choisissant de devenir la vingt-huitième épouse du Serigne, Ken Bugul, à travers *Riwan ou le chemin de sable*, tente de lutter pour les droits de femmes, qu'elles doivent vivre le choix de leurs vies, que ce choix soit dans une famille polygame ou monogame. Malonga (2006, 174) note que « Ken Bugul [...] remplace le tryptique migration, bonheur amoureux et identité, dans une perspective d'échec. En effet, elle milite pour une émancipation féminine thérapeutique, voire cathartique : avant tout, la femme doit d'abord se sentir en harmonie avec elle-même, et ce quel que soit son régime matrimonial ». En outre, Malonga discute les liens existants entre la polygamie et le féminisme dans le roman et demande si les deux notions ne peuvent pas être compatibles : « Ken Bugul invite l'Homme à réfléchir sur les notions de bonheur au sein d'une relation amoureuse. Féminisme et polygamie seraient-ils incompatibles ? La polygamie ne pourrait-elle pas être un pan de la modernité si tant qu'elle permet à la femme de vivre en accord avec ses repères culturels et spirituels ? » (ibid. 175).

À part la question de la polygamie, le roman fait aussi des digressions et discute des problèmes politiques et sociaux à travers le monde tels que le blanchissement ethnique, le génocide, le problème des Sans Domicile Fixe (SDF), les problèmes des réfugiés, les problèmes politiques au Burma et au Nigeria, parmi tant d'autres. Elle écrit aussi sur les thèmes de la migration, du foyer et de l'exil, mais aussi sur la liberté et l'émancipation pour tous. Mazauric (2006, 251) montre que dans *Riwan ou le chemin de sable* « Les ruptures de ton y sont en effet nombreuses, de même que les digressions inattendues, les clins d'œil à l'actualité (hommage à Aung San Suu Kyi, slogans en faveur de l'indépendance du Tibet, considérations sur la mondialisation et le commerce inégal...) les conseils au lecteur en faveur d'un confrère écrivain, etc. ». Tous ces aspects sont analysés dans cette étude.

Mes hommes à moi est l'autre roman de Ken Bugul qui est examiné et discuté dans cette étude. Nonobstant le fait qu'il ne fait pas partie de la trilogie autobiographique signalée plus haut, ce roman raconte également la vie de Ken Bugul, de sa jeunesse comme une petite fille, ses expériences, bonnes et mauvaises de l'école au Sénégal et aussi ses expériences comme une femme immigrée en France. Peu de critiques se sont intéressés à l'analyse de ce roman dû au fait que beaucoup d'entre eux se préoccupent de la trilogie controversée. *Mes hommes à moi*, est en fait une autobiographie complète, car il trace la vie de l'auteur dès sa naissance au Sénégal, à travers sa vie adulte, jusqu'à l'âge de soixante ans où elle se trouve en France et où se passe l'histoire du roman. Ousselin (2009, 64) observe qu'au lieu de l'éveil sexuel et émotionnel suggéré par le titre, les « flashbacks » autobiographiques du narrateur, qui forment la grande partie du

roman, représentent l'émergence d'une jeune femme autonome et forte, qui cherchera principalement « ses hommes » et seulement pour les garder aussi longtemps qu'elle en avait besoin. Son but est d'effacer les humiliations passées et les rejets, non seulement en choisissant ses hommes, mais aussi en les dépassant intellectuellement.

La verve combative de Ken Bugul et sa manière de toujours vouloir bouleverser les normes se révèlent une stratégie contre-hégémonique, parce qu'elle ne veut pas se laisser marginalisée, dominée et contrôlée par des hommes, sans réagir. Ousselin (2010, 152) note également que « quant à *Mes hommes à moi* (2008), qui a fait converger plusieurs récits dans un café parisien, ce roman apporterait plutôt de l'eau au moulin à ceux qui promeuvent la migration transnationale ». Vu ces constatations, cette étude se consacre à l'analyse de *Mes hommes à moi* qui, lui aussi, affiche les thèmes de l'hégémonie, du pouvoir et de la migration.

De plus, Ken Bugul, comme d'autres écrivains contemporains, par le biais de ce roman, dévoile une autre perspective de la femme africaine immigrée en Europe. La débrouillardise du personnage principal, sa liberté d'expression et sa liberté de choix ne peuvent pas simplement être attribuées à son instruction occidentale, car sa disposition dominatrice avait été développée longtemps avant qu'elle se trouve en Europe. Ken Bugul est un écrivain qui a expérimenté la migration, et ses expériences de la migration en Europe se sont révélées dans ce roman.

Cette étude s'offre la chance de s'engager avec ces trois auteurs qui disposent d'expériences et d'historiques différents, et à travers les six romans de ces auteurs, les thèmes clés de l'hégémonie, du pouvoir et de la migration sont analysés en même temps que d'autres comme le concept du foyer, de la globalisation, de la contre-hégémonie et celui de l'identité et l'altérité, et la question du subalterne entre autres. Ceux-ci représentent des théories émergentes et contemporaines de la littérature africaine, et Bhabha (2007, 45) conclut que :

L'étude de la littérature mondiale pourrait être l'étude de la façon dont les cultures se reconnaissent elles-mêmes à travers leurs projections d'« altérité ». Là où la transmission des traditions nationales était autrefois le thème majeur d'une littérature mondiale, il nous est permis de suggérer aujourd'hui que les histoires transnationales des migrants, des colonisés ou des réfugiés politiques – ces situations limites, aux frontières et aux lisières – pourraient être le terrain de la littérature mondiale.

1.3. Cadre théorique et focalisation des chapitres

La théorie directrice de cette étude est la théorie postcoloniale. L'emploi de cette théorie dans cette étude n'est pas simplement parce qu'il s'agit des auteurs africains ayant une expérience des effets du colonialisme.

C'est aussi parce que les romans sous étude sont situés dans des contextes postcoloniaux où les différents personnages rencontrent des problèmes différents, sur ou hors du continent africain. *Black Mamba Boy* est la seule exception parce que c'est un roman situé pendant l'époque coloniale, mais toutefois narrant les événements de la Seconde Guerre mondiale dans la Corne de l'Afrique. Cependant, la théorie postcoloniale s'applique toujours à l'analyse de ce roman vu qu'elle s'étend aux œuvres littéraires concernant les époques coloniale et postcoloniale.

Il est nécessaire pour cette étude de définir la théorie postcoloniale afin de délimiter sa compréhension et son utilisation dans cette étude. Déjà il y a parmi des théoriciens, des débats sur le terme, certains montrant qu'il y a une différence de signification entre le « post-colonial » et le « postcolonial ». D'autres comme Cahen (2011, 899-901) se demandent même s'il faut vraiment parler d'une « théorie postcoloniale » ou s'il s'agit seulement d'une « approche postcoloniale ». Cahen explique l'évolution de « l'approche postcoloniale », qu'il dit, « a d'abord été une approche anticoloniale en littérature, puis en sciences sociales ». Il continue que « c'est ainsi que naquirent, en réaction, les *Subaltern Studies* au Bengale, développant la critique du nationalisme du parti du Congrès ou le marxisme stalinien du parti communiste, insuffisamment attentifs à, voire arrogants et hostiles envers les expressions paysannes et subalternes des masses pauvres » (ibid. 902-903). L'essai célèbre de Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subalterne Speak ?* (1998) se situe dans ce contexte. Cahen insiste sur « le fait que le postcolonial n'est pas forcément post-colonial » et que le terme est « anticolonial et subalterniste » qui « n'a pas une signification chronologique », et qu'il « ne s'agit pas de l'« après », mais d'une approche qui traque, dans la recherche, dans nos imaginaires nationaux fussent-ils les plus républicains, les scories léguées par les idéologies coloniales, impériales, raciales, paternalistes (et leurs succédanés développementalistes). Le « post » doit donc être compris comme une démarche permettant d'aller au-delà de ces scories - il est « après » dans la démarche pratiquée, point dans le temps étudié » (ibid. 904). Appiah (1991, 348) souligne également que le « post » dans « postcolonial » est le « post » de dégagement de l'espace et qui est théorisé et qui n'est pas de cette façon, préoccupé de transcender ou d'aller au-delà, la « colonialité ». C'est le terme « post-colonial » en revanche, qui a des connotations chronologiques pour signifier après le colonialisme. Nous avons employé le terme postcolonial en tant que théorie dans cette étude.

Toutes les considérations soulevées des six romans sont examinées selon l'époque où elles s'appliquent dans les différents romans. Il est nécessaire d'examiner la théorie de l'identité étant donné qu'il est important dans l'établissement des liens entre la notion des origines des différents personnages des romans (puisque

le concept du foyer est fondamental dans cette étude, comme dans toute étude traitant la question de la migration) et le genre d'une part, et les questions liées à la migration, le pouvoir et l'hégémonie d'autre part. Ces théories sont explorées dans les six romans d'après leurs relations à la théorie postcoloniale. Il est nécessaire de mentionner ici que l'accent est mis sur ces théories afin de mieux les exposer et de comprendre leur opération en relation de la théorie postcoloniale.

L'hégémonie comme théorie est très importante et pertinente dans la littérature de l'Afrique postcoloniale, qu'elle soit ancienne ou contemporaine. Dans la littérature africaine contemporaine, des thèmes tels que la migration, le pouvoir, la globalisation, le féminisme et le genre ont tous de fortes relations avec, ou sont directement liés au thème de l'hégémonie. Des différents philosophes et théoriciens comme Frantz Fanon, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre, Edward W. Said, Homi K. Bhabha et Gayatri C. Spivak sont parmi ceux qui ont discuté de ces thèmes qui donnent tant d'intérêt à cette étude. Sur la relation entre le pouvoir et l'hégémonie, Foucault (1976, 185-186) entend que :

Les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIII^e siècle comme techniques de pouvoir à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent ; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie.

La théorie de l'hégémonie telle qu'elle est connue aujourd'hui est attribuée au politicien et théoricien italien, Antonio Gramsci, malgré le fait que la théorie s'est acquiescée des différentes interprétations qui font partie de ce qui est connu comme « des perspectives néo-Gramsciennes ». Pour mieux comprendre la théorie, il est nécessaire de faire recours à Gramsci lui-même dans ses explications de la théorie de l'hégémonie et les effets qu'elle impose sur les différentes sociétés. Dans ces écrits, Gramsci tentait de répondre et d'élucider les théories marxistes, comme dévoilées par d'autres Marxistes, surtout en ce qui concerne les questions du pouvoir et de l'hégémonie parmi les classes d'une société. Il a également donné une explication sur la position et le rôle du gouvernement face à la société civile. Gramsci (1971, 12) déclare que :

What we can do, for the moment, is to fix two major superstructural "levels": the one that can be called "civil society", that is the ensemble of organisms commonly called "private", and that of "political society" or "the State". These two levels correspond on the one hand to the function of "hegemony" which the dominant group exercises throughout society and on the other hand to that of "direct domination" or command exercised through the State and "juridical" government. The intellectuals are the dominant group's "deputies" exercising the subaltern functions of social hegemony and political government.

Tout d'abord, dans sa définition traditionnelle, l'hégémonie était comprise dans les relations étatiques, ou simplement le pouvoir politique de l'État sur ses citoyens. Bates (1975, 352) explique que « the concept of hegemony is really a very simple one. It means political leadership based on the consent of the led, a consent which is secured by the diffusion and popularization of the world view of the ruling class ». Il continue en disant que « the basic premise of the theory of hegemony [is] that man is not ruled by force alone, but also by ideas » (ibid. 351). Celle-ci est une compréhension traditionnelle de l'hégémonie avant l'interprétation marxiste et les perspectives de Gramsci sur la théorie. Les théories marxistes avant Gramsci comprenaient la question du pouvoir et de domination parmi les classes d'une société comme étant basés sur les modes de production, surtout en ce qui concerne les sociétés capitalistes. À la base de la société capitaliste, selon Marx, se trouve le prolétariat, qui est aussi connu comme la classe ouvrière. Au plus haut niveau de cette société se trouve la classe dirigeante, qui est aussi la classe dominante. Lukács (1979, 92) explique que, dans le Marxisme, la division de la société en différentes classes est déterminée par la position d'une classe dans le processus de production. Ainsi, l'hégémonie dans la compréhension marxiste était considérée comme la domination de la classe dirigeante sur les autres classes en dessous d'elle. Williams (1977, 108) donne une définition de l'hégémonie et en y fournissant un historique :

The traditional definition of 'hegemony' is political rule or domination, especially in relations between states. Marxism extended the definition of rule or domination to relations between social classes, and especially to definitions of a *ruling class*. 'Hegemony' then acquired a further significant sense in the work of Antonio Gramsci, carried out under great difficulties in a Fascist prison between 1927 and 1935. [...] Gramsci made a distinction between 'rule' (*dominio*) and 'hegemony'. 'Rule' is expressed in directly political forms and in times of crisis by direct or effective coercion. But the more normal situation is a complex interlocking of political, social and cultural forces, and 'hegemony', is either this or the active social and cultural forces which are its necessary elements.

La présente étude adopte aussi la conception de l'hégémonie dans la perspective gramscienne qui va au-delà des relations entre des États et qui surpasse aussi le pouvoir de l'État ou la domination de l'élite au pouvoir sur les citoyens. Gramsci (1971, 12-13) comprend que :

The function of organising social hegemony and state domination certainly gives rise to a particular division of labour and therefore to a whole hierarchy of qualifications in some of which there is no apparent attribution of directive or organisational functions. For example, in the apparatus of social and state direction there exist a whole series of jobs of a manual and instrumental character (non-executive work, agents rather than officials or functionaries).

Celle-ci est une réponse de Gramsci à l'organisation du travail du point de vue marxiste qui veut que les classes sociales soient organisées selon les modes de production. Robinson (2005, 559) indique que «

globalisation and hegemony are concepts that occupy an increasingly important place in [...] research and are central to [the] understanding of twenty-first century world society ». Robinson comprend que l'hégémonie n'opère pas seulement au sein des États, mais qu'il existe aussi l'hégémonie entre les États, et c'est ce qu'il appelle « l'hégémonie transnationale ». Jacobitti (1980, 66) parle aussi de la conception gramscienne de l'hégémonie en signalant l'hégémonie de la classe dominante d'une société, ce qui prouve que même aujourd'hui, l'hégémonie opère aussi parmi les groupes sociaux et non seulement par le biais de l'appareil de l'État. Un exemple est le cas où un groupe de la société exerce l'hégémonie sur un autre groupe dans la même société, par exemple l'hégémonie de la bourgeoisie sur le prolétariat dans une économie capitaliste, comme le démontre Im (1991, 129) qui note que « Bourgeoisie hegemony is inconceivable without a capitalist economy the predominant role and position in the capitalist economy provide the objective basis for the bourgeoisie hegemony [and] in order to exercise hegemony, the bourgeoisie must realize to some extent the material interests of the proletariat without touching "the essential" of its basic class interests ». Comme déjà indiqué, cette étude a exploré la notion de l'hégémonie selon les perspectives néo-Gramsciennes, dans son opérationnalisation dans les secteurs politiques, socio-culturels et économiques dans les sociétés nationales et mondiales. Il a été observé dans l'analyse des six romans que ces conceptions de l'hégémonie sont courantes dans la littérature africaine.

Le pouvoir est l'autre thème central dans cette étude. Il est important de noter dès le début que le pouvoir et l'hégémonie sont des notions différentes, malgré qu'il ne puisse pas avoir d'hégémonie sans la notion du pouvoir puisque l'hégémonie est l'exercice du pouvoir d'une manière dominatrice, qu'il soit par le consentement du peuple ou par force. Foucault a écrit intensément sur la question du pouvoir à travers l'histoire de l'humanité. Foucault (1976) établit le lien entre le pouvoir, la sexualité et la répression. Il écrit que :

On nous explique que, si la répression a bien été, depuis l'âge classique, le mode fondamental de liaison entre pouvoir, savoir et sexualité, on ne peut s'en affranchir qu'à un prix considérable : il n'y faudrait pas moins qu'une transgression des lois, une levée des interdits, une irruption de la parole, une restitution du plaisir dans le Réel, et toute une nouvelle économie dans les mécanismes du pouvoir ; car le moindre éclat de vérité est sous condition politique (ibid. 11-12).

Dans *Surveiller et Punir : La Naissance de la Prison* (2004) Foucault lie aussi la question du pouvoir à celles de la punition et de la domination. Foucault (2004, 30-31) note que :

Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et

réciroques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination.

Selon Mantiaga et Manteiga (1993, 454), « Foucault defined power as a force constantly in the process of exercising itself (moving from the least to the most powerful), and exposing its privileges through repression ». Mais celle-ci n'est pas la seule compréhension du pouvoir chez Foucault. Selon la conclusion de Foucault sur la perception du pouvoir, le pouvoir n'est pas seulement répressif, il est aussi productif et il est lié au savoir qui peut servir au besoin des puissants ou des dominants dans la société. Pour qu'il y ait pouvoir, il est nécessaire qu'il y ait des relations de pouvoir entre différentes entités. Foucault (1976, 42) parle « d'un faisceau de relations de pouvoir ». Il reconnaît qu'« Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques — effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés » (ibid. 31). Mantiaga et Manteiga (1993, 454) ajoutent que « whenever a power relationship emerges, resistance is naturally created. Power and resistance are not, however, antagonistic; each simply modifies and sustains the other ». Foucault (1976, 36-37) comprend que :

Une des grandes nouveautés dans les techniques de pouvoir, au XVIIIe siècle, ce fut l'apparition, comme problème économique et politique, de la « population » : la population-richesse, la population-main-d'œuvre ou capacité de travail, la population en équilibre entre sa croissance et les ressources dont elle dispose. Les gouvernements s'aperçoivent qu'ils n'ont pas affaire simplement à des sujets, ni même à un « peuple », mais à une « population », avec ses phénomènes spécifiques et ses variables propres.

C'est à comprendre que c'est dans l'émergence de relations de pouvoir et de la résistance que se développent l'hégémonie ou des pouvoirs hégémoniques pour qu'un groupe social soit capable de dominer d'autres groupes sociaux considérés inférieurs. Donc même si l'hégémonie et le pouvoir ne sont pas une seule et même chose, ce sont justement des concepts qui sont étroitement liés. Calcagno (2009, 35) souligne le fait qu'une des grandes perspicacités de Foucault est que le pouvoir peut être destructif et oppressif, mais le pouvoir peut aussi être créatif et constructif. Cette étude a également adopté la même perspective du pouvoir, surtout en ce qui concerne l'hégémonie et la migration. Le pouvoir gagné ou perdu à cause de la migration se révèle destructif et oppressif d'une part ou créatif et constructif de l'autre. La même chose peut être déduite et conclue dans les relations de pouvoir entre des différents groupes sociaux dans une société.

Le thème de migration est parmi les thèmes les plus éminents dans la littérature africaine contemporaine et c'est un thème que Waberi, Mohamed et Ken Bugul abordent dans leurs romans. Comme déjà souligné plus haut, les trois auteurs ont tous expérimenté la migration : Ken Bugul réside actuellement en Afrique, mais

Waberi et Mohammed sont toujours basés en Occident, la France et la Grande Bretagne respectivement. Les expériences personnelles des trois auteurs sur la migration ont effectivement eu de l'influence sur les thèmes qu'ils abordent dans leurs romans. Ce fait est indéniable dans le cas de Ken Bugul parce que ses romans, étant autobiographiques, accostent ses expériences personnelles dans les différents lieux et pays où elle a émigré. Ojaide (2008, 43) souligne le fait que « African writers have become part of the world-wide phenomena of migration and globalization, and the related phenomena of exile, transnationality, and multilocality have their bearing on the cultural identity, aesthetics, content, and the form of the literary production of Africans abroad ». À propos de la migration en général, Bhabha (2007, 21) observe que « Les émigrés, les réfugiés ou les minorités qui vivent au cœur de centres métropolitains au Nord et au Sud représentent la présence la plus tangible et la plus proche du monde global et transnational tel qu'il existe au sein de sociétés "nationales" ».

La question de la migration dans la littérature africaine contemporaine, et surtout dans la littérature africaine d'expression française, s'est développée dans la notion appelée la « migritude ». Malonga (2006, 169) explique que « par ce concept [de migritude], nous entendons le désir et le fait de migrer mais aussi le désir et le fait de retourner au pays natal ». Les romans de Ken Bugul sont spécifiquement associés au concept de migritude parce qu'on n'y voit non seulement la migration, mais aussi le besoin et le retour à ses origines. Il est important de mentionner ici que les migrations auxquelles l'étude s'est intéressée sont des migrations différentes, forcées comme volontaires, pour des raisons aussi variées telles que la guerre, la pauvreté, ainsi que le simple plaisir et les raisons économiques.

La question de la migration est aussi liée à celle du transnationalisme, malgré le fait que ce sont des concepts différents. Tandis que la migration est le déplacement d'une personne ou d'un peuple d'un pays à un autre ou même d'une région d'un pays à une autre région dans le même pays, le concept de transnationalisme selon Hondagneu-Sotelo (2003, 16) met accent sur les relations continues que les immigrants maintiennent avec le peuple et les institutions dans leurs lieux d'origine. Hondagneu-Sotelo continue que le transnationalisme a sérieusement contesté les idées conventionnelles sur les immigrants et l'immigration [parce que] plutôt que de voir l'immigration comme un processus linéaire et à sens unique qui exige que de nouveaux immigrants rompent tous les liens avec l'ancien pays, les chercheurs inspirés par des approches transnationales examinent comment les gens restent connectés et forment souvent une communauté cohésive à travers les frontières de l'État-nation (ibid. 16).

Comme l'étude examine les questions de la migration, d'autres questions concernant l'exil et la diaspora sont aussi abordées parce que ce sont aussi des questions qui impliquent le déplacement, volontaire ou involontaire de ses origines. Alpers (2001, 3) observe que la notion de la diaspora est une notion qui n'a pas été tant explorée et qu'il n'existe pas beaucoup de théories sur cette notion. Il remarque, néanmoins que, dans le monde d'aujourd'hui, marqué par les politiques d'identité et d'ethnicité, le terme est plein de sens politique. Citant Harris, Alpers évoque que le concept de la diaspora africaine s'inscrit comme suit : la dispersion mondiale (volontaire et involontaire) des Africains tout au long de l'histoire ; L'émergence d'une identité culturelle à l'étranger fondée sur l'origine et la condition sociale ; et le retour psychologique ou physique à la patrie, en Afrique. Ainsi vu, la diaspora africaine assume le caractère d'un phénomène dynamique, continu et complexe s'étendant à travers le temps, la géographie, la classe et le genre (ibid. 8). De la même manière, Appiah, Benhabib, Young et Fraser (2007, 12) observent que les répercussions des migrations mondiales dans un monde post-colonial et post-fordiste, de tensions et de négociations interculturelles, de nouveaux concepts de citoyenneté, d'identités et de communautés multiculturelles et diasporiques, des nouveaux médias de communication ou de la qualité transnationale de la production et de la consommation culturelles, nous demande de réconcilier nos notions de sphère publique, de gouvernance, du rôle social et politique de la/les culture(s), de la différence culturelle en termes d'ethnicité, de race, de genre et de classe et de la dialectique des relations interculturelles.

Juste comme la diaspora, l'exil, un terme associé, peut lui aussi être volontaire ou involontaire. Tous les deux concepts sont contigus à la migration car ils impliquent le déplacement d'un lieu à un autre. Les termes liés, ceux concernant les questions du Soi et de l'Autre, l'altérité ainsi que la question du subalterne ont été également analysées. Spivak (1988, 283) note que ce sont des écrits de Gramsci sur les classes subalternes qui étendent le discours sur les positions des classes, mais aussi sur la conscience de classes dans la société. Les positions de classes et la conscience de classes sont toujours liées à l'hégémonie et au pouvoir. Spivak comprend le concept de subalterne comme étant toute la population ou tout peuple qui ne peut pas être défini, ou qui ne tombe pas sous le classement des élites. Pourtant, elle constate aussi que les subalternes sont eux-mêmes un groupe hétérogène, juste comme l'élite est un amalgame hétérogène, et qu'une classe dominante ou un élément dominant dans un lieu particulier peut être parmi les dominés dans un autre lieu (ibid. 283-284).

Spivak base ses arguments sur les proclamations de Marx qui a fait allusion aux relations de pouvoir parmi les classes sociales. Spivak, en se référant à Marx, écrit « Here is Marx's passage, [...] The small peasant

proprietors “cannot represent themselves ; they must be represented. Their representative must appear simultaneously as their master, as an authority over them, as unrestricted governmental power that protects them from the other classes and sends them rain and sunshine from above” » (ibid. 276-277). C’est à partir de ces remarques de Marx que Spivak, en faisant le lien avec la situation indienne pendant la colonisation britannique, mais aussi en référence à la situation des subalternes à travers le monde et à la condition de la femme, surtout la femme de couleur dans un monde patriarcal, pose la question si les subalternes peuvent parler, c’est-à-dire si les subalternes ont une voix ou s’ils ont le pouvoir de prendre des décisions par eux-mêmes.

Spivak (1988, 307-308) conclut que dans certaines circonstances, les subalternes ne peuvent pas parler, car ils n’ont ni chance ni espace pour le faire. Et surtout quand il s’agit de la femme de couleur subalterne, elle est doublement touchée. Elle dit « There is no space from which the sexed subaltern subject can speak. [...] The subaltern cannot speak. Representation has not withered away ». Elle ajoute aussi que « the subaltern woman will be as mute as ever » (ibid. 295). Mais comme le montrent les chapitres qui suivent, en analysant les différentes histoires dans les six romans, les subalternes peuvent bien parler et ils peuvent bien se représenter selon les circonstances, les femmes incluses. Spivak elle-même le montre qu’étant donné la chance, les subalternes peuvent parler car elle écrit dans une critique de Foucault et Deleuze que :

According to Foucault and Deleuze (in the First World, under the standardization and regimentation of socialized capital, though they do not seem to recognize this) the oppressed, if given the chance (the problem of representation cannot be bypassed here), and on the way to solidarity through alliance politics [...] *can speak and know their conditions*. We must now confront the following question: On the other side of the international division of labor from socialized capital, inside and outside the circuit of epistemic violence of imperialist law and education supplementing an earlier economic text, *can the subaltern speak?* (ibid. 283).

D’autres critiques comme Abrahamsen (2003) ont également affirmé que les subalternes peuvent parler. Elle explique que « In postcolonial perspectives, hybridity is intimately connected to resistance, in that it signifies the creativity and adaptability of the subaltern in the face of power, and demonstrates that the colonial encounter as well as contemporary North-South relations cannot be understood in terms of a one-way relationship of domination and power-over » (ibid. 207). Les subalternes peuvent parler, c’est pourquoi il y a aussi le concept de la contre-hégémonie. La contre-hégémonie est manifeste dans les six romans sous analyse dans cette étude. L’étude montre les différentes situations où les dominés réagissent contre l’hégémonie dans des manières variées et à différents niveaux de la vie sociale.

Il peut donc être conclu que les notions de l'élite et du subalterne sont des notions interstitielles parce que leur définition, leur compréhension ainsi que leur opérationnalisation dépend du contexte. Cela s'étend aussi aux conceptions du Soi et de l'Autre, la signification de cette altérité. Ces concepts impliquent que l'existence du Soi signifie une relation incontournable avec l'Autre. Mais ces relations du Soi et de l'Autre ne sont pas si faciles comme notions parce que selon le contexte, le Soi peut bien être l'Autre, une chose que Spivak, comme Fanon (2002 et 2003) et Bhabha (2007) comprennent bien. Selon Bhabha (2007, 91-92) le discours postcolonial se préoccupe des relations entre le Soi et l'Autre en ce qui concerne le colon et le colonisé. Memmi (2008, 76) a également écrit intensément sur les relations compliquées du colon et du colonisé, ce qu'il appelle l'autojustification du colon et du colonisé. C'est également que le discours sur l'hégémonie implique un Soi dominant et un Autre subalterne, d'où les questions du Soi et de l'Autre sont aussi contiguës avec le discours sur l'hégémonie. Fanon (2003, 48) comprend ces types de relations, surtout en ce qui concerne les relations entre le Noir et le Blanc, d'un point de vue psychanalytique. Il déclare que « le nègre esclave de son infériorité, le Blanc esclave de sa supériorité, se comportent tous deux selon une ligne d'orientation névrotique. [...] Il y a chez l'homme de couleur tentative de fuir son individualité, de néantiser son être-là ». Considérer l'existence du Soi dénote une altérité et une différence de l'Autre. Bhabha (2007, 69-70) réitère le fait que « l'hégémonie exige que l'itération et l'altérité soient effectives, productrices de populations politisées : le bloc social-symbolique (non-homogène) doit se représenter lui-même dans une volonté collective solidaire ».

Toutes ces questions ont un rapport avec la théorie de l'identité. L'identité est une notion qui est difficile à définir. Selon Foisneau (2004, 65-68), les philosophes tels que Hobbes, Locke et Leibniz diffèrent dans leurs définitions de l'identité personnelle. Locke développe la théorie identitaire en comprenant un être humain en tant qu'une « personne humaine » qui est « une personne morale ». Hobbes ajoute une autre dimension en tenant que la personne est une « personne naturelle ». Leibniz qui critique la conception de l'identité personnelle lockienne comprend que Locke échoue dans sa définition de l'identité personnelle parce qu'il oublie « que la personne humaine ne saurait être une personne morale si elle n'est aussi une personne naturelle » (ibid. 66). Autrement dit Leibniz combine les théories hobbesienne et lockienne pour définir l'identité personnelle comme composée d'une personne humaine qui est à la fois une personne morale et une personne naturelle. Cette étude comprend l'identité d'être composé d'une personne humaine, morale et naturelle, mais qui est aussi définie par ses origines culturelles, sociales, raciales, de classe, religion et nationalité. Ces dimensions impliquent que l'identité pour être collective où il s'agit de définir un groupe ou une classe de personnes selon leur nationalité, culture, race ou tout autre aspect qui regroupe des personnes

homogènes. C'est dans cette mesure que cette étude comprend l'identité en distinguant des termes tels que « élite », « subalternes », « le Soi » et « l'Autre », parmi d'autres.

Il est évident d'après cette étude que la migration et la globalisation compliquent ces notions dû au fait que les deux concepts déterminent les positions de pouvoir et les positions hégémoniques de l'émigré, ainsi que celle de la personne qui se trouve dans son pays d'origine, parce que selon des circonstances, chacun des deux peut être le Soi dominant et privilégié ou l'Autre dominé et moins privilégié. La globalisation est un facteur important dans le discours de l'hégémonie, le pouvoir et la migration, car il existe aussi l'hégémonie globale et l'hégémonie transnationale, comme il existe la contre-hégémonie globale et transnationale qui se transposent dans le monde.

Comme déjà mentionné plus haut, cette étude prend aussi en considération les œuvres autobiographiques et semi-biographiques, surtout les deux romans de Ken Bugul et un roman (*Black Mamba Boy*) de Mohamed respectivement. Il est donc essentiel de comprendre la différence entre les termes autobiographie, semi-biographie et autofiction, car il a déjà été signalé que la nature autobiographique des œuvres de Ken Bugul est disputée par certains critiques. Il a été important de comprendre et de distinguer ces notions car il y a des implications sur la compréhension des effets de la migration sur le statut de pouvoir et de l'hégémonie parmi des personnages réels et des personnages fictifs des romans. Rosse (2002, 8) définit une autobiographie comme « un récit quasi historique en ce qu'elle procède d'une volonté de produire des énoncés de réalité, des énoncés factuels ; quasi, parce que la mémoire ne produit que des documents douteux et difficilement vérifiables auprès d'autres mémoires tout [sic] aussi douteuses ». Et citant Marie Darrieussecq, elle signale que « la différence fondamentale entre l'autobiographie et l'autofiction est justement que cette dernière va *volontairement* assumer cette impossible réduction de l'autobiographie à l'énoncé de réalité, à l'énoncé biographique, scientifique, historique, clinique, bref : "objectif", l'autofiction va volontairement assumer cette impossible *sincérité* ou objectivité, et intégrer la part de brouillage et de fiction dû en particulier à l'inconscient. L'autofiction jouera ainsi sciemment sur la ressemblance ambiguë qui existe entre l'autobiographie et le roman à la première personne » (ibid. 8). Il peut donc être conclu que quand la véracité d'une autobiographie ne peut pas être vérifiée, l'autofiction, délibérément et consciemment, falsifie la vie de l'auteur.

Il est important de souligner ici qu'il y a d'autres théoriciens qui ne sont pas d'accord ou qui ont des idées contraires aux théories employées dans cette recherche, surtout celle concernant la question subalterne, mais aussi la théorie postcoloniale. Parmi ces théoriciens est Achille Mbembe qui, dans son œuvre

inestimable *De la Postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), cherche, pour des raisons qu'il étale, à se distancier des doctrines et des réclamations de ces théories. Il est nécessaire de citer longuement l'argument de Mbembe qui le force à se distinguer des multiples théoriciens promulguant ces deux théories et pourquoi il préfère, en lieu, l'appellation « postcolonie ». Mbembe (2000, X-XI) explique :

J'use donc de la notion de « postcolonie » pour me démarquer de ces formations du discours sur l'Afrique. Cette notion inventée de toutes pièces me permet également de prendre mes distances par rapport à deux courants intellectuels connus, le premier sous l'appellation de *subaltern studies*, et le deuxième sous le nom de théorie postcoloniale (*postcolonial theory*). L'on ne saurait nier le rôle joué par ces courants dans la déconstruction des savoirs impériaux et dans la critique de toute forme d'universalisme hostile à la différence et, par extension, à la figure d'Autrui. En opérant une critique radicale de la pensée totalisante du Même, ils ont permis de poser les fondements d'une pensée de l'altérité, voire de la singularité plurielle – cette multiplicité dispersante à laquelle se réfère Edouard Glissant. Mais force de trop insister sur la différence et l'altérité, ces courants ont perdu de vue le poids du *semblable* sans lequel il est impossible d'imaginer une *éthique du prochain* – encore moins d'envisager la possibilité d'un monde commun, d'une commune humanité.

Mbembe accuse les deux théories ou « courants » de « leur pauvreté philosophique » et de la « fermeture à l'idée du *semblable* – cette tentative de confinement dans la différence brute, ce ravalement primitif du signe africain, c'est ce que Senghor, Césaire, Fanon et les autres se sont efforcés de contredire, parfois vaille que vaille, en fonction des moyens de leur temps ». Il énonce néanmoins, que son « livre s'efforce de *penser avec et contre* Fanon » pour la raison que parmi tous les autres, c'est lui qui a soulevé « de questions ayant trait à la politique de la vie » (ibid. XI-XII). Cette étude a quand même employé la théorie postcoloniale, comme elle s'est référée à la question subalterne, nonobstant les réservations de Mbembe, à qui, sans se contredire, l'étude a aussi fait recours, pour ses observations et ses arguments indispensables.

Vu ces préoccupations théoriques, l'étude s'est assignée l'analyse des six romans qui a été étalée dans trois chapitres en employant lesdites théories. Le chapitre 1 constitue l'actuelle partie qui est la partie introductive à l'étude. Le chapitre 2 se focalise sur les questions de la migration, l'hégémonie transnationale et le foyer. De plus, les relations de pouvoirs entre les pays occidentaux se disputant le contrôle sur le territoire africain dans *Black Mamba Boy* de Mohamed ont été d'intérêt. L'Afrique comme une hégémonie mondiale et les actions qu'elle entreprend à travers le monde se sont montrées intéressantes pour analyse du roman *Aux Etats-Unis d'Afrique* de Waberi. Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, l'Afrique qui est une puissance mondiale prospère accueille différents types d'immigrés, mais qui sont rejetés une fois arrivés sur le continent. Comme cela se passe avec les puissances mondiales, l'Afrique jouit des richesses, de la science bien développée

mais aussi d'une culture riche. Cette vie est le privilège des Africains et tous ceux venant de l'étranger sont considérés comme des personnes de deuxième, voire troisième classe. Selon l'opinion africaine, ces immigrés et leurs pays doivent être civilisés avant qu'ils ne soient acceptés comme égaux. Said (2003, xvi) observe que :

Every single empire in its official discourse has said that it is not like all the others, that its circumstances are special, that it has a mission to enlighten, civilize, bring order and democracy, and that it uses force only as a last resort. And, sadder still, there always is a chorus of willing intellectuals to say calming words about benign or altruistic empires as if one shouldn't trust the evidence of one's eyes watching the destruction and the misery and death brought by the latest *mission civilizatrice* [sic].

Ainsi, la fédération africaine se donne la mission de civiliser les Euraméricains qui se présentent sur ses côtes comme immigrés, comme ceux qui restent dans leurs pays. *Black Mamba Boy* par contre, détaille la migration de Jama à travers trois continents. C'est ainsi faisant qu'il témoigne des disparités entre les détenteurs de pouvoir et toutes autres personnes. Jama essaie de se définir une existence ou un foyer partout où il voyage, mais il constate que ce n'est pas une chose facile. Il est quand même capable de coexister avec des gens qu'il trouve en place à chaque lieu, une chose qui lui est particulière. De plus, c'est en travaillant sur *The Exodus 1947* que Jama constate que le foyer n'est pas seulement une chose physique et que parfois le foyer est une idée façonnée dans le psychique. Jama s'étonne aussi des Européens qui se disputent le pouvoir en Afrique. Les Britanniques, les Français et les Italiens s'entretuent dans la Corne de l'Afrique pendant la Seconde Guerre Mondiale, avec chaque côté qui essaie de prendre le contrôle du territoire. Chaque côté accoste à son tour les Africains qui luttent à son côté. Mais une fois la guerre finie et les Italiens vaincus, Jama est surpris de voir les Britanniques et les Français protégeant leurs anciens ennemis de toute agression de la part des Africains. En fait, les Africains sont beaucoup plus méprisés que l'ennemi. La question du foyer intervient aussi dans *Aux Etats-Unis Afrique* au point où Maya, malgré le fait qu'elle ait passé toute sa vie en Afrique, veut toujours retourner et explorer la France qui est son pays d'origine. Mais le moment où elle arrive en France, elle se sent déconnectée de ce pays pauvre et ses citoyens pitoyables. Elle subit la nostalgie pour l'Afrique, et dès qu'elle finit ses affaires et arrive à rencontrer sa mère, elle retourne vite en Afrique où elle se sent à l'aise malgré le fait que c'est son continent adoptif. George (1996, 1 & 9) affirme que le mot « foyer » comprend la signification d'une sphère privée, où on peut trouver l'abri, le confort et la protection. En même temps, il peut y avoir de la violence au foyer. Et donc le foyer devient un lieu où on peut s'échapper mais aussi d'où on peut échapper. Ceci c'est l'expérience de

Maya à son retour en France, dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, mais aussi de Jama, sur son trajet interminable, qui le mène à des expériences heureuses et malheureuses dans *Black Mamba Boy*.

Dans le chapitre 3, l'étude examine des thèmes de l'hégémonie, la contre-hégémonie et le pouvoir, à différents niveaux, mais aussi du thème de la globalisation, qui est au centre des questions de relations de force. Le thème de relations entre genre a été également abordé. Ces thèmes ont été discernés dans deux romans, à savoir, *Passage des larmes* de Waberi et *Mes hommes à moi* de Ken Bugul. Tous ces thèmes ont été analysés toujours en considérant leurs relations avec le thème de la migration qui prévalent dans les deux romans. Dans *Passage des larmes*, l'hégémonie se manifeste surtout au niveau transnational. Les États-Unis et les autres pays occidentaux sont des pays qui exercent leur hégémonie sur le Djibouti et sur d'autres pays de l'Afrique et ailleurs dans le monde, d'où intervient la question de la globalisation. Cette hégémonie transnationale se manifeste à travers le personnage de Djibril, qui, après son éducation en informatique à Djibouti, quitte le pays pour travailler pour une société de renseignements au Canada. Cette société a des liens forts avec les Américains. En fait, cette une société qui recueille des renseignements pour des agences de renseignements américaines. Cela est conforme aux tendances hégémoniques des Américains. Bhabha (2007, 13-14) résume bien la situation dans les mots ci-dessous :

Il existe une sorte de cosmopolitisme global, aujourd'hui très influent, qui configure la planète comme un monde concentrique de sociétés nationales s'étendant en villages globaux. C'est un cosmopolitisme de prospérité et de privilèges relatifs fondé sur des idées de progrès complices de formes néolibérales de gouvernance et de force du marché en concurrence. Cette conception du « développement » global croit aux pouvoirs virtuellement infinis d'innovation technologique et de communication globale. [...] Les cosmopolites globaux de cette espèce habitent souvent des « communautés imaginées » qui consistent en *silicon valleys* et en campus de logiciels [...]. Ce type de cosmopolitisme global ne manque jamais de célébrer un monde de cultures plurielles et de peuples situés à la périphérie, tant qu'ils produisent de confortables marges de profit dans les sociétés métropolitaines. Les États qui participent de ce multinationalisme multiculturel ne manquent pas d'affirmer leur goût pour la « diversité », chez eux et à l'étranger, tant que la démographie de la diversité consiste pour l'essentiel en migrants économiques éduqués – informaticiens, médecins et entrepreneurs – plutôt qu'en réfugiés, exilés politiques ou pauvres.

Djib caractérise bien ce type de cosmopolitisme et il convient à la description d'une personne éduquée, qui se trouve à la marge de la société, (bien qu'il ne le sache pas lui-même), et qui travaille pour une multinationale, au profit du gouvernement américain. À la fin, il souffre les conséquences de ses actions. De l'autre part, dans *Mes hommes à moi*, l'hégémonie dont il est question ne se passe pas exactement de la même façon que dans *Passage des larmes*. Ici, il s'agit de Dior, la Sénégalaise, qui immigre en France et par ses interactions et ses connaissances du monde, constate bien cette hégémonie qui coule à travers du

monde. Dior est aussi une femme cosmopolite qui ne vit pas selon les attentes du monde patriarcal occidental, d'une femme africaine traditionnelle. En ce qui concerne la contre-hégémonie dans *Passage des larmes*, ce sont des fondamentalistes islamistes qui réagissent et lutte contre l'hégémonie occidentale, dans leurs propres manières hétérodoxes. Dans *Mes hommes à moi*, Dior s'en prend à parler et à réagir contre tout type d'hégémonie, qu'elle soit étatique ou simplement patriarcale. Dans tous les deux cas la migration est aussi un facteur important dans la réalisation de l'hégémonie et la contre-hégémonie. Il y a aussi des influences de la globalisation dans les deux romans, car les confrontations dans les relations de pouvoir, se jouent aussi au niveau global. Dans le cas de *Passage des larmes*, ce sont différents pays de partout dans le monde qui sont impliqués, tandis que dans *Mes hommes à moi*, Dior attire l'attention sur les inégalités qui existent partout dans le monde.

Le chapitre 4 aborde les questions concernant la migration, le retour, l'hégémonie et le pouvoir, liés au féminisme. Dans ce chapitre, l'étude s'est aussi préoccupé des questions du rôle de la femme face au pouvoir et à l'hégémonie, la dictature et la résistance à la dictature, ainsi que les notions de la polygamie et la monogamie. Les deux romans qui ont été analysés sont *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul et *The Orchard of Lost Souls* de Mohamed. Les deux romans soulèvent beaucoup de questions par rapport à la femme, que ce soit concernant la migration, le retour à ses origines, l'hégémonie et le pouvoir en temps de guerre ou de paix. Tout cela se lie aux relations d'homme-femme et la condition de la femme dans un monde patriarcal, mais aussi aux questions sur le féminisme. Frappant est le ton antiféministe, ainsi que toute l'histoire de *Riwan ou le chemin de sable*, que beaucoup de critiques jugent comme étant contre le mouvement féministe occidental. En fait, l'objectif de Ken Bugul dans *Riwan ou le chemin de sable* est de critiquer les perceptions occidentales de la femme africaine qui, trop souvent sont condescendantes et prescriptives. De ce fait, le roman est considéré anti-établissement et donc contre-hégémonique. Spivak (1988, 295) critique le féminisme occidental et écrit que « the mainstream project of Western feminism both continues and displaces the battle over the right to individualism between women and men in situations of upward class mobility ». Est aussi analysé dans cette étude le sort de la femme de couleur comme subalterne, car celle-ci se trouve dans une situation assez particulière en ce qui concerne l'hégémonie et le pouvoir. *The Orchard of Lost Souls* dévoile la situation de femme qui d'un côté est dans une position de domination et de pouvoir et de l'autre côté souffre les conséquences de la guerre en Somalie. Les questions de l'hégémonie patriarcale aussi bien que celles de l'hégémonie entre femmes sont évoquées dans le roman. Ce dernier peint l'image de la femme postcoloniale qui dispose du pouvoir et montre comment la femme gère le pouvoir quand elle en dispose. Filsan, ayant une position de pouvoir dans l'armée somalienne qui est à la

tête du gouvernement, se trouve dans une situation où elle doit gérer ce pouvoir dans ses relations avec ses collègues, ses supérieurs, ainsi que tous les autres gens qui ne sont pas privilégiés comme elle. Said (2003, 332) signale que « the construction of identity is bound up with the disposition of power and powerlessness in each society ». Ceci soutient la conception de la nature hétérogène des subalternes. Gramsci (1971, 53) souligne que « Among the subaltern groups, one will exercise or tend to exercise a certain hegemony ». Filsan constate que malgré sa position, elle est toujours traitée comme inférieure par ses collègues et ses supérieurs à cause de son genre. Ce qui résulte est l'abus de ce pouvoir, mais aussi finalement la réalisation et la souffrance des conséquences de ces abus de sa position de domination.

1.4. Méthodologie

Ceci est une recherche basée sur le texte et en tant que tel, il n'est pas nécessaire de prouver les résultats en employant des méthodes empiriques. C'est une recherche qualitative par opposition à une recherche quantitative. Les six romans sont analysés d'une manière qui permet à résoudre le problème de la recherche et atteindre les objectifs de l'étude, comme indiqué ci-dessus. En tant que tel, l'étude implique une recherche et une analyse littéraire qualitative. Il englobe l'engagement avec diverses théories philosophiques et littéraires qui sont ensuite appliquées et utilisées pour étudier la véracité et la validité du problème de recherche. Les objectifs de l'étude sont répartis en chapitres et sections qui, en s'appuyant sur chacun d'entre eux, apportent à leur tour des solutions au problème de la recherche.

1.5. Description des romans

L'histoire du roman *Aux Etats-Unis d'Afrique* est racontée par le biais des expériences d'une jeune française Maya, qui avait été adoptée par un riche Africain du nom de Docteur Papa. C'est une histoire qui nous présente une situation où les Euraméricains immigreront vers une fédération africaine prospère, mais aussi hégémonique. Ces Euraméricains s'enfuient des problèmes divers dans leurs pays d'origines telles que la pauvreté, la famine ainsi que les maladies comme le VIH/SIDA. Il y a un bouleversement du pouvoir du fait que c'est l'Afrique comme continent qui occupe des positions de privilège aux niveaux politique, scientifique, économique et socio-culturel. L'Afrique domine et est en avance sur le monde dans tous ces domaines. Les pays occidentaux, sous le joug de la pauvreté et éprouvant des guerres civiles, demandent de l'aide économique et militaire aux pays africains. Les Euraméricains sans domicile fixe cherchent de l'abri et de quoi manger dans les rues de l'Afrique où les Africains riches boivent le Néguscafé et consomment des McDiops. C'est un monde où les pauvres Euraméricains luttent et protestent contre l'hégémonie africaine. Waberi nous montre le revers de la domination occidentale aujourd'hui, en montrant des Euraméricains

pauvres qui immigreront vers l'Afrique afin d'y trouver des opportunités. Sow (2008, 441) remarque que dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, « le flux migratoire est inversé : les ouvriers européens se bousculent aux frontières de la fédération [africaine] dans l'espoir de réaliser leur African Dream. Du statut marginal, l'Afrique devenue fédération se mue en continent incontournable dans la géopolitique mondiale. Son influence culturelle et scientifique prend sa source dans ses grands centres universitaires et intellectuels ».

Dans *Passage des larmes*, Waberi continue avec le thème de l'hégémonie nationale et transnationale ainsi que les questions du gain ou de la perte du pouvoir. Ces thèmes sont aussi liés à celui de l'aliénation. Cette aliénation touche Djibril qui est spécialisé en informatique et après ses études il quitte son pays natal pour s'installer au Canada où il travaille pour une société américaine. Cette société se spécialise aussi dans l'obtention des renseignements pour les gouvernements occidentaux. L'un de ses intérêts concerne la situation politique et l'extrémisme islamiste à Djibouti. Djibril devient occidentalisé et se marie avec une Canadienne et il veut être connu comme Djib. Il déclare :

Je m'appelle Djibril pour l'état civil. On m'appelle Djib depuis ma plus tendre enfance. *Call me Djib, that's it !* J'avoue que c'est très commode en Amérique du Nord où des gens venus des quatre coins de la planète, se coudoient, coopèrent et échangent avec le plus grand naturel, reléguant dans le passé tout ce qui peut entraver la bonne marche des affaires. Patronymes imprononçables et marqueurs identitaires sont broyés, simplifiés, raccourcis. Ailleurs et hier oubliés. Le passé est mort, vive l'avenir. [...] Le passé est mort, vive l'avenir. *Call me Djib !* J'ai appris, en Amérique du Nord, à faire court, lisse et efficace.

- *How you doing today, Sir?*

- *Oh! Thanks. My name is Djib! Call me Djib ! (PL 37-38).*

Cela pour se montrer plus Américain que Djiboutien. Pourtant, Djib est un homme dominé et aliéné qui ne se sent plus à l'aise dans son pays d'origine. La société américaine pour laquelle il travaille l'envoie à Djibouti où il se sent mal à l'aise. C'est un lieu, où, selon ses dires, il a été abandonné comme enfant par ses parents et son frère jumeau, son cadet. Toutefois sans qu'il le sache, son frère jumeau est en prison sur une île djiboutienne à cause de son adhésion à un groupe islamiste terroriste. Malgré le fait que Djib s'est octroyé du pouvoir et travaille auprès des pouvoirs hégémoniques, chez lui il se révèle une personne faible qui ne se sent plus dans son pays d'origine. Ses pouvoirs et ses forces restent ailleurs, loin de son pays d'origine. Désormais, ce sont les terroristes restés au pays, comme son frère cadet, qui contrôlent le terrain. Depuis la prison où il est incarcéré, Djamal, son frère cadet, avec le soutien d'autres fondamentalistes, exécute le plan d'éliminer Djib. Tout cela parce qu'il est considéré comme un traître, un étranger, venu au pays soutenir son exploitation par des Américains. Djib est assassiné avant son retour au Canada par un terroriste envoyé par

le groupe de son frère. Ceux qui n'ont pas immigré, comme le frère de Djib, luttent pour le contrôle du pouvoir contre le gouvernement qu'ils sentent dominé et contrôlé par des forces hégémoniques occidentales. Les fondamentalistes islamistes ont l'impression que Djib, suite à son immigration vers le Canada, et par sa formation occidentale et son travail, contribue à l'hégémonie et aux forces dominantes occidentales en Afrique.

Arndt (2013, 215) cite Chalaye (2007) qui observe que « L'Afrique se pense entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique et il est difficile de vouloir la cantonner à des frontières limitées ». Il continue : « Tout au contraire, il s'agirait d'appréhender les multiples brassages qui sont véhiculés par les mouvements transnationaux et qui façonnent le monde globalisé. Les migrations et les diasporas incitent à repenser l'état du monde en mettant en avant la violence que l'affirmation des espaces nationaux culturellement homogènes exerce sur les habitants ». C'est le cas de Djib et en général, l'histoire du roman. *Passage des larmes* est un roman qui se préoccupe des problèmes courants en Afrique en général et dans la Corne de l'Afrique en particulier tels que la pauvreté, le fondamentalisme et le terrorisme islamistes. King (2010, 70) décrit *Passage des larmes* comme « partly a spy novel, in which Djamal, from prison, is able to find out what his brother does and, in an unexpected ending, plot his revenge. It is also a hymn to Djibouti, which Waberi describes both satirically and poetically ». Elle décrit Djib et son frère Djamal comme « exiles who have forsaken their country, one for Islamism [Djamal], one for a decadent Western capitalism [Djib] » (ibid. 70). Il est aussi évident que par le biais de ce roman, Waberi s'attaque aux maints préjugés hégémoniques de l'Occident qui sont envers l'Afrique et envers la religion musulmane.

Mohamed dans ses deux romans traite également des questions concernant l'hégémonie nationale et transnationale et les relations de pouvoir. Dans le roman *Black Mamba Boy*, Jama, un jeune homme d'origine somalienne, est abandonné par son père qui part à la recherche d'une meilleure vie. Après avoir vécu au Yémen avec sa mère, Jama est déplacé plusieurs fois à travers le continent africain et le Moyen Orient, en quête de son père. Dans la quête d'un père qu'il ne connaît qu'à travers des histoires racontées par ses proches, et après la mort de sa mère au Yémen, Jama, affamé et seul, erre partout dans une Afrique des années 1930, aussi pauvre et occupée par des forces coloniales. Ses migrations troublées, qui éventuellement deviennent une recherche d'un foyer, le mènent en Érythrée, des rumeurs étant que son père s'y trouve. Malgré le fait que les voyages de Jama sont longs et durs, sa quête devient une déception car il n'a pas pu trouver son père perdu, mais tout devient une leçon et une expérience de vie.

The Orchard of Lost Souls parle de l'aliénation de trois femmes en Somalie pendant les années 1980 et 1990, ravagée par la guerre civile. On y rencontre des femmes telles que Filsan, une femme soldat, qui grâce à sa position hégémonique et de force auprès des hommes puissants, domine et maltraite d'autres femmes. C'est une femme aliénée de sa propre mère depuis qu'elle était jeune. Également, ce roman raconte les tribulations dans différents aspects des vies journalières d'une autre femme, vieille et infirme, Kawsar, et d'une fille SDF et orpheline, Deqo.

Chacune de ces trois femmes a subi une perte d'un type ou d'un autre dans sa vie. Pour Kawsar, il s'agit de la perte de ses capacités physiques due à la perquisition des milices gouvernementales, dans laquelle était impliquée, Filsan qui vient ironiquement, à son aide plus tard. Il y avait aussi la perte à la mort de son mari et de plusieurs de ses enfants. Surtout, la perte de sa jeune fille, Hodan, encore auprès des forces gouvernementales, la touche beaucoup. Elle se souvient d'elle dans ses moments de besoin et de solitude. Deqo est une fille de neuf ans qui quitte le camp des réfugiés, qui était comme un foyer pour elle, où elle a été abandonnée par sa mère dans sa toute tendre enfance pour aller à la ville. Elle y est attirée par la promesse d'une nouvelle paire de chaussures si elle danse pour le Général de l'armée, représentant le gouvernement venu au pouvoir dans le pays après un coup d'état. En ville, Deqo y retrouve l'abandon et la perte.

D'autre part, Filsan le soldat, quitte Mogadishu où elle travaille comme officier militaire, au nord du pays afin de lutter contre la rébellion tentant de chasser du pouvoir les leaders militaires de la Somalie. Considérée cruelle, Filsan est une personne qui elle-même souffre de l'abandon de sa propre mère. Comme dans toutes les histoires concernant la guerre, le déplacement, les questions de l'hégémonie et de pouvoir prévalent dans *The Orchard of Lost Souls*. Une majorité de la population perd toutes ses possessions ainsi que leurs maisons et les gens sont à la recherche d'un lieu qu'ils peuvent appeler « foyer ». Finalement, Kawsar, Deqo et Filsan se trouvent parmi ces gens errants et elles doivent quitter le pays pour trouver le réconfort en Ethiopie, en tant que réfugiés.

De sa part, Ken Bugul s'engage également avec des thèmes relatifs à l'hégémonie nationale et transnationale et le pouvoir aux différents niveaux et dans différents aspects de la vie des personnages dans ses deux œuvres *Riwan ou le chemin de sable* et *Mes hommes à moi*. Primo, dans *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul s'affronte à l'hégémonie nationale au niveau de la culture sénégalaise où il est question de l'hégémonie entre l'homme et la femme et au niveau transnational de la dominance idéologique et pouvoir des pays occidentaux sur l'Afrique. Dans ce roman polémique, le personnage principal qui est aussi le

narrateur de l'histoire, est une femme d'une trentaine d'années qui vient de retourner à son Sénégal natal suite à des études en Europe.

Cette femme qui représente l'auteur elle-même se trouve confondue et ahurie à cause de sa condition de femme africaine, qui avait été disloquée et aliénée de sa culture et de ses traditions à cause de son éducation occidentale. Elle se trouve étrangère dans son village d'origine et aliénée par des voisins qui la considère comme une personne déracinée. L'éducation occidentale est généralement perçue comme étant supérieure et occupe une position hégémonique, par opposition aux méthodes traditionnelles africaines de la pensée. Elle est désolée pour les femmes qu'elle a rencontrées en Europe, où elle a témoigné l'existence d'une société monogame avec tant de défauts.

Par contre, elle veut renouer avec sa culture polygame, qui selon elle, est sincère et lui permettrait de communiquer avec les autres. La narratrice épouse donc le plus grand marabout de la communauté, le Serigne de Daroulère, et devient sa vingt-huitième épouse. Le Serigne est un homme gentil qui traite ses femmes très bien, par opposition à l'image dépeinte des polygames africains qui maltraitent leurs femmes. On peut noter ici que les actions de la narratrice et du Serigne sont contre-hégémoniques car elles sont contraires aux attentes hégémoniques de la société moderne. Le roman met en question le bonheur des femmes africaines et occidentales monogames par opposition aux femmes traditionnelles et polygames du passé et il donne par ailleurs une nouvelle lumière sur la question du féminisme. Il remet en question les préjugés et les opinions qui sont injustement émis sur la condition de la femme africaine. Ces préjugés ne sont pas fondés sur des faits, mais sont fréquents en raison de la domination de la pensée et de l'éducation occidentale sur la culture et la tradition africaines.

Comme dans le premier roman, Ken Bugul traite dans *Mes hommes à moi*, également des thèmes de l'hégémonie nationale et transnationale et le pouvoir. Dans ce roman autobiographique et raconté dans un café parisien, l'auteur dépeint ses expériences de femme d'une part, et d'une Africaine ayant vécu en Afrique et en Europe, de l'autre. C'est une Sénégalaise bien éduquée qui a tendance à comparer les hommes qu'elle rencontre à son père et son frère. Ce sont les hommes du titre que la narratrice semble user aussi longtemps qu'elle veut. C'est une femme puissante et autonome qui a l'intention de se venger contre ses hommes, non seulement en les choisissant, mais aussi en étant intellectuellement supérieure à eux, partout où elle se trouve, même dans la société patriarcale française. Le roman est une réflexion non seulement sur le statut sociologique des femmes, mais aussi sur leurs relations avec d'autres personnes qu'elles soient hommes ou femmes.

Chapitre 2

2.0 La migration et ses effets sur le concept du foyer, de l'hégémonie et des relations de pouvoir

L'objectif de ce chapitre est d'analyser comment la migration impacte sur la question du foyer et les relations de pouvoir, en n'oubliant pas la théorie de l'hégémonie qui est au centre de cette étude. Les termes foyer, chez soi, ainsi que pays d'origine sont utilisés de manière interchangeable. Les deux romans analysés dans ce chapitre sont *Aux Etats-Unis d'Afrique* d'Abdourahman A. Waberi et *Black Mamba Boy* de Nadifa Mohamed. Les relations de pouvoir entre les pays occidentaux se disputant le contrôle du territoire africain dans la Corne de l'Afrique dans *Black Mamba Boy* est d'intérêt, ainsi que l'hégémonie de la fédération africaine dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*.

Des critiques reconnaissent que la migration et les notions de l'hégémonie, les rapports de pouvoir et l'identité ont tous les effets mutuels les uns sur les autres. L'impact mutuel entre toutes ces notions peut être positif, ainsi que négatif. Pellerin (2003, 365) remarque que la notion de la migration permet de voir les liens qui existent entre la politique, l'économie et l'évolution de ces phénomènes. Il s'agit de phénomènes qui, à leur tour, ont des liens avec les notions de l'hégémonie, les rapports de pouvoir et l'identité. Ainsi, l'impact mutuel entre la migration et ces phénomènes est démontré. De plus, l'analyse de ces deux romans de Waberi et Mohamed met encore plus ces liens en évidence. Pellerin conclut également que les principes et formes d'articulation du politique et de l'économie adoptés par la gestion migratoire jouent un rôle fondamental dans la construction d'un ordre hégémonique, car ils conditionnent les dynamiques migratoires (ibid. 365). Les observations de Pellerin, qui écrit sur les effets de la migration en général, sont conformes aux constats de l'analyse des deux romans. Jamous (1999, 164-165) établit également un lien entre la migration, l'identité et l'altérité car les gens ne se contentent pas seulement du déplacement dans l'espace, c'est-à-dire d'un lieu à un autre, mais ils s'intéressent également dans la réaffirmation de leur identité. Néanmoins, l'analyse d'*Aux Etats-Unis d'Afrique* et *Black Mamba Boy* montre que cette réaffirmation de l'identité par les migrants, ainsi que le positionnement dans l'ordre hégémonique et des relations de pouvoir se passent avec différents degrés de succès.

La migration implique le déplacement d'une ou plusieurs personnes d'un lieu vers un autre. Ce lieu de départ est souvent le foyer ou le pays d'origine. Cela implique aussi qu'à travers la migration, les gens se façonnent de nouveaux foyers. Cela amène beaucoup d'autres implications, par exemple sur l'identité des gens, ainsi

que dans les relations de pouvoir surtout avec les gens qu'ils trouvent dans les nouveaux lieux. Ces gens sur place sont pour la plupart chez eux, alors que d'autres sont également des immigrés. Chaque section de ce chapitre se réfère à la notion de l'identité concernant les différents personnages des deux romans car les questions de l'hégémonie, le pouvoir, la migration et le foyer impliquent le maintien ou le changement de l'identité d'une ou d'un groupe de personnes.

Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* la migration concerne de nombreux Euraméricains qui immigreront vers le continent africain en quête d'une meilleure vie. Ce sont des gens qui fuient la misère répandue dans les pays occidentaux. Les Africains doivent alors prendre en charge cette masse d'Euraméricains qui arrivent sur le continent pour trouver des diverses opportunités. Dans ce roman, Waberi démontre le revers de la réalité où il s'agit d'immigrés des pays en voie de développement, qui saisissent les côtes de l'Europe afin d'y trouver de nouvelles opportunités. Imorou (2012) écrivant sur le site *La Revue des Ressources* observe que le roman met en scène « l'inversion des rôles » entre les Africains et les Occidentaux à trois niveaux. Tout d'abord il y a inversion de rôles dans la « passation des pouvoirs et des richesses ». Au deuxième niveau, l'inversion de rôles se manifeste dans « les modalités des représentations de l'Autre » où se sont les Occidentaux qui dépendent de la bonne volonté des Africains, qui les considèrent avec « un regard teinté d'exotisme et qui oscille entre paternalisme et mépris ». Dernièrement, il y a inversion de rôle dans « la question de la contribution à la civilisation universelle ». À ce niveau « le monde doit tous ses bienfaits et toutes ses merveilles aux États-Unis d'Afrique alors que l'Occident n'offre que des favelas insalubres et ne répand rien d'autre que des calamités à l'instar du sida apparu dans les bas-fonds grecs ». Comme le démontre l'analyse, la situation du personnage principal du roman, la jeune Française, Maya, qui vit en Afrique depuis sa jeunesse, donne aussi des éléments intéressants en ce qui concerne la migration et le concept du foyer.

Similairement, *Black Mamba Boy* se concentre sur les déplacements du protagoniste, Jama, un jeune Somalien, à travers trois continents, l'Afrique, l'Asie et l'Europe. La similitude entre les deux romans se trouve dans la quête des personnages comme Maya et Jama qui souhaitent trouver un foyer et se définir une identité. Mais ce qui les différencie est le fait que Maya conclut que son foyer est l'Afrique, malgré que ce soit son continent adoptif, tandis que Jama a beaucoup de problèmes de s'installer dans un lieu, et il se trouve errant dans des pays différents sans un lieu précis qu'il pourrait appeler foyer.

Le thème de la migration préoccupe certains auteurs africains contemporains d'expression française comme certains d'expression anglaise. Sur la question de la migration, Bhabha (2007, 223) écrit que :

J'ai vécu ce moment de dispersion des gens qui, en d'autres temps et d'autres lieux, dans les nations des autres, devient un temps de regroupement. Regroupements d'exilés et d'émigrés et de réfugiés ; regroupement aux marges des cultures « étrangères » ; regroupement aux frontières ; regroupement dans les ghettos ou les cafés des centres-villes ; regroupement dans la demi-vie, la demi-lueur des langues étrangères, ou dans l'étrange fluidité de la langue d'un autre; regroupant les signes d'approbation et d'acceptation, les niveaux, les discours, les disciplines ; regroupant les souvenirs de sous-développement, d'autres mondes vécus rétroactivement ; regroupant le passé dans un rituel de renaissance ; regroupant le présent. Et aussi le regroupement du peuple dans la diaspora : contractuels, migrants, internés ; le regroupement de statistiques incriminantes – performances scolaires, statuts légaux, statuts migratoires.

Ces affirmations de Bhabha confirment la manière dans laquelle la migration est responsable du regroupement de gens différents provenant de milieux différents, ce qui mène à une évolution dans la composition de la société. La migration apporte différents types de transformations dans la société et finalement l'identité des différents peuples n'est pas seulement définie par les frontières nationales, car la migration transcende ces types de divisions. Ainsi, les peuples acquièrent de diverses identités. Pour certains, cela peut s'exprimer en une ascension sociale, tandis que pour d'autres c'est le contraire. La migration amène parfois des bénéfices et parfois des problèmes pour les immigrants et les gens qu'ils trouvent sur place, car la migration ne garantit pas toujours le succès et les immigrants parfois se retrouvent encore une fois dans leur condition de subalterne. Cela est en évidence dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, comme dans *Black Mamba Boy*.

2.1. L'altérité et la condition subalterne

2.1.1. Le cas d'*Aux Etats-Unis d'Afrique*

Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* les Euraméricains qui immigreront vers l'Afrique subissent une transformation et le changement d'identité. Il s'agit d'un récit qui étale le sort de nombreux immigrants euraméricains qui traversent les frontières pour atteindre l'Afrique afin d'y trouver des opportunités. Maya et un autre immigré du nom de Yacouba, représentent ces Euraméricains dans l'œuvre. Ce sont deux personnages qui ont eu des possibilités différentes émanant de leur migration en Afrique. Sayad (2007, 76) montre les problèmes auxquels font face tout immigré, une fois arrivé dans le pays d'accueil. Pour être acceptés et bien intégrés dans la nouvelle société, il est attendu que les migrants offrent quelque chose de valeur à la société, sinon ils ne sont pas accueillis de bonne foi :

What do immigrants cost and what do they bring in? This question seems to run through all that can be said about the presence of immigrants, rather as though it were contained within the implicit definition of immigration. Immigration is

meaningful, and intelligible to the political understanding, only if it is a source of 'benefits' or, at the very least, only if the 'costs' imputable to it do not outweigh the 'benefits' it may procure.

Aux Etats-Unis d'Afrique se conforme aux assertions de Sayad, car il est noté que les immigrés qui ajoutent de la valeur à la société, sont plus facilement acceptés et intégrés, que ceux qui n'ajoutent rien. Tout au début du roman *Aux Etats-Unis d'Afrique* Waberi présente Yacouba, l'immigré suisse arrivé en Afrique afin d'améliorer sa situation, mais qui demeure dans la misère dans ce continent où il avait espéré trouver le bonheur. Yacouba et d'autres immigrés euraméricains qui arrivent en Afrique se retrouvent dans une condition d'altérité. C'est une situation que Bhabha (2007, 61) décrit comme la « présence de l'autre ». Les immigrés euraméricains dans le roman constatent qu'ils ne sont pas égaux aux Africains et qu'ils sont toujours traités comme « l'Autre ». La situation d'indigence de Yacouba est présentée dans l'incipit : « Il est là, fourbu. Silencieux. La lueur mouvante d'une bougie éclaire chichement la chambre du charpentier, dans ce foyer pour travailleurs immigrés. Ce Caucasien d'ethnie suisse parle un patois allemand et prétend qu'il a fui la violence et la famine à l'ère du jet et du net » (AEUA 11). C'est une description avilissante qui refuse de reconnaître le statut social et linguistique de la personne. La langue de Yacouba est même réduite à un patois. Cela signifie son infériorité aux langues parlées par les africains. Fanon (2003, 14) remarque qu'« il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance » et que « tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine ». Yacouba dans son infériorité se trouve situé dans cette condition sur le continent africain. D'après cet incipit, il est noté que certains migrants éprouvent des difficultés après la migration vers l'Afrique. Yacouba représente la masse des immigrés qui arrivent aux États-Unis d'Afrique afin d'améliorer le niveau de vie, mais qui au contraire vit dans des conditions difficiles. Ces immigrés sont décrits comme « des millions de réfugiés caucasiens d'ethnies diverses et variées (autrichienne, canadienne, américaine, norvégienne, belge, bulgare, britannique, islandaise, portugaise, hongroise, suédoise...) » (AEUA 12). Bref, ils représentent tous les pays occidentaux pauvres d'où l'appellation « Euraméricains ». L'analyse du roman révèle le « regroupement » des Euraméricains en tant qu'« émigrés » ou « réfugiés » dans des différents lieux sous des conditions variées. Pour Yacouba et autres immigrés, leur regroupement était dans « les ghettos » d'Asmara (Bhabha 2007, 223). Yacouba voit sa vie qui se défaire sans qu'il puisse faire quelque chose pour l'arrêter. En Afrique, il trouve des Africains trop imbus d'eux-mêmes et qui considèrent tout étranger avec des yeux soupçonneux et avec dégoût.

De plus, Yacouba n'est pas son vrai nom, mais on l'appelle ainsi « primo pour préserver son identité, deusio parce qu'il a un patronyme à coucher dehors » (*AEUA* 11). Simplement, Yacouba est une non-entité qu'il n'est pas vraiment nécessaire d'appeler par son nom. Selon Thésée et Carr (2014, 316) les cultures dominantes ont tendance à « la fabrication de l'Autre ». Cette fabrication de l'Autre leur permet de rendre possible « la confiscation des identités, des cultures, des imaginaires et des voix de l'Autre » (*ibid.* 316). Yacouba est une des personnes privées d'identité, de culture et de voix. C'est une personne qui vient d'un milieu pauvre, « il est né dans une insalubre favela des environs de Zurich, où la mortalité infantile et le taux de la prévalence du virus du sida – un mal apparu, il y a bientôt deux décennies dans les milieux interlopes de la prostitution, de la drogue et du stupre en Grèce, et devenu une endémie universelle » (*AEUA* 11). C'est une sorte de discours que selon Mbembe (2000, iv) « finit par produire une notion perverse de la différence [et de l'altérité] comme alibi destiné à légitimer sa domination ».

Beaucoup d'immigrés euraméricains arrivent à la recherche d'opportunités dans la fédération africaine. Ce type de migration est une vraie « dispersion des gens » selon la description de Bhabha (2007, 223). Il y a par exemple « des petits écoliers français, bataves ou luxembourgeois malmenés par le [sic] kwashiorkor, la lèpre, le glaucome et la poliomyélite [qui] ne survivent qu'avec les surplus alimentaires des fermiers vietnamiens, nord-coréens ou éthiopiens » (*AEUA* 12). Bhabha (1997, 431-432) décrit cette situation comme « le jargon des minorités ». C'est-à-dire que le monde a tendance à créer un jargon particulier pour des minorités considérées comme « Autres » dans la société. Il explique qu'il y a « a certain ambivalence [...] about the prodigious production of discourses of "othering" that, in their turn, have given rise to formulations of affiliative alterity ». Cette altérité amène l'oppression de ces minorités. Les Africains et les autres pays comme le Vietnam et la Corée du Nord fournissent l'aide humanitaire mentionnée, aux Euraméricains pauvres qui arrivent sur le continent, mais ce n'est pas de bon cœur car ces immigrés sont ressentis comme une gêne qu'ils ne peuvent plus supporter.

Ils sont décrits avec des termes dérogatoires tels que « des boat people squelettiques [sic] de la Méditerranée septentrionale qui n'en peuvent plus de zigzaguer devant les mortiers et les missiles enténébrant les infortunées terres d'Euramérique » et des « pauvres diables [qui] sont en quête du pain, du lait, du riz ou de la farine distribués par des organisations caritatives afghanes, haïtiennes, laotiennes ou sahéliennes » (*AEUA* 12). Cette description démontre le jargon des minorités dont parle Bhabha. Les pays de l'Euramérique sont ravagés par diverses maladies, la famine, la pauvreté générale, ainsi que les guerres civiles et ethniques. Ces problèmes forcent les citoyens euraméricains à abandonner leur pays pour faire des

traversés difficiles à la recherche d'opportunités en Afrique. Les États-Unis d'Afrique est une fédération de pays prospères qui a fait des progrès dans les secteurs de la culture et de l'éducation, mais aussi dans les sciences. Aux États-Unis d'Afrique, il existe de grandes universités renommées telles que « l'université Langston Hughes de Harar » ou « l'université de Gao » (*AEUA* 16 & 17).

Les professeurs des universités se préoccupent aussi des problèmes de la migration euraméricaine et par exemple « le doyen Mamadou Diouf de l'université de Gao » avait exposé le problème en publiant « un pamphlet resté célèbre (Les Frontières invisibles ou le défi de l'immigration de l'Alaska, Kigali, University Press of Rwanda/Free Press, 1994, 820 pages, 35 guinéés) » (*AEUA* 17). Les Africains connaissent aussi la prospérité aux niveaux politique, social et économique. Tandis qu'il y a des guerres civiles dans les pays comme la France et « la dictature corrompue [en] Nouvelle-Zélande », [au moment où] la fédération africaine elle, connaît la paix et la démocratie sous la direction de « notre actuel président Nelson Mandela et son vice-président Areski Babel, l'un et l'autre tout juste remarquables pour leurs chemises chatoyantes, dessinées par le couturier Pathé Ndiaye lui-même » (*AEUA* 16 & 30). La richesse du continent africain, opposée à la pauvreté, la famine, les maladies inguérissables et les guerres civiles dans les pays occidentaux, force les Euraméricains à quitter leurs pays, non par choix, mais parce qu'ils y sont tenus par les circonstances. Ils rencontrent la discrimination de la part des Africains et ils ne peuvent pas accéder aux mêmes opportunités disponibles aux citoyens des États-Unis d'Afrique. Ce sont des gens qui sont exclus de la société. D'autres sont si pauvres qu'il y a « des prostitués de tout sexe, monégasques et vaticanesques » (*AEUA* 12). Yacouba est même décrit comme un « quidam, pauvre comme Job, [qui] n'a jamais vu la couleur d'un savon, n' imagine pas la saveur d'un yaourt, ne soupçonne point la douceur d'une salade de fruits » (*AEUA* 13).

Même les grandes universités et institutions comme « la Kenyatta School of European and American Studies » qui se spécialisent dans « l'africanisation », « soutien[nent] que les États-Unis d'Afrique ne peuvent plus accueillir toute la misère de la Terre » (*AEUA* 15). Selon Apter (1994, 31) le discours est souvent utilisé par des pouvoirs dominant en tant qu'outil hégémonique. De plus, « le discours [permet] de distinguer les indigènes, des étrangers » (ibid. 31). Les universités et autres institutions d'éducation font partie du discours hégémonique. Où la fédération utilise la force contre les immigrés, les universités, s'implique dans l'enjeu en déployant ce que Saint-Gilles (2009, 97-98) appelle « le pouvoir doux » qui consiste à obtenir par la persuasion séductrice résultats que l'on pourrait aussi atteindre par force ». La « Kenyatta School of European and American Studies » est comparable aux maintes institutions dans des pays occidentaux qui

s'engagent dans des études orientales et africaines. Dans le contexte du roman, « l'africanisation » représente une valeur supérieure que les immigrés euraméricains, dévisagés en tant que « l'Autre », devaient assimiler. L'analyse du roman démontre que les immigrés sont dévisagés comme une masse indistincte et en conséquence, ils sont socialement ostracisés. Il n'y a pas de distinction entre ceux qui ont de bonnes intentions et qui viennent en Afrique pour des raisons authentiques et ceux qui sont perfides et de mauvaise foi. Ainsi, le concept de « l'africanisation » tient que « les forces fédérales doivent prendre leurs responsabilités avec fermeté, mais non sans humanité, en reconduisant à la frontière, sous la contrainte si cela s'avère nécessaire, tous les ressortissants étrangers d'abord illégaux, puis semi-légaux, enfin par-légaux et ainsi de suite » (AEUA 15). Cette africanisation s'avère d'un concept hégémonique qui renforce l'itération entre les Africains et les immigrés.

Les immigrés sont toujours surveillés avec suspicion, tel Yacouba dont « les caméras de longues portées enregistrent tous ses faits et gestes » (AEUA 18). Avec ce type de surveillance, les immigrés sont désignés de tous les stéréotypes, et on dit qu'ils « propagent leur natalité galopante, leur suie millénaire, leur manque d'ambition, leurs religions rétrogrades comme le protestantisme, le judaïsme ou le catholicisme, leur machisme ancestral, leurs maladies endémiques. En un mot, ils introduisent le tiers-monde directement dans l'anus des Etats-Unis d'Afrique » (AEUA 18-19). La fédération africaine promulgue la vision du monde divisé en classe sociale, où elle occupe la position supérieure et les immigrés occidentaux ne sont qu'au troisième rang de la société. Il s'agit de ce que Fanon (2003, 36), dénomme une « véritable conception manichéiste du monde [...] Blanc ou Noir, telle est la question ». Sauf que dans cet instant, c'est le Noir qui occupe la position privilégiée. Il est certain que toute cette haine envers les migrants ressort de la peur chez des Africains pour tout ce qui est étranger, moins connu et donc déstabilisateur du statu quo.

Malgré ses efforts de venir en Afrique afin d'améliorer sa condition de vie, Yacouba reste sans succès et finit par mourir dans les rues de Djibouti. Sa quête pour la survie, qu'elle soit économique, politique ou socio-culturel, n'a abouti à rien. Yacouba représente la masse des Euraméricains pour lesquels la migration ne se traduit pas dans un gain de pouvoir ou de possibilités. Ce sont des subalternes, partout où ils se trouvent. La migration euraméricaine est considérée par la majorité des Africains comme une crise migratoire qui apporte les problèmes des pays occidentaux en Afrique, au lieu d'y apporter des bénéfices. Ainsi, l'intégration des Euraméricains devient problématique dans cette société qui rejette le multiculturalisme et préfère garder son homogénéité ethnique. Les Africains s'avèrent intolérants au pluralisme culturel et ils élisent de rester parmi eux-mêmes. À cause de tout cela, les immigrés ne restent que « les ouvriers caucasiens [qui]

retournent les champs d'igname en cadence. Tous dans la gadoue », après les pluies (AEUA 38). Le résultat est qu'au lieu du succès et de l'autonomisation qu'ils cherchaient en se déplaçant vers l'Afrique, ils ne connaissent que la mobilité vers le bas dans leurs vies quotidiennes.

2.1.2. Le cas de *Black Mamba Boy*

Black Mamba Boy, le premier roman de Mohamed, reprend les thèmes de la migration, du foyer, de l'hégémonie et du pouvoir. Ce roman décrit les périples de Jama, un jeune homme somalien qui dans sa vie a connu plusieurs migrations, de l'Afrique, par le Moyen Orient et se terminant en Europe. Dans toutes ses migrations, le sort de Jama et d'autres immigrés tels que sa mère Ambaro et ses amis Shidane et Abdi, ainsi que celui d'autres immigrés, semble toujours incertain. Le but de toutes ces migrations qu'il a commencées comme jeune homme, avec sa mère, est tout d'abord de chercher son père, disparu depuis longtemps, mais aussi pour essayer d'échapper à la pauvreté au Somaliland et de trouver une meilleure vie. Une bonne partie de ses migrations prend lieu lors de la Seconde Guerre mondiale, et c'est pendant cette période qu'il voit se manifester les différentes puissances mondiales opposées dans la guerre. Même si la plupart de ces migrations concernent Jama en tant que personnage principal, il y a aussi les migrations d'autres personnages qui intéressent également cette étude, par exemple les migrations des compatriotes de Jama, mais aussi celles des Juifs qui immigrèrent vers les pays européens après la Seconde Guerre mondiale.

Il est nécessaire de souligner que *Black Mamba Boy* est un roman semi-biographique ; Jama est en fait le père de l'auteur. Dans l'introduction du roman l'auteur raconte ceci à propos des expériences véridiques de Jama :

My father is an old sea-dog who sailed to freedom on a prison ship. Jama with his Somali Argonauts, who remembers each one of his ships like other people remember lost loves. Life as a sailor was ideal for him; wherever he was in the world [...]. As a child I would plunge my hand into a King Edward Cigars box of some coins, some ancient, some strange, some from countries, like ours, that don't exist anymore. [...] He [Jama] spun me briny old sea yarns, 'You see I was being chased by deadly Zulu gangsters, tsotsis they called themselves. I ran along the wharf in Durban in the dead of night with them snapping at my heels, desperate to rob me and cut my throat, my heart was going BOOM BOOM, when a policeman came and fired at them. When the ship got to Venice I bought an ivory-handled pistol for our next journey to South Africa (BMB 2-3).

Ce sont des expériences véridiques de Jama, le père de Nadifa Mohamed, qu'il raconte lui-même à sa fille. Certains événements dans le roman sont imaginés ou peuvent être fictifs, même s'ils sont basés sur des expériences vécues par Jama et d'autres personnages du roman. C'est ce caractère du roman qui fait que *Black Mamba Boy* est désigné comme un roman semi-biographique. Selon Otas (2010), et comme déjà

signalé plus haut, le roman se préoccupe des histoires de la famille, les relations entre amis, et les relations entre les puissants et les non puissants de la société. Il est constaté que ces relations entre amis, parents et surtout celles entre les puissants et les non puissants, sont souvent exploitantes au bénéfice de ceux qui maintiennent le pouvoir. Matzke (2013, 208) ajoute que « *Black Mamba Boy* is an intriguing mix of subaltern micro-history, diasporic life writing, novel of transformation and grand epic tale ».

Les migrations de Jama commencent avec la disparition de son père Guure, quand Jama était un jeune enfant, après une sécheresse dans le pays qui avait décimé le bétail et ruiné les plantes dans les champs. Après avoir songé sur la situation Guure décide de s'en aller à l'étranger dans le but de trouver un travail comme chauffeur de taxi : « The same day Guure set off on a mapless, penniless journey to Sudan. That was the last they saw of him, though they heard tales of his wanderings. Ambaro waited and waited for him, not knowing if he had died, gone mad, met someone else. [...] she went to Aden and its factories hoping to earn enough to track him down » (*BMB* 22). Ainsi, Jama et sa mère quitte le Somaliland pour le Yémen où immigrer également beaucoup d'autres Somaliens afin d'améliorer leur vie. Jama commence donc la migration comme un enfant avec sa mère Ambaro qui se déplace vers la ville d'Aden, au Yémen. Ces immigrations des Somaliens au Yémen, était là pour améliorer la condition de vie car là-bas, il y avait des opportunités, par rapport à leur pays d'origine. Barbichon (1983, 325) comprend que « la migration n'entraîne pas toujours l'exaltation de l'appartenance au territoire d'origine. La migration est souvent occasion ou conséquence d'une identification territoriale négative ». La migration de Jama et des autres immigrés sont conséquentes de cette identification négative avec leur pays d'origine. C'est au Yémen que Jama se trouve tout seul après la mort de sa mère, morte à Aden d'une maladie des poumons. Il est toujours comme un immigré pauvre et sans avoir gagné assez pour réussir à trouver Guure son père. Dès lors, partout où il se déplace, Jama rencontre diverses difficultés liées à son statut d'immigré. Ainsi commencent les voyages solitaires qui le voient grandir de l'enfance jusqu'à la maturité.

Après la mort de sa mère, Jama se trouve avec Shidane et Abdi comme amis. Shidane et Abdi sont deux garçons somaliens ayant aussi migré vers le Yémen à la recherche des opportunités, comme beaucoup de leurs concitoyens. À propos de son propre père, il est dit que « Shidane's father had been killed by a British bomb left behind from the campaign years earlier against the Mad Mullah, and the rage this had spawned in Shidane sometimes made his temper flare up as brightly as magnesium » (*BMB* 30). C'est lui donc qui conduisait le groupe dans des petites affaires odieuses comme des bagarres avec d'autres gangs et dans les vols de nourriture dans les restaurants de la ville. Ils sont tous des subalternes aliénés dans un milieu où

sa race ou ses origines définissait la position d'une ou d'un groupe de personnes dans les rapports de pouvoir. Jama et ses deux amis devaient donc se battre pour la survie en tant que subalternes. D'après Pinet (2016, 39) les pratiques subalternes permettent à leurs acteurs et actrices, collectivement ou individuellement, de se libérer de telle ou telle position subordonnée dans le réseau de relations de pouvoir.

Pas longtemps de leur rencontre, Shidane et Abdi se disputent avec Jama. Jama dès lors se retrouve seul, dans un pays étranger où il doit se débrouiller avec seulement une petite somme d'argent laissée par sa mère. Il est sans père, sans frères, sans cousins, et même sans amis. Il est dit qu'il se retrouve comme un loup parmi les hyènes (*BMB* 38). Il doit donc mendier pour la nourriture pour survivre. Sa vie était similaire à ce que Schlegel (1990, 150) appelle une situation d'un « immigré dans son rôle subalterne ». Sa migration au Yémen n'offrait pas autant d'opportunité qu'il attendait. À cause de tous ces problèmes, Jama retourne chez lui au Somaliland dans la ville de Hargeisa, afin de se rétablir comme homme sur un terrain familier. Ainsi, sa première migration se révèle comme un échec. Mais la recherche de son père continue pour lui. Son père continuait lui aussi avec ses propres migrations sans vouloir retourner au Somaliland, à la poursuite d'un autre destin.

Au Somaliland Jama est à nouveau confronté par la pauvreté. Il y a peu de travaux à faire et les hommes et les enfants sont réduits à se disputer les restes dans les restaurants pour trouver la nourriture. D'autres optent à consommer le qat afin de se droguer pour oublier leurs problèmes persistants (*BMB* 56). Pour obtenir un moyen d'existence à Hargeisa, Jama commence à travailler chez un boucher comme porteur et distributeur de viande dans les restaurants voisinant (*BMB* 60). C'est un travail qui ne paie pas assez et de plus Jama n'aime pas ce type de travail. Sa pensée est toujours préoccupée par le désir de trouver son père perdu. La réalisation est que, partout où Jama allait, qu'il soit dans son pays ou ailleurs, il se retrouve toujours dans sa condition de subalterne. Le problème pour Jama n'est pas d'hybridité de son identité, mais c'est qu'il a simplement du mal à s'intégrer dans la société, parmi les siens comme parmi les étrangers. C'est un fait qui le pousse à continuer avec ses migrations car il est aliéné partout où il se retrouvait jusque-là.

La situation subalterne de Jama et celle que Corio (2013, 315) décrit comme une situation où la personne n'arrive pas à articuler une hégémonie et qui, pour cela, est soumise à des mécanismes de coercition et de consensus de la part des autres plus puissants que lui. Il est évident que la migration n'a pas donné d'autonomie à Jama, mais il a néanmoins continué avec ses déplacements. Après avoir considéré sa condition de vie au Somaliland, Jama décide de continuer avec ses migrations à la recherche de son père et d'un lieu où il pourrait s'établir une nouvelle vie. Il décide de partir au Soudan, mais pour y aller, il se trouve

dans un camion destiné pour le Djibouti (*BMB 77*). C'est pendant ce voyage que Jama réfléchit sur la conjoncture de son peuple et de son pays :

His country was an afterthought of the empire builders, a small piece on a global monopoly board to be collected to spite the others. His people were seen by the British as a fierce, unruly race, who made a good photograph but were not a modern nation deserving equal status to the adult, civilised states of Europe. His land had been carved up between France, Italy, Britain and Abyssinia. Now the Somalis and the British coexisted, usually peacefully, the Mad Mullah had long been crushed but his apocalyptic warnings still floated in Somali minds and gave them intimations of a calamity that awaited the world (*BMB 78*).

Jama procède avec son voyage à Djibouti malgré le fait que sa première destination était le Soudan. Pendant son voyage à Djibouti, Jama constate que les pouvoirs européens se sont partagés le continent africain en tant que possession et que la frontière entre le Somaliland et le Djibouti n'étaient qu'artificielle (*BMB 78*). Pour lui, les frontières entre les pays, comme le cas avec la notion du foyer, étaient plutôt psychologiques que physiques. Ainsi, aucune frontière ne pourrait l'arrêter dans sa quête d'une meilleure vie. Il est encore surpris de constater que de ce côté de cette frontière artificielle ce sont les Français qui dirigent les affaires, mais ce sont les Somaliens, non pas les Djiboutiens, qui font des petits travaux pour eux (*BMB 79*). Les Djiboutiens se considérant supérieurs aux Somaliens, ne veulent pas faire des petits travaux pour le Blanc, et laissent ceux-là aux Somaliens. Il s'agit d'une situation où une personne subalterne dans un contexte, se considère supérieure et domine des autres (Spivak 1988, 284). Corio (2013, 315) note également que « la catégorie de subalterne se révèle [...] traversée par plusieurs différenciations et stratifications, dont il faut absolument tenir compte et qui impliquent une redéfinition constante du concept ». Ces différenciations et stratifications se manifestent dans les relations entre les Français, les Djiboutiens et les Somaliens. *Black Mamba Boy* montre un personnage qui se déplace d'un lieu à un autre et dès qu'il constate qu'il ne peut pas achever ses objectifs dans un lieu donné, il repart pour un lieu différent. N'ayant pas d'avenir à Djibouti, Jama décide de bouger encore et cette à l'Érythrée, dans l'espoir d'y trouver des opportunités différentes et de continuer au Soudan toujours à la recherche de Guure son père. Il a pris un bateau à la Mer Rouge, passant par « Bab el Mandab strait, the Gate of Tears⁶ » (*BMB 99-100*). En Érythrée, Jama rencontre beaucoup d'autres immigrés somaliens, par exemple Awrala, une vieille femme somalienne originaire de Hargeisa que Jama rencontre à Asmara. Awrala, qui était veuve, est venue en Érythrée avec son père qui était fermier. Elle avait vécu la colonisation du pays par les Italiens qui en tant qu'une force dominante, avaient pris toute la bonne terre pour leurs propres intérêts. La vie en Érythrée mène Jama à conclure que la vie est une sorte

⁶ Voir *Passage des larmes* de Abdourahman A. Waberi.

de grande migration. Il regarde autour de lui contemple sur ce qu'il voit dans ce pays étranger : « All around him was a paradise, full of what was good as well as bad. Life is just this, Jama thought, a long journey, with lightness and darkness falling over you, companions all around, on their own journeys » (*BMB* 115).

À Omhajer, une ville érythréenne, Jama a rencontré les soldats somaliens combattant auprès des Italiens qui connaissaient son père. Omhajer était une ville frontalière, près de la ville de Gedaref au Soudan où Jama espère trouver son père. Jama avait déjà entendu qu'il y travaillait comme conducteur de camion (*BMB* 124). Et c'est ici que meurt aussi son rêve de rencontrer le père dont il avait tant entendu sans l'avoir connu. Un homme est venu un jour annoncer à Jama la mort de son père Guure. Tout ce que son père lui laisse est une petite valise en papier carton contenant une petite somme d'argent, quelques objets et un instrument de musique (*BMB* 126-127). Les objectifs de la vie et des migrations de Jama doivent changer. Conséquemment, Jama commence à travailler pour les soldats italiens comme garçon dans le restaurant de la caserne italienne, et après comme garçon de bureau pour un des soldats italiens (*BMB* 128-154).

Plus tard, après la maltraitance par des soldats italiens, Jama décide de quitter la ville d'Omhajer pour Keren, une autre ville érythréenne. C'est ici où il s'enrôle dans l'armée italienne pour lutter dans la Seconde Guerre mondiale contre les forces britanniques. L'incorporation de Jama et d'autres Africains dans l'armée italienne, n'est pas pour des raisons idéologiques car beaucoup d'entre eux ne comprennent pas la signification de cette guerre. C'est la même chose pour ceux qui luttent aux côtés des Britanniques contre les Italiens. Pour eux, ce qui compte c'est de gagner de l'argent comme « askaris⁷ » dans une guerre qui ne les concerne pas. Le travail dans l'armée est une forme d'« exploitation capitaliste » que selon les écrits de Spivak (1988, 279) doit être considérée comme une variété de domination. Certains sont même forcés d'enrôler et étant subalternes, ils n'ont pas de droits de refuser :

All the young men were hushed; some wondered whether this war would be as ruinous as the invasion of their country, while others wondered if it would be more profitable to become askaris now or later. In Rome, Mussolini the opportunist, the failed primary school teacher, that syphilitic seller of ideas fallen from the back of a lorry, that gurning midget, calculated how many hundreds or even thousands he would need to claim dead before Hitler would deign to cut him a slice of the victory cake. A few thousand, he told his aides, that's all. Fascist officers toured Italian East Africa touting for the upcoming attraction and young Somalis, Abyssinians and Eritreans were tricked, cajoled and forced into signing up (*BMB* 156).

⁷ Soldats africains dans la Seconde Guerre mondiale.

Jama a aussi la même impatience de participer dans la guerre sans en comprendre les conséquences. Le travail de soldat dans l'armée italienne lui offre également une chance de continuer avec ses migrations, la recherche de son père étant cause perdue. Alors, il va dans la ville de K'eftya pour trouver un travail dans l'armée italienne :

Two enlistment officers finally arrived in K'eftya and set up a table outside the new police station. A long line of men and boys waited to enlist; Jama passed by brightfaced twelve year-olds running away from home, starving rheumy-eyed farmers, shiftas who had betrayed their fellow thieves, strong village men who could not afford dowries. Jama waited in the midday sun until his turn came. The Italians behind the wooden table laughed at the battered cardboard suitcase clenched in his hand, they seemed amused by most of the Africans. They asked his name, age and told him to give them a whirl. Jama was exactly the kind of illiterate boy they were looking for and he put his thumbprint where they told him, for once neither knowing nor caring where they sent him. They issued him a rifle, a shirt, a pair of shorts, a blanket, a kit bag with all kinds of toys, knife, tin bowls, field dressing, a water flask, more possessions than he had ever owned, and in exchange all they wanted was for him to join something called the 4th Company (*BMB* 156-157).

C'est dans l'armée italienne, après avoir retourné à Omhajer, que Jama rencontre encore ses deux anciens amis, Shidane et Abdi, qui sont eux aussi enrôlés dans l'armée italienne comme « askaris ». En fait : « Shidane had persuaded [Abdi] to sign up [for the Italian army] so that they could earn enough money to travel to Egypt and join the British Navy » (*BMB* 159). Pour eux donc, l'armée offre une chance de gagner de l'argent afin de continuer avec leurs migrations. De plus, la marine britannique donne encore des moyens pour voyager autour du monde. Jama et ses deux amis se trouvent sujets de l'hégémonie italienne par « consentement » obtenue par « coercition » selon les définitions des situations pareilles par Gramsci (1971, 80). Ils sont enrôlés dans l'armée italienne, non pas par choix total, mais avec une force qui prédominait le consentement.

C'est pendant que les trois garçons travaillaient pour les Italiens que Shidane trouve la mort par des soldats italiens. Cependant, la guerre ne va pas bien pour les forces italiennes et ils finissent par perdre le combat face aux Britanniques. Pour tous les combattants africains, c'est aussi la fin d'une grande mésaventure et ils doivent continuer à vivre autrement. Pour Jama, la fin de la guerre est une opportunité de continuer avec ses migrations pour essayer toujours d'améliorer la condition de sa vie.

Après la guerre les migrations de Jama continuent à Gerset en Érythrée où il trouve un travail dans une petite épicerie d'un homme du nom de Hakim. Il travaille pour Hakim pendant deux ans sans rémunération, mais seulement pour trouver l'abri et la nourriture (*BMB* 189). Après deux ans, Jama est encore sur la route essayant de migrer quelque part où il peut établir une vie et une famille. Il est alors allé dans un village qui s'appelait Focka où il a établi son propre petit magasin. Focka est un village à la frontière du Soudan et c'est

aussi à Focka où Jama se marie avec une femme qui s'appelle Bethlehem (*BMB* 193-210). Au moins, il gagne une certaine autonomie et il trouve un lieu qu'il peut appeler foyer.

Mais après le changement de son sort en Érythrée, dû largement à la sécheresse qui a détruit ses champs, c'est encore le temps pour Jama de quitter le pays et d'aller où il peut gagner assez pour lui permettre d'aider sa famille. Jama doit alors laisser sa femme en Érythrée pour aller premièrement en Égypte dans la ville d'Alexandria. Ici il trouve une ville cosmopolite, un centre qui attire des peuples de différentes nationalités : « Alexandria was like the ancient harlot mother of Aden and Djibouti, she had grown rich and now put on airs and graces but in dank, cobwebbed corners her truest colours were revealed. Jama watched the Arabs smocking shishas, the French women, the African waiters and doormen, Greek merchants, Jewish rabbis all moving in their orbits, creating a twentieth-century babel » (*BMB* 214).

En Égypte Jama est accueilli par un homme somalien qui s'appelle Liban. Liban était un « Yibir⁸ » somalien et malgré la discrimination qui existait entre les Somaliens de différentes ethnies, la migration permet la tolérance entre ces différents groupes de Somaliens qui autrement se discriminaient à cause de leur sentiment de supériorité et infériorité chez les uns et les autres dans leur pays : « in Alexandria Somalis of all clans fell upon each other for news, companionship and help. [...] In Egypt, Ajis⁹ would share cups with Liban, eat with him, befriend him because there was no one to judge them but their acceptance was a vapour that would evaporate under a Somali sun. A Yibir wore the name of their clan like a yellow star, it marked them as low, dirty, despicable » (*BMB* 215).

La migration masque toutes ces différences entre les Somaliens, mais de l'autre côté la migration leur enseigne ce qu'être discriminé voulait dire. Tant qu'ils ont tous une identité somalienne, l'espace révèle des différences entre eux, en tant que subalterne. La différenciation et la stratification parmi des subalternes dans des lieux différents, dévoilées par Spivak (1988, 284) et Corio (2013, 315) prévalent :

A Yibir learnt from infancy that they had nothing to be proud of, no suldaans to boast about, no herds of camels, no battalions of fighters. In a land of scarcity and superstition, myths were hard currency, and rather than claiming a Sharif, a descendant of the prophet, as their first father, the Yibros had a pagan, an African magician who believed he could defeat the Muslim missionaries. For this heresy they had been cursed to be hewers of wood and drawers of water, to work leather and metal while Ajis roamed with their noble camels. Even when Ajis wiped their hands after touching him, Liban had learnt to avert his gaze, pretend that it was natural for them to believe he could contaminate them but the

⁸ Des gens d'origine juive au Somaliland.

⁹ Un clan somalien.

further he fled from Somaliland the less his Yibirness mattered. In Egypt all Somalis wore the same yellow star, their black skin taught the Ajis what it was to be despised (*BMB* 215).

Jama et autres immigrants somaliens se trouvent clandestinement en Égypte. Par conséquent, les expulsions est un fait journalier. Il y a des Somaliens expulsés vers le Soudan, seulement pour être retournés en Égypte parce que le Soudan refuse d'accueillir ce qu'il appelle « les déchets égyptiens » (*BMB* 219). Jama et autres immigrés sont renvoyés vers la Palestine (*BMB* 219-224). Les expulsions sont une conséquence de leurs migrations illégales dans le pays. En Palestine, Jama et son ami Liban ont rencontré un ivrogne somalien du nom de Musa : « Musa was lonely and talkative, the posterboy of failed migration » à cause de sa condition de vie qui est épouvantable (*BMB* 228). Au contraire, Jama et Liban ne se soucient pas d'où ils se trouvent à ce moment-là. Les deux se trouvent dans les « interstices culturelles » de plusieurs pays, mais ils doivent exister dans cette situation qui leur refuse ce que Bhabha (2007, 40) dénomme une « reconnaissance » en tant qu'individu. Ce qui compte pour les deux c'est d'avoir une vie propre et de réussir leur migration.

Jama et Liban essayent de réussir en Palestine, mais des Palestiniens ont pitié pour eux. Un exemple est Jeylani qui conseille aux deux hommes de ne pas rester en Palestine, mais de retourner dans leur pays d'origine parce qu'il n'y avait rien à faire en Palestine à cette époque : « Jeylani was not impressed by Jama and Liban's escapades. 'Go home, boys, you look intelligent, I know you speak good Arabic but don't waste your lives being pushed around in Arab lands. Go home, there is nothing for you here, there is going to be nothing but violence. My advice is that you head into Jordan, then Saudi, do your pilgrimages and then get a boat home' » (*BMB* 231). Le problème est que Jama et Liban n'ont pas de foyer où ils peuvent se sentir à l'aise. Les deux sont toujours à la recherche d'un foyer et retourner au Somaliland est hors question. C'est une mauvaise expérience de leur migration mais une que Bhabha (2007, 40) appelle « l'expérience de l'histoire *au-delà* ». L'« *au-delà* » a montré à Jama et Liban ce que signifie être subalterne loin de son pays d'origine.

Jama et Liban quitte encore la Palestine mais seulement pour retourner en Égypte une deuxième fois, traversant le désert du Sinaï à pied (*BMB* 234). Ils témoignent des effets de la migration à leurs concitoyens, à propos d'autres immigrés qui n'avaient pas réussi la traversée entre l'Égypte et la Palestine et qui sont morts dans le désert. Ce qui restait comme preuve de leurs sort fatal était des restes osseux (*BMB* 235). Jama et Liban et un groupe d'autres Somaliens ont réussi la traversée jusqu'à Port Saïd (*BMB* 236). À son arrivée en Égypte, Jama est ravi d'entendre qu'il avait reçu un passeport britannique dont il avait fait la

demande (BMB 236-237). Dès lors, Jama a la nationalité britannique. Ce passeport symbolise pour Jama une nouvelle identité et une possibilité de continuer avec ses migrations partout où il voulait, ainsi qu'une clé au succès dans sa vie : « This thin description of Jama [à propos de sa nationalité britannique] in the dark green passport was all the western world needed to know about him ; he was a subject of the British Empire. The passport determined where he could go and where he couldn't, the ports where his cheap labour would be welcome and the ports where it would not » (BMB 238).

Le passeport était l'ouverture d'une nouvelle page dans la migration de Jama. Là où avant il voyageait sans papiers, il pourrait se rendre comme une personne reconnue, une personne avec une nouvelle identité. Pendant son temps en Égypte, Jama réussit à trouver un travail sur un navire britannique, le *Runnymede Park*. Le cas est différent pour Liban qui n'a pas la même chance de trouver un travail faute de son identité Yibir (BMB 239-240). La voie est alors ouverte pour Jama parce qu'il a désormais la chance de partir et de voyager jusqu'en l'Europe :

Jama stopped at the gangplank and took a last look at Africa. Beyond the faux European skyline of Port Said lay his heart and home, the mountains and deserts of Somaliland and the valleys of Bethlehem. He knew that if he died this would be the last thing he saw in his black eyes. The hot red dirt of Africa, scintillating with mica as if God had made the earth with broken diamonds, would not be found anywhere else. But like the Somali women in Aden, Africa struggled to look after her children and let them run with the wind, giving them freedom to find their own way in the world. Jama placed both feet firmly onto the *Runnymede Park* and waited to be borne away (BMB 240).

Le *Runnymede Park* avait pour but de transporter des réfugiés juifs qui quittaient les pays de l'Europe de l'est après la Seconde Guerre mondiale pour aller se réinstaller ailleurs. Le *Runnymede Park* avait été alors rebaptisé *The Exodus 1947* (BMB 242). Après le travail sur *The Exodus 1947*, Jama arrive au Pays de Galles : « Jama stepped down onto his Promised Land and put a handful of cold earth into his pocket to take back to Gerset one day » (BMB 261). Toutefois, les migrations de Jama ne sont pas terminées car peu après son arrivée au Pays des Galles, il doit retourner chez sa femme Bethlehem à Gerset qui a donné naissance à leur enfant (BMB 268). Retournant en Afrique, Jama doit passer par Londres, et il note que la ville de Londres est une métropole cosmopolite qui accueille différents peuples migrant de partout dans le monde. Londres est une diaspora pour les Africains de partout sur le continent, qui immigrent pour des raisons différentes. Jibreel, l'askari qu'il rencontre à nouveau au Pays des Galles, lui explique que : « London's beauty is not in its buildings, Jama, but in its people, you go to Picadilly Circus and it's like walking through the crowds on Judgement Day, people flee from all over the world with bits of their villages hidden in their socks and plant them anew here. Just in Lemman Street we have a Somali barber, a Somali mechanic, even a Somali writer

amongst the Jewish grocers, Chinese cooks and Jamaican students » (*BMB* 271-272). Avant de se trouver en Europe, Jibreel avait aussi entamé ses migrations sur le continent africain. Il a quitté l'Érythrée pour se rendre à Djibouti, au Kenya, en Tanzanie, et puis il a travaillé sur une ferme en Rhodésie, avant de se rendre à Durban en Afrique du Sud où il a pris un navire pour Liverpool, comme passager clandestin (*BMB* 273).

D'après cette analyse de la question de l'altérité et la notion de subalterne, il est certain que la migration apporte quelques effets sur les différents personnages des romans analysés. Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, les Euraméricains sont confrontés par l'itération à leur arrivée sur le continent africain. Yacouba et d'autres Euraméricains se retrouvent des personnes d'une classe inférieure à celle des Africains. Ceci à cause de leurs origines occidentales. Ce sont des subalternes dans tous les aspects de la vie. Leur race, leur culture et même leur religion sont considérées comme inférieure à la race, la culture et la religion des Africains. Ce sont donc des gens qui ne sont pas intégrés dans la société africaine. De la même manière, Jama et d'autres immigrés tels que Abdi, Shidane, Ambaro, Liban et Jibreel dans *Black Mamba Boy*, découvrent que la migration n'apporte pas toujours des opportunités attendues. Ces immigrés constatent que la migration n'améliore pas leur condition de subalterne et qu'ils sont confronté par l'altérité dans les pays où ils immigreront. Ils avaient quitté leurs pays pour s'échapper de la misère et pour sortir de la condition subalterne dans laquelle ils se trouvaient dans leurs pays d'origine, mais la migration ne leur offre pas une amélioration de la vie. Ambaro et Shidane sont même morts lors de la migration. Jama et Jibreel avaient toujours continué avec la migration jusqu'en Europe, malgré les défis qu'ils rencontraient. Pour Jama, l'obtention d'un passeport britannique étaient finalement la réalisation de ses rêves. Il espérait désormais changer son sort, étant citoyen de la Grande Bretagne. Comme le montre l'analyse il y avait pendant les migrations des personnages des deux romans, la nécessité d'une « ré-création du soi dans le monde du voyage, réinstallation de la communauté limite de la migration » Bhabha (2007, 40). Cette « ré-création du soi » était importante pour des immigrés des deux romans, à cause de la situation difficile dans laquelle ils se trouvaient dans des différents pays de migration.

2.2. Le problème de l'hybridité chez Maya

Étant d'origine européenne, mais ayant grandi dans un milieu africain, Maya vit une vie hybride. Bhabha (2007, 19) décrit l'hybridité comme « une différence 'au sein de', un sujet habitant la frange d'une réalité 'entre-deux' ». De leur part, Appiah et al. (2007, 7) décrivent l'hybridité en tant que le brassage des cultures, des relations entre étrangers et d'un contentieux dialogue interculturel. Maya vit dans le confort et elle est bien intégrée dans la société africaine. Originaire de la Normandie, Maya avait été adoptée par un médecin

africain du nom de Docteur Papa, un homme prospère qui travaillait pour un organisme caritatif à Asmara, capitale fédérale de l'Érythrée. Elle est assez aisée pour se permettre des « escapades au bord de la mer Rouge ou dans le ventre du Sahara » (AEUA 22). Maya réalise ses rêves parce que, s'adressant à elle directement, le narrateur dit que « les histoires reprennent leur course pour toi toute seule. Elles t'emmènent loin, aussi loin dans les étoiles que le spationaute Ezra Mapanza, l'homme qui a marché le premier sur la Lune » (AEUA 25). Elle aime écouter les chansons du « grand parolier, le céléberrime Robert Marley » pendant qu'elle constate la misère d'autres immigrés moins favorisés qu'elle, par exemple les « jeunes filles désirables, à la peau couleur de coco [...] Celles qu'on offre en mariage à douze ou treize ans dans les bidonvilles de la vieille Europe et de tout l'hémisphère Nord, de Vladivostok jusqu'à San Francisco » (AEUA 32 & 65). Inconsciemment, Maya s'identifie aux Noirs et elle voulait l'être. Cela peut être comparé à la situation dont se réfère Fanon (2003, 48) où il y a « tentative de fuir son individualité, de néantiser son être-là ».

Maya représente les immigrés qui se trouvent dans une condition d'hybridité. Ce sont des gens qui, malgré leur condition d'immigré et d'étranger, essaient de se façonner une vie à l'africaine. N'oubliant pas ses origines, Maya se permet toujours de déguster le fameux « Neguscafé avant d'affronter le dur métier de vivre » (AEUA 79). Bien qu'elle soit à l'aise dans cette société, Maya reconnaît toujours que ses origines et ses racines sont ailleurs. Elle et ses semblables sont situés dans une situation que Bhabha appelle le « tiers-espace » ou « l'entre-deux ». Bhabha (2007, 360) observe que : « La culture migrante de "l'entre-deux", la position minoritaire, dramatise l'activité de la non-traductibilité de la culture ; ce faisant, elle déplace la question de l'appropriation de la culture au-delà du rêve assimilationniste, ou du cauchemar raciste d'une "totale transmission du thème" et vers une rencontre avec le processus ambivalent de clivage et d'hybridité qui marque l'identification à la différence de culture ».

Malgré la vie aisée qu'elle trouve en Afrique, Maya, qui depuis son enfance se considérait Africaine, découvre « l'imparable, l'inoubliable » et qu'elle est différente, qu'elle « n'étais[t] pas comme les autres ». Elle constate qu'elle a « une peau couleur de lait. Une pâleur d'albinos » (AEUA 130). Le narrateur dit : « Cette évidence, tu te l'étais cachée longtemps à toi-même. [...] Un nouvel alphabet s'est fait jour devant tes yeux cet après-midi-là où tu as découvert ta différence. Tu seras désormais brûlée par le mystère des origines, la lente montée de ton corps équivoque, l'approche presque tactile de la mort. Tu te sentis aussitôt étrangère à toi-même » (AEUA 130-131). Maya est dans une condition de refus de son identité. Étant bien intégrée dans la société africaine, elle n'a pas de problèmes ou de soucis comme ceux rencontrés par des autres immigrés

comme Yacouba, qui sont toujours des « Autres » dans cette société, mais elle ne peut plus nier la réalité. Étant blanche parmi tous les Noirs, Maya est confinée dans ce que Fanon (2003, 40) appelle « une insularité intolérable ».

C'est à travers ses relations avec le photographe et sculpteur Adama Traoré que Maya trouve un pilier et une personne de confiance qui la soutient, en plus de Docteur Papa. Il est dit que « les Traoré furent [...] une famille de patriciens, de colonisateurs par intermittence et par bravade au contraire des Mwangi, des Sisulu, des Seck, des Belinga et autres Ratsimonina qui pressèrent le jus de l'Europe et de l'Amérique du Nord dès 1596 » (AEUA 135). En bref, Adama vient d'une famille responsable de la colonisation et de l'exploitation des pays pauvres occidentaux. Mais, « pour Adama Traoré, l'autre se décrète, s'éprouve à partir de soi » (AEUA 138). Et Adama est différent et accommodant pour Maya. Les deux ont des intérêts similaires et partagent des idéologies semblables. Ceci facilite leurs relations et la compréhension entre eux.

Comme le montre Fanon (2003, 75) « L'infériorisation est le corrélatif indigène de la supériorisation européenne. Ayons le courage de le dire : c'est le raciste qui crée l'infériorisé. Par cette conclusion, nous rejoignons Sartre : " Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif : voilà la vérité simple d'où il faut partir... C'est l'antisémite qui fait le Juif" ». Adama voit dans Maya une personne égale à lui et la traite ainsi. Pour le reste des Euraméricains ce sont des gens inférieurs qui doivent faire face à « la supériorisation » des Africains. Dans ce cas, c'est l'Africain qui fait le pauvre et indésirable Euraméricain. Ce n'est pas surprenant que ce soit Adama Traoré qui a accompagné Maya lors de son voyage en Europe à la recherche de sa mère perdue, mais aussi à la recherche de ses racines. Pas surprenant parce que la relation entre Maya et Adama est une relation de personnes égales qui ne se discriminent pas entre eux malgré la différence de race et de racines.

La chose intéressante est que Maya, qui survit ce cruel environnement de domination, est non seulement une étrangère, mais aussi une femme. Elle doit donc se battre ou s'imposer contre deux types de force dominatrice. Tout d'abord, elle doit s'imposer contre des hommes dominants de sa position jugée inférieure par des systèmes masculins qui sont à la fois patriarcaux et hégémoniques. De l'autre côté, étant étrangère, elle occupe une position marginalisée face à l'hégémonie de la puissance des États-Unis d'Afrique. Maya est donc subalterne à deux reprises étant une femme étrangère parmi des hommes puissants qui exploitent ceux qu'ils considèrent comme les « Autres », donc des subalternes. Elle s'assimile bien dans la société, la culture, et dans ce système hégémonique. D'autres, comme Yacouba n'ont pas pu survivre cette hégémonie.

Pourtant, cela ne veut pas dire que les gens comme Yacouba sont des gens faibles ou qu'ils sont inférieurs à la personne de Maya. Il s'agit d'un système déjà en place qui fait que les subalternes restent à jamais dans leur condition épouvantable. Yacouba et d'autres Euraméricains qui échouent dans l'effort de changer leur sort se trouvent dans une position conforme aux observations de Fanon (2002, 202) où « l'histoire [leur] impose un terrain précis, que l'histoire [leur] indique une voie précise et qu'il [leur] faut manifester une culture [blanche] ». C'est-à-dire que ce sont des gens dont le statut ne s'améliore pas et les gens qui doivent se comporter selon les attentes des Africains, en Blancs non-civilisés.

Mais, Maya, intellectuelle, peut être accusée de complicité avec les Africains qui oppriment les pauvres Euraméricains. Elle est confortable, grâce à son statut, de s'entretenir avec les Africains qui l'acceptent parmi eux sans poser des questions, en même temps que d'autres Euraméricains sont discriminés et rejetés dans la fédération africaine. En même temps, Maya n'est pas intéressée et ne se préoccupe pas du sort des masses d'Euraméricains. Ce qui compte pour elle, c'est son propre développement individuel dans la société africaine. Elle est une sorte de « supplément » apprécié dont parle Derrida (1967, 208). En Afrique, Maya n'interagit jamais avec les immigrés euraméricains car elle pense qu'elle est différente d'eux. On dit qu'elle a une « faim d'altérité » (AEUA 162). Or, après son retour de l'Europe, ayant vu la misère là-bas, Maya avait des regrets de ne pas avoir sympathisé assez avec le sort des réfugiés euraméricains : « A présent, tu as recouvré la paix. Tu peux vivre à nouveau. Rêver, créer à nouveau. Apporter un confort aux plus démunis des Caucasiens, fleurir la tombe du brave Yacouba. C'est maintenant que nourris des regrets à son endroit. Tu te dis que tu aurais dû lui parler, le faire parler, lui tendre la main en somme » (AEUA 186). Maya constate « l'étrange identité-dans-la-différence ou l'altérité de l'identité » comme pourrait décrire la situation Bhabha (2007, 105). Elle ne pouvait plus s'échapper à ses origines européennes malgré son assimilation de l'identité africaine.

Préalablement, Maya croyait que son interaction avec des Africains, qui s'estimaient supérieurs à toutes autres races, la rendrait supérieure aux autres gens de sa race. Fanon (2002, 60-61) observe que « l'intellectuel colonisé a investi son agressivité dans sa volonté à peine voilée de s'assimiler au monde colonial. Il a mis son agressivité au service de ses intérêts propres, de ses intérêts d'individu. Ainsi prend facilement naissance une sorte de classe d'esclaves libérés individuellement, d'esclaves affranchis ». Maya se trouve dans ce type de gouffre où elle doit s'occuper tout d'abord de ses intérêts individuels. Même quand elle arrive en Europe, elle ne ressent pas l'appartenance au lieu et au peuple. Elle se sent différente et

quelqu'un qui n'est pas de ce lieu. Elle se façonne une altérité propre à elle. Dans le roman la question est posée à Maya :

Pourquoi, Maya, cette faim d'altérité, cette disponibilité constante, cette sensibilité si contraire à l'assurance hautaine de nos intellectuels africains qui ne nourrissent que force sarcasme et rancœur contre leur patrie ? [...] Cette quintessence toute à toi, on ne la trouve pas au centre de l'empire africain mais à sa périphérie, colportée par des personnalités sans amarres comme toi, Dounya Daher, Kossi Annan et quelques autres encore (AEUA 162-163).

Il est clair que Maya a d'une manière ou d'une autre, bénéficié de cette hybridité et de son altérité. Son hybridité l'a assurée l'intégration dans la société africaine. Ayant été élevée en Afrique, Maya se considérait Africaine, malgré la différence de la couleur de sa peau. Bien qu'elle fût blanche, elle a assimilé la culture africaine et elle est acceptée par certains Africains par exemple Adama Traoré, comme l'une d'entre eux. Ainsi elle ne souffre pas de la discrimination autant que des autres immigrés tel que Yacouba. Néanmoins, il y a des sections de la société qui ne l'accepte pas complètement. C'est là, où intervient la notion de l'altérité dans la vie de Maya. Comme déjà observé, en Afrique, elle est discriminée par certains à cause de sa race. Mais l'altérité de Maya est compliquée parce que partout où elle se trouve, elle est touchée par cette condition d'être « l'Autre » dans la société. Son altérité dans la société africaine lui amène des conséquences négatives. De l'autre côté, lors de sa visite en France, Maya profite de cette altérité afin de se distinguer des Français qui sont considérés inférieurs. Étant de l'Afrique, grâce à sa migration, elle a également adopté une allure de supériorité face aux Français et même face à sa mère. L'altérité de Maya en France est donc une altérité recherchée et non pas imposée, d'où elle est dit d'avoir « une faim d'altérité » (AEUA 162).

2.3. Le concept du foyer

Le concept du foyer est un thème qui est examiné dans les deux romans étudiés dans ce chapitre. Il est à noter néanmoins que ce concept n'est pas traité de la même manière par Waberi et Mohamed. Les deux auteurs traitent ce thème à des niveaux variés car ce concept contient différentes connotations. Selon George (1996, 1) « an examination of the concepts and the structures we recognize as "home" [...] generates a reassessment of our understanding of belonging [...] in spaces we call home ». Le terme donc détient une relation avec la notion du « sentiment d'appartenance » car dans des conditions normales, chaque personne appartient à un lieu ou un pays particulier. Reconnaisant la difficulté d'avoir une définition singulière de la notion du foyer, George continue que « Dwellings, homes, home-country: given the variations on the practices of that would qualify as "home-making" [...] it would be counter-productive to insist on any one overarching formula for "home" » et que « the basic principle around which the notion of the "home" is built

is a pattern of select inclusions and exclusions. Home is a way of establishing difference. Homes and home-countries are exclusive » (ibid. 2). Delcour (2011) montre que « le chez soi, [est une] notion qui recouvre à la fois le moi, la demeure, les interactions familiales et la vie quotidienne ».

2.3.1. Yacouba, Maya et autres immigrés euraméricains

Pour des immigrés comme Yacouba, la première chose en arrivant en Afrique est de trouver un abri et de sentir le confort. Malheureusement, ce n'est pas le cas pour beaucoup d'entre eux. Pour se sentir chez soi, il faut tout d'abord une maison où on peut vivre dans le confort. Mais Yacouba se trouve dans une maison misérable :

Mais revenons à la cahute de notre pouilleux charpentier germanique ou alémanique. Jeton un coup d'œil furtif dans la nuit de son logis. De la terre battue et des coupeaux chétifs au sol, pas d'ameublement ni d'ustensiles. Pas d'électricité ni d'eau courante, bien entendu. [...] Il est à mille lieues de notre confort sahéliens le plus courant. Qui est le plus éloigné de nous : la Lune astiquée par des astronautes maliens et libériens ou cette créature ? (AEUA 13).

Il est évident que Yacouba et d'autres Euraméricains ont mal à ériger un foyer en Afrique. Au lieu de se trouver dans une maison à lui-même, Yacouba se retrouve sans dignité dans un « foyer pour travailleurs immigrés ». Il ne peut pas avoir son propre foyer, mais il doit partager avec des autres immigrés. La chose est rendue plus compliquée par l'attitude non accueillante des Africains qui prennent les immigrés pour des envahisseurs. Les Euraméricains ne peuvent pas réaliser leur rêve de fonder un foyer confortable en Afrique. Ils habitent dans les « foyer[s] pour traîne-misère caucasiens » (AEUA 15). Ils espèrent faire partie de « l'African Dream » très célébré par les citoyens du continent, mais ils s'aperçoivent qu'ils sont repoussés vers les frontières qu'ils avaient traversées dans le but d'améliorer leur sort. Ce sont désormais des gens dépaysés et sans foyer parce qu'ils avaient renoncé leurs anciens pays, seulement pour être rejetés là où ils espéraient se rétablir. Bhabha appelle les gens dans une situation semblable les gens dans « l'inconfort ». Comme le remarque Bhabha (2007, 41) :

L'activité négatrice est, de fait, intervention de l' « au-delà » qui établit une frontière : un pont, où commence l'« être », parce qu'il saisit quelque chose du sentiment éloignant de la relocalisation du foyer et du monde – l'inconfort, la situation des initiations extraterritoriales et transculturelles. Être dans l'inconfort n'est pas être sans foyer, et cet « inconfort » ne s'inscrit pas aisément dans la division familière de la vie sociale entre sphère publique et privée.

Comme déjà souligné, Yacouba et d'autres immigrés essaient de trouver un foyer dans les différents pays de la fédération africaine, une chose qui n'est pas facile pour eux. Pour George (1996, 1), le mot « foyer » a des connotations liées à une sphère privée, à l'identité personnelle, à l'abri et la protection, parmi d'autres.

Ces aspects sont ce que Yacouba et beaucoup d'immigrés manquent dans le roman. Étant dans un foyer commun, Yacouba manque d'intimité et de protection. Comme d'autres immigrés, il a aussi des problèmes à s'attribuer une identité personnelle.

Parmi les Européens la question du foyer est aussi une chose qui est controversée. Les diverses guerres civiles dans les pays européens attestent l'intolérance et le manque de coexistence et de partage de ressources qui est à la base du sentiment du foyer. De plus, il y a en Europe « l'extermination de l'élite juive par les nazis » ce qui affirme le refus de coexister les uns et les autres parmi les Européens, ce qui nie l'appartenance à la société aux groupes discriminés comme les Juifs (*AEUA* 161). Pour les autres, c'est la pauvreté qui fait qu'ils se sentent repoussés de leurs propres pays. Les villes comme Paris ont l'air des « dépotoirs » et il existe des gens, par exemple Célestine, la mère de Maya, qui « porte son origine comme une blessure et défaite » (*AEUA* 172-153). Tout ça se traduit par l'inconfort pour les gens dans leurs propres pays et en conséquence, ils quittent leurs pays pour essayer de recommencer une nouvelle vie ailleurs.

Malgré le fait que Maya vit dans le confort en Afrique, elle a toujours le besoin de découvrir ses origines. En Afrique, Maya est toujours consciente de son altérité qui révèle que l'Afrique n'est que son foyer adoptif. De plus, elle veut rencontrer sa mère, Célestine qui vit toujours en France. Accompagnée d'Adama Traoré, elle commence le voyage qui est également un retour aux racines et une connexion fortuite avec la patrie qu'elle avait longtemps abandonné. Pendant ce voyage où elle part avec des doutes sur les expériences et sur ce qu'elle va trouver en Europe, Maya « traîne deux valises bourrées de vêtements pour lutter contre le froid, de médicaments contre les mille et un microbes de l'Europe » (*AEUA* 146). En Europe Maya doit chercher et rencontrer sa mère qu'elle n'a pas connue toute sa vie. Le narrateur étale son itinéraire ainsi : « Ton programme tient en deux mots, ma tendre Malaïka¹⁰. Retrouver la trace de ta mère première, la femme sans visage, inaccessible à ce jour. Celle qui t'a abandonnée pour des raisons que tu ignores. [...] Mieux qu'un pèlerinage, c'est l'appel du sang, la quête des origines, le grève vers laquelle tendent les vagues de tes jours » (*AEUA* 149-150). Mais une fois arrivée dans sa France natale, Maya constate l'horrible vérité qu'elle n'appartient plus à ce pays qui sombre dans la misère. Elle expérimente la pauvreté des gens en Europe et dès son arrivée elle « a l'impression de traverser des siècles et des saisons » (*AEUA* 149). Elle se pose beaucoup de questions sur la réalité de l'Europe : « Est-ce bien ça, le pays de ta première mère, un pays moisi sur pied qui sent l'urine et le manque ? Mais qu'est-ce que tu fais ici ? Qu'est-ce que ça remue au plus profond de toi ? Il faudrait me payer tous les minerais du Transvaal pour que je vienne fouler le sol de ce

¹⁰ Malaïka c'est l'autre nom par lequel le narrateur appelle Maya dans le roman.

coin de globe. Sitôt arrivé, déjà, mon cœur regarderait le sud » (*AEUA* 149). Maya se trouvait dans une situation que selon Kaplan (1987, 189) est « à la fois la déterritorialisation et la reterritorialisation ». Elle retourne dans son pays d'origine, mais en même temps elle se sent dépaysée.

En France il est dit à propos d'elle que « Tu te sens, Maya, en pays dominé, conquis historiquement et économiquement. En compagnie d'un peuple se regardant dans le miroir d'autrui pour se convaincre de sa propre existence » (*AEUA* 156). Pour Maya, le voyage en Europe à la recherche de sa mère Célestine, est « l'appel du sang » mais en même temps ce voyage en Europe est aussi « la quête des origines » et avoir un foyer à elle, afin d'essayer de se donner une identité (*AEUA* 150). Malheureusement pour Maya, elle est une étrangère là où elle croyait appartenir au moins par le sang. Son statut en France est décrit ainsi : « Le théâtre de ton périple est d'ores et déjà dressé dans ce coin de France. Tu as un solide avantage Maya. Tu as la couleur locale, tu le sais bien. Tant que tu n'ouvres pas la bouche, personne ne peut soupçonner ton statut d'étrangère, source de maints privilèges. Tu te tais le plus souvent ou alors tu t'exprimes dans un français sommaire aussi solide que possible » (*AEUA* 150).

Maya se découvre alors dans l'inconfort en Europe où elle est née, ainsi qu'en Afrique où elle croyait s'établir. Elle est une personne dépaysée partout où elle va. Entre les deux, elle se sent quand même « pleinement africaine par décret du destin » qui a fait qu'elle a été adoptée par un médecin africain (*AEUA* 153). Elle ne se « sens pas d'ici [la France]. Mais alors pas un chouia, pas un iota » (*AEUA* 154). Rakocevic (2013, 335) affirme qu'« en partant de ces divers éléments (identité, mobilité, nation), les critiques postcoloniaux font souvent le constat d'une hybridité culturelle des sociétés contemporaines, aux prises avec des flux migratoires continus qui défient toute vision cohésive et sédentaire du récit national ». Pour cela la confusion règne toujours dans la pensée de Maya : « Mais en réalité, toi, Maya, d'où viens-tu ? De quel bois sors-tu ? » (*AEUA* 159). Maya est une personne qui a une identité ambivalente, ce « clivage du moi » dont parle Fanon (2003), ou « l'espace interstiel » auquel réfère Bhabha. Bhabha (2007, 30) pose la question :

Comment des sujets sont-ils formés dans « l'interstice » ou dans l'excès de la somme des « parties » de différence (en général conçues comme race/classe/genre, etc.) ? Comment les stratégies de représentation ou de prise de pouvoir en viennent-elles à se formuler dans les revendications concurrentes de communautés au sein desquelles, en dépit d'histoires partagées de privation et de discrimination, les échanges de valeurs, de significations et de priorités ne s'opèrent pas toujours dans la collaboration et le dialogue, mais peuvent être profondément antagonistes, conflictuels, et même incommensurables ?

Toutefois, en Afrique, Maya éprouve aussi des problèmes liés au racisme et à la xénophobie. Même à l'école il y avait des insultes de type raciste et on l'appelait « Face exotique », « Face de lait » et « Lait caillé »

(*AEUA* 131). C'était grâce au soutien de son père adoptif Docteur Papa, qu'elle continue à faire face à ces types de problèmes et à mener sa vie avec confiance. Radhakrishnan (1993, 763) note que :

The diaspora, for example, offers exciting possibilities for the intellectual who has always dreamed of pure spaces of thought disjunct from ideological interpellations and identity regimes. The diaspora as the radical non-name of a non-place empowers the intellectual to seek transcendence through exile and an epiphanic escape from the pressures of history. As such, the diaspora holds possibilities of a "virtual theoretical consciousness" sundered from the realities of a historical consciousness. This virtual consciousness may well be a form of uncorrected false consciousness. What could I mean by "false consciousness"? Let me explain: the context of the diaspora has the capacity to exacerbate the disharmony between utopian realities available exclusively through theory and agential predicaments experienced in history. Thus, given the alienated spatiality of the diaspora, one can both belong and not belong to either one of two worlds at the same time.

Maya se trouve dans une telle situation dans sa diaspora sur le continent africain où elle a des possibilités, mais, en même temps, elle n'est pas complètement intégrée et acceptée dans la société. Et comme le note Alpers (2001, 3) le terme diaspora est plein de connotations politiques, ce qui complique la situation de toute personne se trouvant dans la diaspora.

En conséquence, Maya n'appartient ni à l'Europe, ni à l'Afrique. Elle reste toujours dans les interstices des deux civilisations et des deux cultures. Le narrateur reproche cette attitude de Maya et lui signale : « Tu es et tu restes une exilée, une exilée à la racine qui plus est. [...] Exilée à la racine, bannie dès l'origine, dépouillée de tous les oripeaux d'avant, tu seras accueillie à Asmara comme un sou neuf, comme le poussin au premier jour de son éclosion. [...] Tu seras une autre et toi-même à la fois » (*AEUA* 168). La situation de Maya dépasse donc la simple relation de dominant et dominé, car il y a d'autres facteurs qui interviennent pour qu'elle soit traitée différemment de sa race des dominés.

Finalement, Maya décide de retourner en Afrique en dépit du fait que l'Afrique n'est pas son vrai foyer. Mais de ses expériences en Europe, elle conclut qu'elle n'appartient pas là-bas non plus. Le meilleur était donc de laisser sa mère et de retourner en Afrique où au moins elle s'est déjà établi. C'est seulement à son retour en Afrique que Maya a des regrets à propos de son traitement d'autres immigrants moins privilégiés comme Yacouba. Elle résout d'« apporter un réconfort aux plus démunis des Caucasiens, fleuris la tombe du brave Yacouba. C'est maintenant que tu nourris des regrets à son endroit. Tu te dis que tu aurais dû lui parler, le faire parler, lui tendre la main en somme » (*AEUA* 186). Ces décisions lui viennent un peu tard.

2.3.2. Jama et les immigrés africains

Dans le roman *Black Mamba Boy*, les migrations sont également une quête pour trouver un foyer. Cette quête d'un foyer est aussi la quête du confort et ce n'est pas facile pour Jama. Bhabha (2007, 41) reconnaît le fait que la migration était génératrice de l'inconfort, malgré le fait qu'on peut également être dans l'inconfort même chez soi. Le Somaliland est, pour Jama et sa mère, un pays qui n'offre pas de confort. Ambaro elle-même avait grandi dans le foyer d'une tante après la mort de sa propre mère.

Après le départ de Guure le voyage à Aden n'était pas donc une décision difficile, vu les problèmes que Ambaro et Jama rencontraient au Somaliland. Malheureusement pour les deux, leur séjour au Yémen n'est pas aussi facile. La vie avec la famille Islaweyene est un calvaire car Jama et sa mère sont maltraités, surtout par la femme de la maison et ils continuent à vivre dans l'inconfort. Les deux vivent dehors sur le toit de la maison des Islaweyene. Plus tard, Jama n'en peut plus avec cette existence et il quitte le foyer des Islaweyene pour vivre dans les rues avec Shidane et Abdi. Et après la mort de sa mère et la dispute avec ses deux amis, il était temps pour Jama de retourner au Somaliland pour essayer de retrouver ses racines et recommencer sa vie. Comme le montre Bhabha (2007, 41) « être dans l'inconfort n'est pas être sans foyer », mais le retour de Jama est aussi une déception car le pays de ses aïeux se révèle non changé et demeure inconfortable. Pourtant il ne peut pas nier ses origines et ses connections avec le pays :

Jama looked around him; Somaliland was yellow, intensely yellow, a dirty yellow, with streaks of brown and green. [...] There was no smell of food, or incense or money as there was in Aden, there were no farms, no gardens, but there was a sharp sweetness to the air he breathed in, something invigorating, intoxicating. This was his country, this was the same air as his father and grandfathers had breathed, the same landscape that they had known (BMB48).

Ainsi, Jama ne se sent pas chez lui au Somaliland et il y a d'autres comme Ayan, une cousine éloignée, qui le considère comme un étranger dans le pays (BMB 53). Mais dû à son inconfort qui est évident pour les autres, par exemple, sa tante Jinnow, il doit être convaincu de son appartenance au pays : « 'Don't be like that, Jama, we are all servants of our fate [...] 'What's wrong with here? This is where we belong' » (BMB 55). Sa tante Jinnow lui conseille, mais dû aux circonstances chez sa tante, Jama doit encore quitter le foyer et le pays de sa naissance : « Just as easily Jama was spirited away from family, home and homeland » (BMB 71). Cette fois il va essayer de vivre à Djibouti Town. Sur la route de Djibouti, Jama songe du sort de son pays qui était occupé, divisé et partagé entre les pouvoirs coloniaux : « The metal bars around the crate dug into Jama's neck and stopped him sleeping so he turned around and bade farewell to his homeland, a captured prince exiled along with goats and chickens. [...] The British had built the road to ease their passage

into and out of their possession, and now Jama trundled along it, making slow progress towards the artificial border between Somaliland and Djibouti » (*BMB* 77-78). Le pays qui était pour Jama son foyer n'est donc aux yeux des colons qu'une de leurs possessions. Malgré l'opulence et la beauté qui distingue le Djibouti du Somaliland, Jama ne peut pas s'y installer et doit continuer à chercher un autre lieu qui lui convient.

Arrivée en Érythrée, Jama a tout de suite le sentiment d'être dans un pays tout différent du Somaliland ou de Djibouti d'où il venait. Ici ce sont les Italiens qui sont le pouvoir colonisateur. Jama est surpris de voir l'image de Mussolini dans les rues et les gens qui saluent cette image en passant. Il y a même des Érythréens, tel que Talyani, qui donnent le salut fasciste, ce qui atteste le pouvoir des Italiens dans cette partie du continent africain (*BMB* 104). Les Italiens contrôlent toutes les affaires du pays et même les magasins à Asmara appartiennent aux Italiens. Les Italiens comme d'autres colonisateurs ailleurs, ont fait de ce pays leur autre foyer en dehors de l'Italie. Les Érythréens n'ont que des bouts de terre qui leur sont laissés par les Italiens considérés généreux (*BMB* 109).

À Asmara Jama rencontre d'autres Somalien qui vivaient grâce aux opportunités qu'ils avaient ici comme Awrala. Jama lui pose la question pourquoi il avait décidé d'établir son foyer en Érythrée, après tous les problèmes rencontrés auprès des Italiens et après avoir perdu trois maris : « 'Why don't you go back to Hargeisa then?' Jama asked. Awrala perked up. 'Why should I? I'm not Somali anymore, the place where you are born is not always the best place for you, boy. There is nothing in our country. I have got too used to the rain, the hills, and cool air of Asmara. I'll be buried here' » (*BMB* 112). Cela atteste au fait qu'on peut être dans « l'inconfort » même chez soi. D'après Marx (1997, 122) le concept du foyer acquiert une signification à ceux qui le quittent et immigrent ailleurs. Ainsi, le concept du foyer a une signification importante pour Jama et Awrala. Awrala est une personne qui, selon ses mots, serait dans « l'inconfort » au Somaliland, mais qui voit l'Érythrée comme son foyer, bien que ce soit son pays adoptif.

Jama rencontre aussi d'autres immigrés comme Takaruri, un homme de Kano, dont le grand-père et le peuple sont arrivés en Érythrée il y a cinquante ans, sur la route de la Mecque. Ils n'ont pas continué avec leur voyage à cause du manque de nourriture et d'argent. Ce qui différencie Takaruri de Awrala c'est qu'il espère un jour retourner à Kano, un voyage qu'il estime va prendre trois années de marche (*BMB* 116). Takaruri se prend toujours pour un étranger à Asmara, et son foyer est dans le pays originel de son grand-père.

Avant qu'il pût bien s'installer dans ce pays, Jama doit combattre dans la Seconde Guerre mondiale aux côtés des Italiens. C'est aussi en Érythrée où après la guerre il se marie avec Bethlehem. Pour cette période

donc, Jama a le sens d'être au foyer dans ce pays étranger. Néanmoins, peu après, il est encore sur le chemin de l'Égypte où il espère trouver du travail sur les navires britanniques afin de gagner l'Europe. L'Europe est pour lui la destination finale où il pourrait s'installer avec sa famille. Pour réaliser ses rêves, Jama doit obtenir des papiers qui pourraient lui donner une identité car: « Jama had never needed identification before, he had no paper saying who he was and where he belonged but from this point on, it would become a priority for him. In this society you were nobody unless you had been anointed with an identity by a bureaucrat » (*BMB* 212).

Similairement, après ses migrations en Palestine, Jama retourne en Égypte et comme déjà souligné, c'est en Égypte où il arrive à obtenir un passeport. C'était à ce moment qu'il commence à travailler sur *The Exodus 1947*. Certains des Juifs sur *The Exodus 1947* étaient des anciens prisonniers dans les camps de concentration nazis des pays de l'Europe de l'est et qui continuent à être dans l'inconfort (*BMB* 246). Bhabha (1992, 141) ajoute que l'inconfort capte quelque chose du sens éloigné de la relocalisation de la maison et le monde dans un endroit non protégé. Mais ces Juifs dépayés et sans foyer sont prêts à lutter pour le droit de se façonner un foyer en Palestine :

Haifa port was a battleground when they docked, five hundred gunners of the British marines stood alongside tanks, trucks, military jeeps, their guns aimed at a broken-down steamship renamed *Exodus 1947* and the unruly Jews onboard [sic] it. Four thousand refugees were trying to force open the British quota into Palestine and were in sight of the Promised Land. *The Exodus* had been rammed by three British ships, including a navy destroyer, and it now lay motionless like a gutted whale, with Jewish refugees peering out of its bowels. The refugees from Auschwitz, Bergen-Belsen, Treblinka were once again separated from their belongings and marched into shacks where they were sprayed with DDT (*BMB* 242).

On a promis aux Juifs qu'ils allaient être amenés à Chypre, ce qui n'était pas vrai. Ils refusaient d'être envoyés en Grande Bretagne ou en France car pour eux la Palestine représentait leur foyer de rêve (*BMB* 245 & 246). Pour les Juifs, surtout parmi les jeunes, le foyer était une chose pour laquelle ils étaient prêts à lutter ou à mourir, ayant rencontrés beaucoup de souffrance auprès des Nazis pendant la guerre : « A young Polish partisan was speaking about the need to fight for a Jewish homeland. Many of the young people had been part of the Zionist groups in their villages and their hunger now coalesced with their desire to avenge their families » (*BMB* 252-253). Mais pour les plus âgés, ce qui comptait c'était de trouver un lieu où ils pourraient s'installer sans avoir à se battre, comme le révèle ces mots d'une femme appelée Chaja qui avait marre de la guerre :

I have lived through Polish hell, Russian hell, German hell and now British hell but I swear by God that I will not condemn my children to Palestinian hell. I have lost my husband and son already, watched their ashes blow out of Nazi chimneys, I want peace, just give me peace, give me a little scrap of wasteland as long as my children can eat and sleep in peace. [...] Take your violence and murder to people who have had enough of comfort and peace. [...] In Palestine there must be no war, if there is war we may as well stay in Poland, or go to Eritrea, Cyprus or wherever the British want to send us (BMB 253).

Finalement, Jama retourne retrouver sa femme et son enfant en Érythrée. Le retour en Érythrée était pour Jama seulement une chance de prendre sa femme et son enfant, mais ses intentions étaient de continuer avec la migration pour essayer de trouver un lieu où il pouvait établir un foyer avec sa famille : « The world beckoned to Jama and he wanted Bethlehem to see it all with him, he would never have to struggle alone now and nor would she. They would pack their bags and move like nomads over Africa, over Europe, discovering new worlds, renaming them 'Jamastan' and 'Bethlehemia' if they wanted » (BMB 277). Jama est le type de personnage que Basto (2008, 56) décrit comme un « sujet colonial, dépersonnalisé et disloqué ». Il essaie donc de se définir une identité en créant dans sa pensée des lieux nommés après lui et sa femme. Mais toutes les expériences de ses migrations et de la recherche d'un foyer l'amène à conclure qu'on peut être chez soi partout où on est dans le confort : « Jama thought about what Jibreel said. 'It's because we are nomads, land is the same to us everywhere we go, we only care if there is water and food to be found. When I was farming in Gerset I felt this patch of land is mine, this tukul is mine, I planted this tree so I want to see it grow, now I think wherever my family is that is where I belong » (BMB 274). George (1996, 11) arrive aussi à la même conclusion et elle montre que :

Today, the primary connotation of "home" is of the "private" space from which the individual travels into the larger arenas of life and to which he or she returns at the end of the day. And yet, also in circulation is the word's wider signification as the larger geographic place where one belongs: country, city, village, community. Home is also the imagined location that can be more readily fixed in a mental landscape than in actual geography.

Il est clair que les notions de la migration et du foyer sont des concepts qui sont étroitement liés. Comme révèle l'analyse ci-dessus des deux notions, les personnes qui se déplacent d'un lieu à un autre, sont souvent à la recherche des opportunités, mais aussi elles sont à la recherche des nouveaux foyers. Le foyer se révèle être un concept qui définit la réussite ou l'échec de la migration d'une personne. Le foyer est un élément déterminant dans l'intégration des migrants au sein des sociétés où ils immigreront. Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* par exemple, la migration de Yacouba et de la majorité des Euraméricains, était un échec parce qu'ils ne pouvaient pas accéder au foyer propre qu'ils attendaient de leur migration vers l'Afrique. Ainsi, ils n'étaient pas bien intégrés dans la société africaine et ils sont demeurés des étrangers dans l'inconfort. De

l'autre part, Maya avait pu s'intégrer dans la société africaine parce que dès le début elle avait un foyer. La présence de Docteur Papa et des amis africains comme Adama Traoré avait assuré le confort pour Maya. L'Afrique est devenu alors son foyer adoptif et elle trouvait des problèmes à son retour en Europe, qui était devenue pour elle, une terre étrangère. Dans *Black Mamba Boy*, Jama avait également du mal des problèmes d'intégration dans des pays vers lesquels il migrait. Le fait qu'il s'est déplacé continuellement entre plusieurs pays sur trois continents, témoigne les difficultés qu'il rencontrait dans ses efforts de s'établir un foyer. C'était la même chose avec plusieurs autres immigrés dans le roman. Les Juifs sur *The Exodus 1947* avait du mal aussi à s'établir un foyer. Après avoir été déplacés par la Seconde Guerre mondiale des pays de l'Europe de l'Est, ils étaient refusés l'entrée en Palestine par les pays de l'Europe occidentale qui voulaient que les Juifs se réinstallent en France ou en Grande Bretagne contre leur gré. Le seul choix était de recommencer une nouvelle vie en Palestine, qui allait devenir leur nouveau foyer malgré des conflits qui troublaient cette région.

2.4. Les enjeux de l'hégémonie et les relations de pouvoir

2.4.1. Le cas d'*Aux Etats-Unis d'Afrique*

Les deux romans sous étude abordent également le thème des relations de pouvoir à des niveaux différents. Tout d'abord, il est constaté que dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* cette notion des relations du pouvoir surtout en ce qui concerne les rapports entre la fédération africaine et les pays euraméricains sont en faveur du continent africain. Il est nécessaire de souligner ici que les relations de pouvoir ne sont pas forcément la même chose que l'hégémonie. L'hégémonie implique bien sûr les relations de pouvoir, mais on peut parler des relations de pouvoir sans nécessairement parler de l'hégémonie. Les relations de pouvoir peuvent exister entre deux parties avec le même niveau de force, ainsi que la notion de l'hégémonie implique le fait qu'entre deux ou plusieurs entités, il y a une qui exerce le pouvoir afin de dominer les autres. Abrahamsen (2003, 201) note que le pouvoir n'est pas seulement répressif, mais aussi productif de subjectivités et d'identités. L'analyse du discours concernant le pouvoir démontre donc comment les processus intellectuels, économiques et politiques travaillent ensemble dans la formation et le maintien du pouvoir colonial ou autre, et comment les idées, les institutions, les connaissances et le pouvoir ne peuvent être compris séparément. Les États-Unis d'Afrique dominant le reste du monde non pas seulement à ces niveaux que mentionne Abrahamsen, mais dans tous les aspects de la vie humaine.

Aux Etats-Unis d'Afrique est un roman qui considère l'hégémonie du continent africain sur les pays occidentaux. Cette hégémonie est évidente tout d'abord dans la domination économique de l'Afrique sur les

pays européens et américains. Les États-Unis d'Afrique est une fédération très puissante au niveau mondial qui tient à régler les affaires partout dans le monde. Le pouvoir des États-Unis d'Afrique est remarqué dans des aspects différents de l'existence humaine, qu'il soit l'aspect militaire, économique, scientifique, politique ou socio-culturel. Par contre, pays euraméricains sont des pays pauvres et sans pouvoir, qui sont dominés et contrôlés par la fédération africaine dans tous ces aspects. C'est pour cette raison que les Euraméricains se ruent vers le continent africain. Ainsi, « la diplomatie internationale » se réunit sur le continent africain pour décider du sort des millions de réfugiés caucasiens » (*AEUA* 12). En plus, ce sont des forces des États de la fédération africaine qui interviennent en Europe afin de mettre fin aux diverses guerres civiles en cours dans les différents pays occidentaux (*AEUA* 17). Il y a la guerre entre les anglophones et les francophones au Midwest et au Québec, la guerre ethnique en Suisse, mais aussi en France. Tout cela fait que l'Afrique est appelée à intervenir pour établir la paix entre les parties en conflit (*AEUA* 17, 27 & 159). Mais ces interventions ne sont pas de bonne foi parce que chaque fois qu'il y a des conflits militaires, c'est l'Afrique qui bénéficie en vendant des armes de guerre aux différentes milices engagées dans la guerre (*AEUA* 161). Ainsi, au niveau militaire, la fédération africaine dispose du pouvoir qu'elle utilise à son avantage. L'Afrique prospère aussi au niveau économique. Cette prospérité économique assure que les relations de pouvoir sont en faveur de la fédération africaine. Le « centre d'affaires à Massawa » et la « bourse online à Lumumba Street » sont des exemples de cette prospérité (*AEUA* 14). Il y a aussi « les flux de capitaux entre l'Erythrée et ses dynamique voisins », les pays comme le Tchad qui est riche en pétrole et le Djibouti où il y a un « boom gazier » (*AEUA* 14-15). Ce sont des exemples de « passation des pouvoirs et des richesses » dont se réfère Imorou (2012).

Au niveau politique la fédération africaine exerce le contrôle sur des pays occidentaux. Le sort des réfugiés euraméricains reste dans les mains des diplomates africains, par exemple (*AEUA* 12). Aux États-Unis d'Afrique, contrairement à la situation des pays euraméricains, la démocratie règne et le désordre dans les pays occidentaux permet leur exploitation politique par la fédération africaine (*AEUA* 14). C'est en intervenant dans les pays européens que les États-Unis d'Afrique prennent le dessus dans les relations de pouvoir avec des pays occidentaux. Il est observé par exemple que « Le porte-parole des États-Unis d'Afrique, Son Excellence El Hadj Saidou Touré, nous a habitués à un autre son de minaret. Il a déclaré que la priorité numéro un reste le maintien de la paix dans l'Europe occidentale, puis il s'est montré relativement optimiste à propos de la signature d'un cessez-le-feu dans la région du Midwest et au Québec » (*AEUA* 17). Mais d'un ton injurieux, il est démontré que croyant dans les bonnes intentions des États-Unis d'Afrique, « tout le malheur du monde a les yeux tournés vers notre félicité » (*AEUA* 30).

Au niveau scientifique la fédération africaine l'emporte aussi sur les pays occidentaux. Les neurologues les plus accomplis viennent « de l'institut Franz Fanon de Blida » (AEUA 47). Les astronautes les plus prospères sont « maliens et libériens », ainsi que le premier homme sur la Lune c'est « le spationaute Ezra Mapanza » (AEUA 13 & 25). L'Afrique fabrique ses propres avions « Malcom X supersonique[s] et silencieux, [du] parfum pour la glace crémeuse Hadji Daas ou [les] canapé[s] Nka » (AEUA 175). Tout ça atteste de la supériorité scientifique du continent africain qui est loin de la pauvreté que connaissent les Euraméricains. Saint-Gilles (2009, 101) observe que « la puissance d'une nation se mesure à l'aune des réalisations scientifiques et techniques ». Cette réalisation n'avait pas échappé à la conscience des États-Unis d'Afrique. Les Euraméricains qui immigrèrent vers l'Afrique sont pour la plupart aussi pauvres qu'ils étaient dans leurs pays d'origines. Toutefois, les Africains jouissent de la richesse comme le montre cet exemple :

L'antique contrée d'Erythrée, dirigée depuis des siècles par une lignée de puritains musulmans, profondément marquée par le rigorisme des Mourides du Sénégal, a su prospérer en alliant le sens des affaires et les vertus de la démocratie parlementaire. Depuis son centre d'affaires à Massawa ou sa bourse online à Lumumba Street en passant par le très high tech Keren Valley Project et les complexes militaro-industriels à Assab, tout concourt ici à la réussite et à la prospérité. Voilà ce qui attire des centaines de milliers des miséreux Euraméricains en proie à une flopée de calamités et à une famine d'espérance. (AEUA 14)

Les différences entre les Africains et les citoyens pauvres du reste du monde ne sont pas dissimulées. En fait les Africains vantent cette distinction avec des autres : « L'homme d'Afrique s'est senti, très vite, sûr de lui. Il s'est vu sur cette terre comme un être supérieur, inégalable parce que séparé des autres peuples et des autres races par une vastitude sans bornes. Il a mis sur pied une échelle de valeurs où son trône est au sommet. Les autres, les indigènes, les barbares, les primitifs, les païens, presque toujours blancs, sont ravalés au rang de parias » (AEUA 54-55).

Le racisme, conçu comme la différence avec les autres, n'est pas masqué dans ces sentiments regrettables provenant de gens qui se considèrent bien éduqués et bien placés dans la gestion des affaires mondiales. Ces actions sont une envie de garder une culture africaine qui est pure, non contaminée par les éléments étrangers. Abrahamsen (2003, 206) observe de telles actions en citant Salman Rushdie : « "Doesn't the idea of pure cultures, in urgent need of being kept free from alien contamination", Salman Rushdie asks, "lead us inexorably towards apartheid, towards ethnic cleansing, towards the gas chamber ?" ». Dans *Aux États-Unis d'Afrique* les Africains ne veulent pas interagir avec les Euraméricains qui se trouvent sur le continent. De plus, ils aimeraient renvoyer tous ceux qui peuvent être expulsés, là où l'opportunité s'affiche. Bhabha (2007, 267) affirme que :

La critique postcoloniale porte témoignage des forces inégales de représentation culturelle impliquées dans la lutte pour l'autorité politique et sociale au sein de l'ordre mondial moderne. Les perspectives postcoloniales émergent du témoignage colonial des pays du tiers monde et des discours des « minorités » au sein des divisions géopolitiques entre Est et Ouest, Nord et Sud. Elles interviennent dans ces discours idéologiques de la modernité qui s'efforcent de donner une « normalité » hégémonique au développement inégal et aux histoires différentielles souvent désavantagées des nations, des races, des communautés, des peuples.

Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* ces forces inégales se manifestent partout sur le continent africain. Les pays européens et américains sont le tiers monde, leurs citoyens « les damnés de la terre » selon l'expression de Fanon. Ils représentent ces histoires différentielles et désavantagées des nations, des races, des communautés de peuples, dont parle Bhabha, sauf que dans ce cas c'est le Sud qui domine le Nord, et ce sont les nations euraméricaines, de race blanche, qui sont désavantagées. Fanon (2003, 71) souligne le fait que « Toutes les formes de l'exploitation se ressemblent. Elles vont toutes chercher leur nécessité dans quelque décret d'ordre biblique. Toutes les formes d'exploitation sont identiques, car elles s'appliquent toutes à un même "objet" : l'homme ».

L'hégémonie opère à différents niveaux dans cette œuvre et les rapports de force se manifestent à chaque échelle de la vie, dans la communauté. Said (2003, 5) souligne que "ideas, cultures, and histories cannot seriously be understood or studied without their force, or more precisely configurations of power, also being studied. The relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony."

Chaque État de la fédération africaine est fier de ses splendeurs particulières. Les États africains viennent même à l'aide des pays européens et américains ravagés par des guerres civiles. Ainsi, on voit « des Casques bleus nigériens, chypriotes, zimbabwéens, malawites et bangladeshis » qui interviennent afin de protéger les populations souffrantes de ces guerres civiles en Europe occidentale, ainsi qu'au Midwest, au Québec et « dans la région de Hull, toute proche de l'ancienne capitale Ottawa » (AEUA 17). À part les conflits au Midwest et au Québec, il y a également la guerre ethnique en France, et à ne pas oublier également que « Yacouba a été précipité vers l'Afrique [...] par les milices qui dépècent son pays aux dimensions de timbre-poste » (AEUA 28 & 56). Tous ces conflits sont le résultat de compétitions pour le contrôle de pouvoir entre les différentes parties. Accentuant le succès des États africains on note que :

Plus vertigineux encore sont les flux de capitaux entre l'Erythrée et ses dynamiques voisins, tous membres de la fédération des États-Unis d'Afrique à l'instar de l'ancien royaume hamitique du Tchad riche en pétrole, de l'ex-sultanat de Djibouti qui brasse de millions de guinéés et surfe sur son boom gazier ou l'archipel de Madagascar, berceau de la

conquête spatiale et du tourisme pour les enfants terribles de la nouvelle finance. Les golden boys de Tananarive sont à des années-lumière de la misère blanche du charpentier helvète (*AEUA* 14-15).

Ce passage vante le succès incomparable des États-Unis d'Afrique. Ce succès se traduit dans l'hégémonie qu'a le continent africain sur le reste du monde. Ceci est au niveau économique, mais il est évident que l'Afrique domine le monde à d'autres niveaux, tels que le niveau culturel, le niveau politique et même le niveau militaire. Said (2003, 7) déclare que :

the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures. There is in addition the hegemony of European ideas about the Orient, themselves reiterating European- superiority over Oriental backwardness, usually overriding the possibility that a more independent, or more sceptical, thinker might have had different views on the matter. In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible positional superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.

Dans ce roman le contraire devient le cas. C'est la culture africaine qui pose son hégémonie sur et hors du continent africain. Les Africains se sentent supérieurs aux immigrés venant de partout du monde. La culture et les innovations africaines s'imposent au niveau mondial et les autres cultures sont considérés comme inférieures. La position privilégiée de pouvoir et de domination occupée par l'Orientalisme comme compris par Said, est dans ce cas le privilège des États-Unis d'Afrique. L'Europe et les Amériques subissent les conséquences de ces relations de pouvoir et de cette hégémonie. L'Afrique vante d'être au centre du monde d'après les propos du narrateur : « Le savais-tu, Maya, à l'origine, il n'y avait qu'un seul continent entouré des mers, la Pangée qui se fragmentera à la fin du jurassique ? L'Afrique se trouvait au sud d'un bloc unique appelé le Gondwana. Plus tard le Gondwana se disloquera en moult continents dérivant [sic], mais seule l'Afrique restera fixe, au centre du monde. Tu retiendras l'essentiel : l'Afrique était déjà au centre, et elle le reste encore » (*AEUA* 55). Ainsi, l'Afrique occupe la position privilégiée au centre du monde et le reste du monde est la périphérie qui reste dans les marges de tout qui est essentiel. Bhabha (2007, 190) relie une situation pareille à :

une [...] lecture de l'hybridité de l'autorité coloniale [qui] déstabilise profondément la demande qui figure au centre du mythe originaire du pouvoir colonial. C'est la demande que l'espace qu'il occupe soit sans limites, sa réalité coïncidant avec l'émergence d'un récit et d'une histoire impérialistes, son discours non dialogique, son énonciation unitaire, non marquée par la trace de la différence. C'est une demande reconnaissable dans toute une série de discours « civils » occidentaux justificatoires où la présence de la « colonie » aliène souvent son propre langage de liberté et révèle ses concepts universalistes de travail et de propriété comme des pratiques idéologiques post-Lumière spécifiques. Prenons

des exemples : l'idée que se faire Locke des friches de la Caroline : « C'est ainsi qu'était l'Amérique au commencement du Monde ».

De même les États-Unis d'Afrique se fabriquent des illusions semblables en estimant que c'est le continent africain qui est au centre du monde et que tout doit tourner autour de lui et de ses intérêts. Abrahamsen (2003, 204-205) observe que :

The notion of hybridity marks both the continuities of colonialism and its failure to fully dominate the colonized. In terms of continuity, identities and subjectivities were profoundly reshaped by the colonial experience and accordingly colonialism finds continued expression through a multiplicity of practices, philosophies, and cultures imparted to and adopted by the colonized in more or less hybrid forms. Hybridity thus draws attention to the way in which the colonizer and the colonized are forged in relationship with each other. Nowhere are these mutually constitutive identities better illustrated than in Franz Fanon's haunting statement that 'the Negro is not. Any more than the white man.'

Sow (2008, 441) observe aussi que dans le roman « le flux migratoires est inversé : les ouvriers européens se bousculent aux frontières de la fédération dans l'espoir de réaliser leur African dream. Du statut marginal, l'Afrique devenue fédération se mue en continent incontournable dans la géopolitique mondiale. Son influence culturelle et scientifique prend sa source dans ses grands centres universitaires et intellectuels ». Le premier homme sur la lune est l'Africain Ezra Mapanza, l'autoroute 99 relie Djibouti à Dakar et de plus « les neurologues de l'institut Franz Fanon de Blida ont mis au point une machine à confectionner des rêves et à vous livrer durant votre sommeil ceux que vous désirez » (AEUA 47).

Les auteurs africains célèbres sont par exemple, Aimé Césaire, Kateb Yacine, Nzila Kongolo Wa Thiong'o, « l'auteur du classique *Un Soir sur le Danube* », Kodjo Alemjoro, mais aussi « Alan Bacon (1903-1988), auteur du célèbre roman *Cry My Beloved Province* (1978) » (AEUA 54 & 109). Pour accentuer et promulguer son hégémonie les États-Unis d'Afrique fonde des universités en Europe, par exemple, « l'Université Amadou Hampâté Bâ de Saragosse. Université destinée à l'élite européenne qui sert de tête de pont à la domination africaine en Occident chrétien » (BMB 178-179). L'éducation forme partie du discours qui sert comme moyen de transmission des idéologies hégémoniques.

Bhabha (2007, 15) ajoute que « Les hégémonies qui existent "chez nous" nous offrent d'utiles perspectives sur les effets prédateurs de la gouvernance globale, si philanthropique ou améliorative qu'ait pu être son intention de départ ». C'est le cas de ce roman où il apparaît que les États-Unis d'Afrique où Maya poursuit ses rêves et vit une bonne vie en Afrique, mais en même temps contribue au bien-être du continent par le biais de son éducation et de ses capacités personnelles et intellectuelles. Pour que l'hégémonie fonctionne et qu'elle soit renforcée, il y a besoin de la démontrer aux subalternes, et quelquefois aux autres puissances,

jugées concurrentes. Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, la fédération africaine ne manque pas l'opportunité de montrer sa domination. Elle dispose de pouvoirs considérables dans les domaines les plus importants et au niveau mondial. L'Afrique a été une puissance mondiale depuis des siècles, ses différentes civilisations étant dominantes et s'imposant dans tous les coins du monde. En conséquence, l'hégémonie actuelle n'est qu'une continuation et un renforcement d'une vérité reconnue par le monde entier. Cela date « Depuis que l'empereur Kankan Moussa, souverain de l'antique Empire du Mali, [...] a effectué en 1324 un pèlerinage à la Mecque » (AEUA 29). Malgré toutes ses richesses et ses possibilités l'Afrique se contente de dominer le reste du monde et n'intervient aider les moins favorisés sauf s'ils ont un intérêt.

Les Euraméricains vivent dans les marges de la société africaine car ils sont discriminés et ils rencontrent beaucoup de sentiments xénophobes de la part des Africains. Les Africains voient ces Euraméricains comme un mal de la société qu'il faut éviter ou supprimer. Comme résultat les Euraméricains se retrouvent dans une condition où ils font face à un système qu'ils veulent assimiler, mais un système qui ne les accepte pas. En fait, la vue des misérables Euraméricains aux portes de l'Afrique ne plait pas à beaucoup d'Africains qui pensent que ces Euraméricains sont des « parasites » venant profiter des biens, et de prendre des emplois des Africains et exploiter des opportunités qu'ils ne méritent pas. Les grands journaux africains articulent cette amertume dans la pensée des Africains :

Or donc, un quotidien populaire de Ndjamena, Bilad el Sudan, reprend cycliquement son gros titre fétiche : "Ces bouseux n'ont qu'à retraverser la Méditerranée !" De Tripoli, El Ard, propriété du magnant Hannibal Cabral, s'écrie : "Go, Johnny, Go !" En écho, le Lagos Herald lance un ultimatum : "White Trash, Back Home !" Plus expéditif, le constat du Messenger des Seychelles tient en deux mots : "Apocalypse Now !" (AEUA 19).

Ceux arrêtés sont renvoyés hors des frontières du continent africain pour retourner à la misère de leurs pays d'origines car « la machine à nettoyer les villes est en marche. Se débarrasser des sous-développés, des miséreux, des mendigots, des réfugiés et des prostituées aux chairs tuméfiées, voilà la nouvelle donne politique propagée par des grands esprits du calibre de professeur émérite Garba Huntingabwe » (AEUA 75-76). Il y a peu de gens comme Docteur Papa qui sont prêts à accueillir les immigrés et d'autres qui sont moins favorisés dans la vie. Bhabha (2007, 57) donne l'exemple des journaux qui ont main forte dans les relations de pouvoir :

Pensons à la politique qui fait des Caraïbes et de l'Amérique latine le pré carré des États-Unis, au rang patricien et au sang patriotique de la campagne britannique contre les Falklands, ou, plus récemment, au triomphalisme des forces américaines et britanniques dans la guerre du Golfe. Je suis en outre persuadé qu'une telle domination économique et

politique a une profonde influence hégémonique sur les agences d'information de l'Occident, sur ces médias populaires, ses institutions et ses écoles spécialisées. Tout cela ne fait pas l'ombre d'un doute.

Voilà donc une situation pareille qui se manifeste dans le roman. L'hégémonie pratiquée par les États-Unis d'Afrique au niveau étatique chemine jusqu'aux médias qui sont porteurs des idéologies des nations, et jusqu'au niveau académique et auprès des professeurs qui gardent et diffusent la pensée nationale. En ce qui concerne l'image du dominant face au dominé, Abrahamsen (2003, 205) soutient le fait que :

The white man's self-perception as moral, rational and civilized required the image of the negro as barbaric and uncivilized, and the notion of hybridity in this way helps to break down the essentialized, binary opposition between the colonized and the colonizer, between black and white, self and other. From this perspective, there can be no pure or unsullied identity, no essential opposition between the colonizer and the colonized, and this in turn has important implications for how postcolonialism envisages contemporary political dynamics, as well as possible future trajectories.

Dans la même manière, les Euraméricains sont traités comme des autochtones barbares, malades et immigrés non-civilisés « qui pratiquaient le cannibalisme comme chez les aborigènes de la Tasmanie » (*AEUA* 30-31). En désignant les immigrés comme appartenant à des races subordonnées méritant d'être civilisées, la fédération africaine justifie son hégémonie. En fait, afin de continuer d'exister comme tel, il est nécessaire aux forces dominantes de trouver des « Autres » qu'ils trouvent nécessaire de dominer, sinon il n'y aurait pas d'hégémonie du tout, et donc, aucune différence entre le dominant et le dominé ou entre le colon et le colonisé. En d'autres mots, les pratiques telles que l'hégémonie, la colonisation ou même le néo-colonialisme subsistent sur la différence et l'altérité. Ceci réaffirme l'assertion de Bhabha que « l'hégémonie exige que l'itération et l'altérité soient effectives, productrices de populations politisées » (Bhabha 2007, 69-70).

Dans le roman les Euraméricains sont peints autant que possible comme différents des Africains. S'il y a la guerre en Europe, en Afrique c'est partout la paix. La famine en Europe s'oppose à l'abondance de nourriture dans les États-Unis d'Afrique, où les gens se régaler de McDiop (*AEUA* 83) et de Neguscafé, qu'ils ne veulent pas partager avec des autres ; et l'Africola trouve son concurrent dans le Pape Sy sur le marché local (*AEUA* 36). Et si c'est le sous-développement et les maladies en Europe et en Amérique, c'est l'industrialisation, la technologie et les nouveaux moyens de guérison sur le continent africain. Il est dit par exemple que :

Ce costume de clown qui a pour nom la Suisse est soumis à la guerre ethnique et linguistique depuis des siècles et des siècles. Les Belges ne sont pas mieux logés, mais passons. Les haines, les rancœurs et les dialectes s'entrechoquent dans une cacophonie contagieuse, sans compter que les deux tiers du territoire – blanc neige – sont désertiques et

inhabitables. Le Nord, peuplé par les habitants de langue allemande ou alémanique et de confession luthérienne, est un peu plus riche que le Sud, occupé par les paysans de langue française, italienne et romanche, tous catholiques (*AEUA* 27-28).

L'hégémonie africaine se contente aussi des mésententes qui existent parmi les pays européens et américains. Les Européens ne se reconnaissent pas entre eux, et ils ont peur les uns des autres. Comme résultat, il y a des guerres civiles parmi les Européens et l'Afrique exploite cette situation pour continuer sa domination, parfois au nom de l'aide aux Euraméricains. Il y a également la guerre civile en France où la ville de « Toulouse [est] ravagé [...] par la guerre ethnique opposant le Mouvement patriotique pour la libération de l'Occitane (MPLO) aux troupes républicaines de Paris » (*AEUA* 56). Tout le temps, les Africains se réjouissent de leur situation de favorisés et ils ne prennent pas conscience du manque de mœurs dans leurs actions. Les Africains se contentent de semer la division parmi les pauvres Euraméricains. Il est noté que « la peur qu'ils ont les uns des autres est exacerbée par l'ignorance profonde où ils sont à gué, les uns par rapport aux autres. Ignorance minutieusement entretenue par les lois, les médias et les écoles calquées sur les nôtres. Hormis quelques journalistes, aucun des Européens [...] n'a jamais mis les pieds dans les nations d'en face, pour la bonne raison qu'ils n'en ont ni le droit ni l'opportunité ». (*AEUA* 159-160). Said (2003, 207) observe que :

Along with all other peoples variously designated as backward, degenerate, uncivilized, and retarded, the Orientals were viewed in a framework constructed out of biological determinism and moral-political admonishment. The Oriental was linked thus to elements in Western society (delinquents, the insane, women, the poor) having in common an identity best described as lamentably alien. Orientals were rarely "seen or looked at; they seen through, analyzed not as citizens, or even people, but as problems to be solved or confined or – as the colonial powers openly coveted their territory – taken over.

Les États-Unis d'Afrique appliquent les mêmes règles d'existence. Son essence est sa supériorité sur d'autres nations et d'autres cultures. Pour montrer cette supériorité, il est nécessaire de mettre l'accent sur les faiblesses des Euraméricains, et ensuite d'exploiter ces faiblesses afin de renforcer sa propre culture hégémonique. Similairement, il est aussi nécessaire aux Africains de construire des stéréotypes à propos des Euraméricains et de les peindre comme des non-civilisés, des problèmes, des étrangers et des « Autres » dont il faut vite se débarrasser. C'est une situation où les droits de l'homme ne s'appliquent pas et ils sont totalement ignorés face à cette crise migratoire. Tous les immigrés sont considérés comme un fardeau pour le continent africain. Il n'y a pas de considération pour les femmes, les enfants, les vieux ou les malades qui

risquent leur vie en migrant vers l'Afrique afin de s'y façonner une meilleure vie. La fédération des États-Unis d'Afrique se révèle être un empire qui est autocratique et non-démocratique.

En même temps, l'Europe reste un continent qu'il faut contrôler et dans lequel on établit des universités africaines dans le but de propager l'idéologie hégémonique africaine. Ce qui est triste est que les dominés, bien qu'ils soient conscients du fonctionnement de cette hégémonie, ne peuvent rien y faire. Bien qu'ils connaissent la situation misérable des immigrés sur le continent africain, cela n'empêche pas que la migration continue. Rares sont ceux qui ont migré vers l'Afrique qui acquièrent quelque sorte de pouvoir. La majorité continue de sombrer dans la misère et parfois jusqu'à la mort, comme dans le cas de Yacouba.

Selon Imorou (2012) « le monde qui prend vie dans le roman d'Abdourahman Waberi est donc un monde à part entière. Il ne s'agit en aucun cas d'une simple projection fantasmée du monde réel La preuve en est que les catégories d'utopie, d'uchronie et autre dystopie échouent à le qualifier ». Pourtant, l'Afrique continue à présenter son image d'un Eldorado ou d'une utopie, où tout est facile et où tout est possible. Néanmoins, la situation ne s'améliore non plus pour ceux qui décident de rester en Europe, comme pour Célestine, la mère de Maya. La pauvreté, la famine, les maladies incurables et les guerres civiles sont toujours des choses communes dans la vie journalière des Européens. Les leaders politiques de l'Europe ne font rien pour améliorer la vie de leurs citoyens. Parfois, certains sont même complices dans la domination de leurs propres pays et de leur peuple. Il est reconnu que :

Si les gouvernements étrangers, y compris le nôtre, veulent vraiment améliorer la situation en Occident, ils peuvent faire plus et mieux que d'entrer dans les jeux diplomatiques, multiplier les réunions stériles, cajoler les dictateurs, tenir de grands discours en leur vendant des armes. Ils doivent œuvrer pour la circulation des histoires entre les divers peuples et les différentes cités comme ce Paris tombeau ouvert, comme cette Rome ensommeillé ou cette Vienne crépusculaire qui, elle, ne se remet pas des deux déflagrations que furent l'écroulement de la monarchie austro-hongroise et l'extermination de l'élite juive par les nazis (AEUA 161).

Malheureusement, les dirigeants euraméricains sont aussi responsables du sort de leur peuple. Ce sont des dictateurs qui bénéficient de la pauvreté de la population, des guerres civiles, en fait de toute cette misère en Occident. Ils sont complices de la souffrance de leur peuple, mais cela ne les attriste pas parce qu'ils en profitent et ils ont des complices parmi les dirigeants hégémoniques du continent africain, qui eux aussi profitent de la situation dans le but de montrer et de perpétuer leur force et leur domination. Imorou (op.cit.) observe également que le monde dépeint par Waberi dans le roman « est essentiellement un monde de l'injustice, des abus des puissants, de la bêtise ; un monde qui reproduit tous les travers du monde réel ».

Néanmoins, les immigrés caucasiens ne se laissent pas faire dans cet enjeu. Au lieu de souffrir en silence, il y en a qui désavouent l'hégémonie africaine qui ne leur apporte que la souffrance. Les ressortissants euraméricains sont, par exemple, jetés en cachot pour les moindres raisons : « Melchior Ouedraogo, un petit shérif de la police fédérale dans l'Etat du Burkina, s'est rendu célèbre pour son traitement expéditif de la question des migrants et du surpeuplement de nos prisons » (AEUA 34). Il vante ses actions ce qui enflamme la colère parmi les immigrés. Il y a par exemple des manifestations tenues par des groupes d'immigrés avec l'aide de quelques Africains : « Il y en a même de ces jeunes gens, aux cheveux longs et sales, au groin hideux de pourceau, qui poussent la plaisanterie au point de crier, pour les uns, "Halte à l'hégémonie africaine !" et, pour les autres, "Un autre monde est possible !" » (AEUA 83). Malheureusement, tout ceci est en vain puisque personne n'est prêt à écouter la voix de ces gens pris pour des indésirables.

Finalement, les Euraméricains n'arrivent pas à gagner du pouvoir malgré leur migration vers l'Afrique où ils espéraient sortir de la misère. Un petit nombre comme Maya bénéficie de cette migration. Maya ne se sent pas à l'aise lors de sa visite en France où elle est passée voir sa mère, qui l'avait abandonnée à sa naissance pour des raisons encore inconnues. Des questions se posent toujours concernant ses origines : « Toi, Maya, es-tu vraiment d'ici ? Tu ne te sens pas d'ici » (AEUA 154). En Europe, ceux qui sont restés chez eux, continuent à sombrer dans la misère. La décision de ne pas se déplacer pour chercher une bonne vie ne se traduit pas dans un changement de leur sort. C'est le cas de la mère de Maya qui est très pauvre et malade, mais aussi des jeunes gens qui trafiquent la drogue afin de se trouver un moyen de survie.

Robinson (2005, 563) affirme que « [...] the transnationalisation of classes allows us to imagine a transnationalisation of hegemony ». Il est évident que la société décrite dans le roman est une société transnationale et une société divisée en classes. Maya est privilégiée car elle vit dans une classe élevée, malgré ses racines européennes. Yacouba, de l'autre côté, n'a pas cette chance. Bhabha (1997, 434) observe que « the possibility of assuming the moderate minority position depends upon establishing an interstitial space of identification ». C'est la raison pourquoi Maya dispose de possibilités dans cette société que d'autres trouve cruelle, grâce à ses capacités de s'établir un espace interstitiel malgré sa position de minorité et de subalterne. Maya constate que le même espace interstitiel qui crée la confusion de son identité prouve bénéfique en même temps.

Yacouba finit par mourir dans la misère, tué dans les rues de l'Érythrée. Il avait quitté le foyer des travailleurs immigrés et passait son temps à se promener dans les rues comme l'avenue Ray-Charles et la rue Habib-Bourghiba (AEUD 18). Un matin, il a été retrouvé mort dans la rue Toussaint-Louverture. Son vrai nom était «

Maximilien Geofroy de Saint-Hilaire, né à une date non déterminée dans le canton de Zurich, charpentier exerçant à Asmara, Erythrée, Etats-Unis d'Afrique, [...] vidé de son sang, mort par manque de soins » (AEUA 81). C'est donc seulement après sa mort qu'on connaît son vrai nom.

2.4.2. Le cas de *Black Mamba Boy*

Dans le roman *Black Mamba Boy*, l'hégémonie est apparente pour Jama dès le début de sa migration au Yémen. À Aden, Jama découvre l'inégalité entre les différentes classes de la société, surtout entre les riches et les pauvres, mais aussi les inégalités créées par des différences de race ou d'origine. Jama se trouve tout le temps parmi les défavorisés, dû à sa situation économique et sa race considérée inférieure. Il trouve que les favorisés ont toujours tendance à montrer leur pouvoir et leurs positions supérieures. Par exemple, avant la mort de sa mère au moment où les deux vivaient dans la maison d'une famille apparentée à eux, la famille Islaweyene cette famille qui était elle-même immigrée et subalterne aux yeux des autres, se dévisageait comme supérieure à Jama et sa mère. Dans cette maison Jama et sa mère ont beaucoup souffert auprès de la propriétaire de cette maison, qui les maltraitait à cause de leur pauvreté, et donc leur position d'infériorité. Jama constate que sa mère et lui ne sont pas acceptés dans la maison des Islaweyne, où les deux ne demandent que l'abri. Ils voulaient simplement s'établir, mais ils sont rejetés par cette famille, comme dans la société où ils sont toujours traités d'étrangers d'indésirables :

The Islaweynes were distant relatives, members of his mother's clan, who had been asked by Ambaro's half brother [sic] to take her in when she arrived in Aden. They had done as promised but it soon became clear that they expected their country cousin to be their servant; cooking, cleaning and giving their family the appearance of gentility. Within a week Ambaro had found work in a coffee factory depriving the Islaweynes of their new status symbol and unleashing the resentment of the family (BMB 7).

Il est évident ici qu'au lieu de réaliser l'autonomisation et une nouvelle et meilleure vie à travers la migration du Somaliland vers le Yémen, Jama et sa mère ne constatent que la servitude, la déresponsabilisation et la pauvreté même auprès de parents qui se révèlent insidieux. Mais le sort est différent pour la famille Islaweyne. Pour eux, à travers le même trajet de migration du Somaliland au Yémen, ils ont gagné du pouvoir, un statut privilégié dans la société et une richesse qui leur permet de vivre une meilleure vie que celle qu'ils ont vécue auparavant. Ces opportunités leur permettent aussi d'exploiter d'autres gens moins favorisés comme Jama et sa mère. En plus, ils ont un foyer qui leur appartient et qui les met dans une position de pouvoir.

La famille Islaweyne veut donc exploiter Jama et sa mère pour atteindre un statut plus élevé dans la société. Si la situation est difficile dans le foyer de cette famille, c'est le calvaire pour Jama dans les rues d'Aden, où il doit mendier ou parfois voler pour survivre. Dès son jeune âge, Jama constate que partout où il va, il est considéré comme un « Autre ». Il n'appartient pas au groupe des gens qui ont des opportunités et qui peuvent prendre des décisions. Comme Somaliens, Jama et ses deux amis, Shidane et Abdi, sont considérés comme inférieurs par d'autres garçons de leur âge et d'autres races considérées supérieures : « At Shidane's instigation the gang [de ces trois amis] would sometimes go looking for trouble. Indian kids, Jewish kids and Yemeni kids, all lived with their parents however poor they might be. It was only the Somali children who ran around feral, sleeping everywhere and anywhere » (*BMB* 31). Il y a donc la ségrégation même au sein de ce que Landry et Maclean (1996, 164) désignent « l'espace subalterne ». Jama découvre très tôt donc que la migration n'offre pas toujours un changement de possibilités ou un gain du pouvoir. Parfois la migration se manifeste dans la perte de pouvoir.

Ironiquement, les trois garçons somaliens sont jugés inférieurs par d'autres garçons eux-mêmes provenant de races dites subalternes par d'autres races se considérant supérieures et disposant du pouvoir, conformément aux assertions de Spivak (1988). Un exemple est les garçons juifs qui eux aussi rencontrent la discrimination surtout de la part des Blancs, mais qui à leur tour pratiquent la discrimination contre les garçons noirs. La différence se trouve aussi dans les positions qu'occupent les Juifs dans cette société, par exemple : « The Jewish boys looked so prim and proper in comparison to [the Somali boys], over-dressed with little skullcaps balanced on their heads, books tucked under their arms as they returned from yeshiva. [...] The Jewish schoolboys piled up their books in a heap. 'Somali punkahwallahs, your fathers are dirty Somali punkahwallahs!' they shouted » (*BMB* 31-32). Jama et ses amis somaliens, par contre, ne sont pas intéressés par l'éducation. Ils passent leur temps à voler, mendier dans la ville où à faire des petits travaux pour d'autres personnes. Et ils sont des victimes de toutes sortes d'abus.

Beaucoup d'autres migrants sont aussi dans la même situation de pauvreté et de subalternité : « The camel mukhbazar was a small, white-washed greasy spoon serving pasta and rice dishes to Somali migrants. [...] The camel mukhbazar had become a meeting place for all the Somalis who washed up on the Yemeni coast looking for work. Merchants, criminals, coolies, boatmen, shoemakers, policemen all went there for their evening meal » (*BMB* 33). Il est donc évident qu'il y a des gens de différents types et professions qui veulent migrer au Yémen pour trouver des opportunités. Corio (2013, 315) note que « La subalternité consiste précisément en l'impossibilité, partielle ou totale, d'accéder au discours dominant et, par conséquent, de se

constituer comme sujet capable de parler et d'agir » et que « La subalternité et une position sans identité ». Ces migrants somaliens se trouvent dans cette impossibilité d'accéder au discours dominant parce que ce sont des gens dominés qui, en ce moment, ne peuvent rien faire pour améliorer leur condition de vie.

L'hégémonie se manifeste aussi parmi les pays africains. L'Abyssinie qui n'a été colonisée par aucun pays européen, veut lui-même dominer les pays voisins. C'est le cas où les intentions de l'Abyssinie sont démontrées dans le roman. Hailé Sélassié, l'empereur abyssinien, avait occupé l'Ogaden, une région réclamée également par le Somaliland. Cet acte avait pour but d'augmenter la domination de l'Abyssinie dans la région de la Corne d'Afrique. Ismail, un des Somaliens à Aden, le savait :

'Look at this small boy.' Ismail suddenly lifted his head from the paper, and pointed an angry finger at Jama. 'Selassie is no bigger than him yet he has the nerve to call himself king, an emperor no less ! I knew him in Harar, when he was always running to money lenders to pay for some work of the devil he had seen the Ferengis¹¹ with, I bet he needs his servants to pick him up before he can relieve himself in his new French pisspot (BMB 34).

Ironiquement, à cette époque l'Abyssinie était occupée par l'Italie de Mussolini qui voulait aussi démontrer sa domination dans la région. Cela atteste également au fait souligné par Spivak (1988, 284) que les dominants dans un lieu ou une situation peuvent être les dominés dans un autre lieu ou dans une autre situation. Ceci est la preuve pour Jama de la concurrence pour le pouvoir par les différents pays dans le monde. Cela se confirme peu après quand éclate le conflit entre l'Italie de Mussolini et l'Abyssinie de Hailé Sélassié. Il apprend pour la première fois que partout à travers le monde c'est la lutte pour le contrôle de pouvoir. Quand un groupe de Somaliens désenchantés par les actions de l'Abyssinie dans leur pays discute les événements qui suivent l'occupation de l'Abyssinie par l'Italie de Mussolini, il observe ceci :

Ismail was reading from an Arabic newspaper, 'Italy declares war on Abyssinia, Haile Selassie appeals to the League of Nations,' [...]. 'To hell with that devilish imp!' shouted out a bystander. 'Coloured Americans raise money in churches but the rest of the world turns its gaze,' Ismail carried on. 'Good! They turned their gaze too when the Abyssinians stole our Ogaden, if they can take our ancestral land then let the Ferengis take theirs,' shouted another (BMB 33-34).

En ce qui concerne le thème des relations de pouvoir dans *Black Mamba Boy* dans son propre pays le Somaliland, Jama découvre aussi une communauté de Juifs qui vit dans des conditions pauvres comme les autres Somaliens. Il contraste ses expériences avec les Juifs au Yémen et celles qu'il voit parmi ceux avec qui il interagit au Somaliland. Ici, on les appelle les « Yibros¹² » et ce sont des gens sans pouvoir et sans

¹¹ Les Blancs.

¹² Yibros, pour dire Hébreux ou Juifs. Synonyme de Yibir.

foyer parce que discriminés comme étrangers par d'autres Somaliens. Les Yibros vivaient dans leur propre village :

Jama peered into small dark huts, an outcast amongst outcasts, hot dark eyes following his progress. But there was no magic to be seen, the Yibros had yet to find spells that would turn dust into bread, potions to make their dying children live or curses that would keep their persecutors at bay. [...] Jama saw that the village was full of women; Yibro men were usually labouring elsewhere, hammering metal or working leather or in the town cleaning out latrines. The children sat outside picking their noses, their stomachs stretched to bursting point, destitution the way of life. The clan handout that kept other Somalis afloat were absent here as the Yibros were so few and poor. Ancient superstitions meant that Aji Somalis ostracised Yibros and Midgaans and other undesirables without any thought; Yibros were just Jews, eaters of forbidden foods, sorcerers (*BMB* 66- 67).

Les Juifs, qui au Yémen étaient dans des positions hégémoniques, au moins par rapport aux Africains qui étaient là-bas, se trouvaient ici discriminés et dominés par les mêmes gens considérés inférieurs de l'autre côté de la mer. Corio (2013, 315-316) observe que :

La catégorie de subalterne se révèle ainsi traversée par plusieurs différenciations et stratifications, dont il faut absolument tenir compte et qui impliquent une redéfinition constante du concept. [...] on ne peut pas donner une définition sociologique ou anthropologique du subalterne, mais plutôt indiquer une position de subalternité à l'intérieur de la chaîne sémiotique qui structure le texte social [...]. Il s'agit donc d'une différence contingente (être femme, migrant/e natif/ve, colonisé/e, etc.), à chaque fois discriminante, et qui devient ainsi l'enjeu d'une lutte politique.

Corio parle de « la nature dialectique » de la subalternité et cela est observé dans le roman. Un peuple qui est dominant et hégémonique dans un lieu peut être dominé et subalterne dans un autre, par exemples ces Yibros. Mais Abrahmsen (2003, 204) observe que « The understanding of power as not merely domination, but also as productive of subjects and identities through various micro-technologies and relations, explains in large part the focus on hybridity within postcolonialism ».

Lors de son séjour à Djibouti, Jama comprend que la façon de faire des choses des deux côtés de la frontière est différente parmi les Français et les Britanniques. Il constate que les Britanniques sont au Somaliland seulement afin d'exploiter le pays, tandis que les Français veulent s'établir à Djibouti :

Here palm trees grew by the side of the street, evenly paced out like guards. Buildings stood in the distance, with a style at odds to Somali or Adeni constructions; they were curvaceous and tall, and built to last much longer than the edifices of the British in Hargeisa. This town was conjured up from the fantasies of its conquerors, a home away from home despite the anti-European climate; a provincial French town picked up and dropped into the hottest place on earth (*BMB* 81).

Jama témoigne que la ville de Djibouti est une ville cosmopolite qui accueille les différents peuples des différentes parties du monde. Il y a des Yéménites, des Afars, des Somaliens, des Indiens et des colons français. Entre ces différents groupes existent des conflits, des histoires d'amour, des amitiés, ainsi que la simple indifférence (*BMB* 81). Cette situation réaffirme les propos de Bhabha (1997, 436) qui dit que « National societies are becoming heterogeneous because minorities turn their alterity into the conditions of ethical life at the level of the culture of communal life while being, at the same time, active participants in the more universalistic, "enlightened" procedures of political and juridical citizenship ».

Plus tard, Jama va vivre avec la famille d'Idea, un Somalien qui vit à Djibouti. Idea est un ancien enseignant qui avait quitté son travail après avoir remarqué l'hégémonie idéologique des Européens qui était propagée par l'éducation occidentale. Il est resté à la maison pour aider sa femme qui travaillait toujours: « Idea had been a teacher in government schools until disheartened with the uses that the colonial government put that education to, he had put down his chalk and become the only male wife in Djibouti. Idea saw that the schools did not disseminate knowledge but propaganda, fooling the young into not seeing any beauty or good in themselves » (*BMB* 84-85). Jama n'était jamais satisfait de sa vie et il voit la différence qui existe entre les pauvres et les riches, les Blancs et les Noirs à Djibouti. Par exemple, Idea lui confie un jour: « 'My boy, this is a sad, sordid place, everything, everyone can be bought here, the poor live above open sewers while the rich frolic in those European hotel pools, gormless, mindless, empty people, the French have us in their palms, feeding us, curing us, beating us, fucking us as they please (*BMB* 87-88).

C'est une leçon qui aurait des conséquences dans sa vie et dans ses migrations qui sont influencées par la Seconde Guerre mondiale. Cette guerre avait influencé sa vie, mais avait aussi changé sa perspective du monde et des forces hégémoniques qui s'entretuent dans le but de contrôler les relations de pouvoir. Jama a vécu cette lutte pour la domination par sa propre participation dans cette guerre. Il a donc vu s'opérer la démonstration du pouvoir par les différents côtés dans la Seconde Guerre mondiale. Il découvre que le continent africain n'était qu'un territoire pour lequel on luttait sans l'approbation ou l'opinion des Africains eux-mêmes, qui eux aussi participaient dans cette guerre non sollicitée. Leur participation dans cette guerre était seulement déterminée par leur position géographique et les intérêts de leur maître colonial. Leur opinion n'était pas sollicitée, malgré le fait que la guerre affectait leur survie. Les Africains ne sont que des subalternes sans parole, sans opinion, et donc sans force et il est inutile de les consulter.

A part la démonstration de pouvoir à l'ennemi par les deux côtés dans la guerre, les Européens cherchent aussi à impressionner les Africains qui luttent avec eux, dans le but de renforcer l'hégémonie européenne

en Afrique pendant cette période coloniale. Entre eux, les Européens essaient d'utiliser des armes plus puissantes et destructrices que celles de l'ennemi, ce qui impressionne les soldats africains qui dès lors tiennent l'homme blanc et colonisateur avec la peur. Les soldats africains ont été témoins des exploits des différentes armées européennes impliquées dans la Seconde Guerre mondiale. Comme exemple, les deux amis, Shidane et Abdi, expliquent à Jama la force des Italiens dans la guerre : « Abdi told him they had enlisted only a few weeks earlier when the Italians had invaded British Somaliland. 'You should have seen the British pack up their things and run to the coast, my God! It was as if their trousers were on fire,' laughed Shidane » (*BMB* 159). C'était après une confrontation entre les forces britanniques et italiennes.

Bien qu'il y eût des Africains naïfs qui participaient dans la guerre sans se poser des questions et pour s'échapper de la pauvreté et pour survivre, il y en avait aussi qui étaient conscients des motifs des Européens dans les pays de l'Afrique. Ceux qui étaient assez conscients savaient, par exemple, que les Européens avaient amené la guerre jusqu'au continent africain pour contrôler les territoires mondiaux afin de s'octroyer des positions hégémoniques. Il s'agit des « dépravations du colonialisme » dont parle Hannan (2011, 62). Les colonies africaines faisaient alors partie de ce contrôle de positions de pouvoir. Les Africains avaient donc perdu contrôle de leurs propres ressources et de leurs pays. Ils ne pouvaient plus exploiter les ressources sans l'approbation des colonisateurs. Ainsi, les autres avaient constaté qu'ils ne pouvaient plus chasser des animaux, exploiter des ressources minières et même pêcher dans les lacs et rivières sans la permission de l'administration coloniale (*BMB* 147-148).

Il existe parmi les colonisateurs, et surtout parmi les forces armées italiennes dans la Corne de l'Afrique, le besoin de confirmer et d'assurer l'écart entre le Blanc et le Noir, malgré la participation dans la guerre du dernier. Le traitement de Jama et Shidane par des soldats italiens pendant le temps où ils servent dans l'armée italienne atteste le fait. Jama est maltraité par ses supérieurs dans l'armée et comparé à un chien et Shidane a trouvé la mort cruellement auprès des soldats italiens, après avoir été arrêté volant des provisions alimentaires des militaires :

They walked in line across the Eritrean plains, Jama slowing down to maintain the requisite distance behind them. The shorter Italian was breathing heavily and going red in the heat, a black swipe of hair was plastered to his forehead. His legs were like hairy sausages in woollen socks, his heavy bulbous torso balanced precariously on top of them. 'This little boy reminds me of my greyhound, both long, lean, black. God I miss that dog, he knew more about me than anyone,' puffed the shorter Italian. 'Might be dead by the time we get home. Poor Alfredo, he had problems pissing when I left. I'll never find a dog like him again.' The tall one didn't respond, but took off his glasses to wipe the condensation from them (*BMB* 134-139).

Comme un chien, Jama doit marcher derrière les deux Italiens et garder sa distance affirmant l'altérité entre lui et ses maîtres européens. D'une manière cruelle Shidane rencontre son mauvais sort, battu à mort par d'autres soldats italiens à Keren :

'Psst keep a look out,' Shidane whispered to Abdi, before placing the crate down next to open sacks of spaghetti and rice. Shidane pretended to fix his sandal as he stuffed handfuls of rice into his pockets and the crate, Abdi kicked him sharply in the ribs but Shidane had already seen shadows and smelt their sulphuric fumes. Three Satans had walked into Shidane's life: Privates Antonio Alessi, Cristiano Fiorelli and Stefano Tucci emerged from the shadows looking as if they had just sailed out from the underworld. They were stocky young men who had spent their time in Africa stacking boxes and cleaning spillages in the depot, they were as pale as worms but their hands and hearts thirsted for blood (*BMB* 173).

Ainsi, Shidane est arrêté par des trois soldats italiens qui n'avaient pas encore connu l'action de la guerre et qui cherchaient de quoi s'occuper :

The hut stunk of urine and the only light came from the chinks in the metal, but Stefano lost no time in getting wire from his pocket and tying Shidane's hands behind his back. It was only then Shidane's bravado faltered and he let the smile leave his face. His hands were firmly tied when Cristiano kicked Shidane's feet away from under him, and the others laughed and Shidane could smell alcohol on their breaths. 'you shouldn't have stolen from us, little nigger,' slurred Cristiano. "We're trained killers.' [...] Antonio kicked Shidane in the eye and his eyeball was ripped from its socket, Shidane stumbled to his feet, blood pouring out of his eye socket. Stefano left the shack and returned with a short metal pole and a small tin. "Musulmano, I thought your religion forbade theft, don't they cut off your arms for that,' [...] (*BMB* 173-174).

Ainsi, Shidane perd sa vie à cause de la simple action d'avoir volé du spaghetti et du riz. Tout ceci affirme l'abus du pouvoir par des hégémonie Européens mais aussi l'altérité des Africains, qui ne peuvent rien faire pour réclamer leurs droits d'hommes libres dans leurs pays : « It is hard to avenge yourself on someone you fear, when everything about them, their height, power, possessions, confidence, imposes a sense of your own inferiority » (*BMB* 149).

En outre, à la stupéfaction des Africains, les différences s'exposent également parmi ceux qu'ils considéraient supérieurs. Certains Européens ont la tendance à exposer leur supériorité, comparés à d'autres Européens. Par exemple, les Juifs qui servent dans l'armée italienne sont discriminés par les autres soldats de la même armée. Ceci semble paradoxal pour les Africains qui ne comprennent pas ces différences entre les gens considérés comme l'ennemi commun. Ce qui est paradoxal d'ailleurs c'est la présence des Juifs, comme Maggiore Lorenzo Leon, dans l'armée fasciste de Mussolini qui a comme but de montrer l'hégémonie de la race blanche contre toutes les autres races, les Juifs inclus :

Jama wiped the top of the flask with his sarong and handed it back to the tall Italian with a small nod of thanks. Jama's grasp of Italian was sketchy but he understood that these two soldiers were fighting their own private battle. Their arms moved violently about and they threw words at each other as if they were grenades. [...] The short Italian was a few paces away, he brought his rifle up. [...] Jama looked at the rifle barrel pointed right into his face, flared like the angry nostrils of a charging bull, Jama bit down on his tongue as he realised what the Italian was about to do. The gun blasted and Jama saw the bullet that was intended for him burst from the gun's nostril in a red and orange explosion and soar over his head. The tall Italian had pushed the nose of the rifle into the air just as the short one had fired. Now the short one shoved the taller one in the chest. 'What's your problem, I haven't come all this way to let little black bastards lose me quarry.' (BMB 134 & 138).

Le mépris pour les Juifs est en évidence de la part du petit Italien: « 'Come, you son of a bitch, Jew, Jew, you fucking Jews think you are so much better than everyone else. I'll teach you a lesson' » (BMB 138). Jama note alors que s'il y a tant de haine parmi les Italiens, lui un garçon noir et étranger n'avait aucune chance de progresser dans des conditions pareilles.

De plus, après la Seconde Guerre mondiale dans la Corne d'Afrique, les forces dominantes comme les Britanniques, viennent à l'aide des Italiens battus après: « Even after the carnage at Keren, the ascendancy of the European was jealously guarded by the British, who protected the Italians from any vengeance. When bandits attacked Italian villas or shops, British troops conducted house to house searches until weapons and suspects were handed over » (BMB 186). De cette façon, les Britanniques assurent la domination européenne, cachant toute faillite et toute faiblesse. En conséquence, l'Européen garde sa supériorité et sa position de maître ; et l'Africain reste le subalterne dans ou hors de son continent. Ici les Britanniques sont ceux qui prennent toutes les décisions sur le sort des Italiens pendant et après la guerre et comme maîtres ils prennent des décisions au nom des Africains. Dans ce cas, ce sont les Britanniques en tant que maîtres qui représentent et protègent les Africains pauvres. En même temps, les Britanniques ont assuré leur hégémonie sur les Italiens. Bhabha (2000, 8) remarque que les nations de l'Europe occidentale cherchent également à imposer l'hégémonie les unes sur les autres. La victoire des Britanniques dans la Seconde Guerre mondiale avait renforcé leur hégémonie sur les pays vaincus.

Conclusion

Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique* comme dans *Black Mamba Boy* l'hégémonie est au centre de beaucoup d'interventions qui se soulèvent dans les deux romans. Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, la fédération africaine exerce l'hégémonie sur les pays occidentaux ce qui assure que l'Afrique occupe une position dominante aux niveaux différents des affaires mondiales. Les Euraméricains qui immigrent vers l'Afrique se trouvent

confrontés par l'hégémonie africaine et ils sont relégués en bas de l'échelle de la société en tant que subalternes. Waberi, en dépeignant l'Afrique comme un continent riche et puissant, a réussi de se moquer des stéréotypes et des représentations des pays puissants dans le monde. Waberi utilise la satire en reversant des rôles entre les Africains et les Occidentaux, afin de se moquer de la réalité du monde actuel où les pays occidentaux occupent des positions hégémoniques dans tous les aspects de la vie. Il a montré les injustices qui existent partout dans un monde où les forces dominantes ne sont intéressées que par la promulgation de leur hégémonie et par le renforcement de leur prise sur le pouvoir. A travers les personnages de Maya et Yacouba, Waberi démontre la différence de possibilités qui peut surgir entre des migrants venant du même milieu. Le roman révèle encore la complicité des leaders des pays pauvres dans la perpétuation de la misère de leurs citoyens afin de protéger leurs intérêts et de rester des hommes forts de leurs pays.

De l'autre côté, Mohamed, dans *Black Mamba Boy* combine les événements véridiques vécus par son père Jama avec la fiction pour créer une histoire qui parvient également à démontrer l'écart existant entre les pays pauvres et les pays qui disposent du pouvoir. Cet écart existe pareillement au niveau de race et au niveau individuel comme Jama a pu apprendre lors de ces migrations dans les différents pays sur trois continents. Finalement, le roman prouve que parfois le concept du foyer est plutôt psychologique que physique. *Black Mamba Boy*, étant une semi-biographie dépeint l'hégémonie telle qu'elle est pratiquée par des puissances mondiales. Mohamed montre comment les immigrés restent toujours dominés partout où ils vont, malgré leurs efforts à améliorer leur condition de vie. L'auteur prouve que la migration n'offre pas des solutions immédiates aux problèmes de la vie car il y a plusieurs dynamiques qui interviennent dans la réussite d'une personne. Elle montre également que ce ne sont pas seulement des Africains qui sont victimes de l'hégémonie et qu'il y a aussi une concurrence féroce pour le contrôle du pouvoir entre les puissances mondiales. Le cas s'est démontré pendant la Seconde Guerre mondiale où les Occidentaux se sont combattus afin d'être la force dominante.

Les deux romans démontrent donc les difficultés et les opportunités qu'offrent la migration. Le roman de Waberi sert de critique du statu quo du monde réel, où le pouvoir est le privilège des pays Occidentaux, qui exercent leur hégémonie sur le reste du monde. Le roman de Mohamed dépeint la même situation, sans aucune inversion de rôles entre les pays occidentaux et le reste du monde. Dans les deux romans, l'identité, personnelle ou collective, joue un rôle très important dans la détermination des opportunités qui se présentent, que l'on soit chez soi où ailleurs.

Chapitre 3

3.0. L'impact de la globalisation sur la migration, le genre, l'hégémonie et la contre-hégémonie

Ce chapitre examine l'impact de la globalisation sur la migration et l'hégémonie dans *Passage des larmes* d'Abdourahman A. Waberi et dans *Mes hommes à moi* de Ken Bugul. Dans le roman *Passage des larmes*, Waberi continue avec les thèmes de pouvoir, de migration, d'hégémonie et de contre-hégémonie. Cette fois ces thèmes sont liés à la notion de globalisation. Dans ce roman, il s'agit principalement de l'immigration d'un seul individu, Djibril (appelé Djib), contrairement au premier roman où l'immigration concernait de larges populations. Djib, un jeune homme djiboutien, immigré à Montréal, au Canada, où il se marie avec une Canadienne, Denise, plus âgée que lui. Il y trouve un emploi dans une société américaine du nom d'« *Adorno Location Scouting*, installée à Denver, dans le Colorado » (PL 19). Cette société américaine a comme but de recueillir des renseignements économiques pour des agences du gouvernement des États-Unis d'Amérique, comme la CIA. D'autres agences sont chargées de recueillir des informations militaires sur différents pays et groupes terroristes à travers le monde (PL 18). Grâce à son travail dans cette société Djib retourne à Djibouti, le pays de son origine, où pendant une semaine, il doit recueillir des informations à envoyer à ses supérieurs à Montréal. Cependant, son frère cadet, Djamal, se trouve incarcéré dans un cachot sur les îlots du Diable qui se trouve dans le golfe d'Aden, après avoir été radicalisé, ayant rejoint un groupe terroriste islamiste. Ironiquement, c'est ce même frère qui finalement organise depuis sa prison l'élimination de Djib par d'autres Islamistes, à cause de différences d'idéologie entre eux et Djib.

Dans *Mes hommes à moi*, Ken Bugul présente l'histoire d'une sénégalaise, Dior, qui se trouve à Paris. Moudileno (2001, 182) observe que « la littérature africaine ne manque pas de romans autour du thème du voyage à la métropole européenne, avec tous les fantasmes, aventures et désillusions que cela implique ». Cela est vrai pour Dior qui raconte l'histoire de sa vie à un homme qu'elle rencontre, dans un bar, Chez Max, qu'elle fréquente régulièrement. Chez Max n'est pas le vrai nom du bar, mais c'est Dior qui l'appelle ainsi d'après le nom du barman qui y travaille. Elle raconte ses expériences auprès des hommes depuis son jeune âge au Sénégal, jusqu'à l'âge adulte en France. Ces relations incluent celles avec son père et son frère aîné qu'elle admire et compare à tout homme qu'elle rencontre ou avec qui elle entame une relation amoureuse. Dior choisit ses hommes et s'en débarrasse une fois qu'elle les a utilisés ou dès qu'elle pense qu'ils ne disposent pas des qualités et caractères physiques de son père et de son frère. Le titre du roman est alors tiré des actions de Dior. C'est une personne qui lutte contre la condescendance des hommes, mais elle voit

aussi une condescendance pareille dans les attitudes des Européens envers les Africains et dans les activités des pays occidentaux dans les pays africains. À travers ses migrations en Europe, elle apprend beaucoup de choses relatives aux relations homme-femme, ainsi que les relations entre pays occidentaux et pays africains. En fait, elle conteste l'attitude des Occidentaux mais questionne en même temps la globalisation. Il y a également d'autres disputes entre les hommes et les femmes européens dans le roman. Un exemple est le couple de Monsieur et Madame Jourdan qui vient jouer à la belotte au bar Chez Max, ainsi que l'histoire d'un homme qui vient chaque jour boire au bar et qui reste debout au zinc tout au long de la journée.

Les deux romans sous analyse montrent l'impact que la globalisation peut avoir sur la migration et l'hégémonie. Cet impact résulte dans la contre-hégémonie qui se manifeste de manières différentes, par exemple dans la radicalisation et le terrorisme islamiste dans *Passage des larmes* et dans les contestations des femmes contre les hommes dans *Mes hommes à moi*.

3.1. La globalisation et la migration dans *Passage des larmes*

Cette section analyse les effets de la globalisation sur la migration dans le roman *Passage des larmes*. Olaoluwa (2008, 202) note que « globalization, being thoroughly enmeshed in controversies – no less for its abstraction than for its practice – is, without doubt, one of the most engaging discourses in contemporary times. The reason is that while it attempts to unite us all in a projected planetary formation, it nonetheless undermines the very essence of this process by its affirmation of difference ».

Selon Boehmer (2009, 83) : « La mondialisation capitaliste est considérée par de nombreux critiques et théoriciens, ressortissants pour la plupart d'un Nord prospère (c'est-à-dire des puissances qui contrôlent la mondialisation), comme la condition définitive de l'humanité du XXI^e siècle. L'économie mondialisée et sans frontières sape de plus en plus les structures et les institutions nationales, et impose une reformulation des langages de la vie quotidienne ».

Dans le roman *Passage des larmes*, Waberi démontre la globalisation à travers le personnage de Djib. Les États-Unis d'Amérique, le Canada et quelques pays européens comme la France et la Grande Bretagne, qui ont tous divers intérêts à Djibouti, manifestent ce phénomène qui a des implications sur l'opérationnalisation des relations entre pays dans un monde globalisé. Tout d'abord, Djib avait quitté son pays dans le but de se faire une meilleure vie au Canada. Il est né dans une famille pauvre à Djibouti où il ne se sentait pas heureux. Sa famille et lui vivaient dans une situation précaire à cause de la pauvreté, aggravée par la situation politique

dans le pays. C'était donc le rêve de Djib de se façonner une vie différente et il a constaté très tôt que pour le faire, il fallait se concentrer sur les études. Ses amis et même son frère Djamal voyaient la situation autrement. Pour eux, la réponse à la quête d'une meilleure vie était dans l'éducation islamique.

Djib qui est retourné à Djibouti pour recueillir des renseignements décrit au début du roman sa mission dans le pays de sa naissance :

Déjà trois jours que je suis de retour. Je suis revenu à Djibouti pour des raisons professionnelles et non pour m'inviter à la table de la nostalgie ou rouvrir de vieilles blessures. [...] Je n'aime ni les adieux ni les retours ; j'abhorre toute forme d'effusion. Le passé m'intéresse moins que l'avenir et mon temps est très précieux. Il a la couleur du billet vert. Dans le monde d'où je viens, le temps n'est pas un étirement nébuleux. Le temps, c'est l'argent. Et l'argent, c'est ce qui fait tourner le monde (PL 13-14).

Il est clair que Djib avait de mauvaises expériences avant de quitter son pays pour s'installer au Canada. Djib bénéficie de la globalisation pour circuler dans différents pays et pour se faire de l'argent. Il est à noter que l'argent est au centre de la globalisation. Les gens comme Djib exploitent donc l'opportunité pour se faire autant d'argent que possible, dans un système que d'autres citoyens du monde trouvent exploitant et très injuste.

D'après les événements qui se déroulent dans le roman, il est remarqué que la globalisation a permis aux gens à travers le monde d'être connectés les uns aux autres à travers le libre mouvement des gens, mais aussi grâce aux nouvelles technologies. En même temps, la globalisation a permis aux gens de travailler dans les pays de leurs choix et d'être des citoyens du monde qui ne sont pas restreints par les frontières de leurs pays. Comme tels, ils deviennent innovants et très productifs dans les différents aspects de leur vie car la globalisation leur offre une transcendance énorme dans des facettes différentes de la vie. Néanmoins, ces faits ne sont pas acceptés par beaucoup d'autres personnes comme Djamal et les Islamistes auxquels il est associé, par exemple son « Guide spirituel¹³ » avec qui il passe son temps en prison et dont chaque mot représente la vérité indéniable. Ces gens perçoivent la globalisation comme une injustice extrême qui les marginalise dans le monde. Pour eux, la globalisation n'est que la néo-colonisation, car dans leur imagination, la globalisation symbolise le retour de l'ancien colon qui revient déguisé. La globalisation est donc pour ces gens un fléau qui exploite les gens et les pays anciennement colonisés. Les grands États mondiaux, les grandes multinationales et même les forces militaires sont tous au centre de cette exploitation

¹³ Djamal était incarcéré avec un vieil homme qui lui enseignait l'idéologie islamiste et qu'il appelait son « Guide spirituel ».

comme le révèle *Passage des larmes*. Le roman conforme aux remarques de Said (2003, 350-351) qui observe que :

Much of the most compelling work on the new political and economic order has concerned what, [...] Harry Magdoff has described as “globalisation,” a system by which a small, financial élite expanded its power over the whole globe, inflating commodity and service prices, redistributing wealth from lower-income sectors (usually in the non-Western world) to the higher-income ones. Along with this, as discussed in astringent terms by Masao Miyoshi and Arif Dirlik, there has emerged a new transnational order in which states no longer have borders, labor and income are subject only to global managers, and colonialism has reappeared in the subservience of the South to the North.

La globalisation transforme les États dans de nouvelles communautés cosmopolites. Appiah (2005, 214) se pose la question : « Is being a citizen of the world—a “cosmopolitan,” in the word’s root sense—something one can, or should, aspire to ? If we “dip into the future” do we really anticipate “the Parliament of man, the Federation of the world?” ». Il ajoute qu’un cosmopolite devrait être quelqu’un qui considère que le monde est notre ville natale partagée, reproductif d’un village global (ibid. 217). Bhabha (2007, 13) comprend le cosmopolitisme comme la configuration de « la planète comme un monde concentrique de sociétés nationales s’étendant en villages globaux ». Pour Djib, l’expérience de la globalisation avait commencé dès qu’il avait terminé ses études universitaires et quand il eut l’idée de quitter son pays pour chercher un emploi en Amérique. Il le témoigne lui-même : « J’ai fait mes classes dans un secteur particulier du monde des affaires internationales. Je fais partie de cette nouvelle élite sans attaches, partout chez-elle et partout étrangère » (PL 29-30).

Djib, étant cosmopolite, avait alors avisé qu’il pourrait profiter de son éducation pour travailler partout où il voulait car il se considérait comme quelqu’un d’indispensable dans un monde globalisé. Il continue en remarquant que :

Les États sont aujourd’hui en perte de vitesse, en voie de dénationalisation dans le grand tableau de la globalisation. Ils voient s’émietter des pans entiers de leur souveraineté au profit des conglomérats. Pris dans la toile des réseaux d’information qui rendent plus visible leur incapacité à contrôler les données bancaires comme les slogans des mouvements des activistes, les États s’organisent, à leur tour, pour se sortir de cette nasse (PL 30).

Il est noté que pour Djib que ce qu’il avait fait eut un mauvais impact, malgré sa conviction de quitter son pays pour bénéficier des diverses ouvertures qu’offre la globalisation. Les mots de Djib trahissent ses vraies opinions sur la globalisation, ainsi que sa cupidité pour les gains monétaires : « Je suis formé pour désorganiser ces États, les affaiblir davantage au profit des multinationales et de leurs actionnaires. C’est un travail lucratif qui n’est pas sans danger » (PL 30). Tout de même, Djib est prêt à renforcer la globalisation

en travaillant pour des Américains, même dans la marginalisation du pays de ses origines. On note que l'immigration d'un seul individu a aussi des implications, non seulement sur la personne de Djib, mais aussi sur d'autres secteurs de la population, mais aussi pour la politique du pays. Cela impacte d'autres pays, d'où se soulèvent des questions de la globalisation. Said (2003, 323) observe un scénario pareil dans les activités des États-Unis d'Amérique vers les pays du Moyen Orient. Il écrit que :

the few promising students [from the Orient] who manage to make it through the [education] system are encouraged to come to the United States to continue their advanced work. And while it is certainly true that some students from the Arab world continue to go to Europe to study, the sheer numerical preponderance comes to the United States; this is as true of students from so-called radical states as it is of students from conservative states like Saudi Arabia and Kuwait. Besides, the patronage system in scholarship, business, and research makes the United States a virtual hegemonic commander of affairs; the source, however much it may not be a real source, is considered to be the United States (ibid. 323).

Ainsi se déroule la vie de Djib qui n'hésite pas à travailler pour les Américains en dépit des dangers qui accompagnent ce genre de travail. Djib devient l'outil que les Américains utilisent dans leur but de dominer l'espace global, en l'envoyant sur un terrain qu'il connaît bien, mais qui est plein de danger surtout de la part des Islamistes résistant à la présence des Américains et d'autres Occidentaux à Djibouti.

Le Djibouti est devenu un pays dans lequel les grandes puissances mondiales ont pris un grand intérêt. Cet intérêt repose sur le positionnement géographique du pays, dans le golfe d'Aden qui est un terrain propice pour les terroristes islamistes qui menacent les relations internationales, la libre circulation et le commerce mondial, et donc l'essence même de la globalisation. En conséquence, les grandes puissances mondiales telles que les États-Unis d'Amérique se sont installées dans la région au nom de « la guerre contre la terreur » :

Cependant il y a toujours un Dieu [...] pour les damnés de la terre. La guerre contre la terreur, voilà l'arme miraculeuse. Cette *war on terror* comme la scandent tous les éditorialistes américains, depuis le *New York Times* jusqu'au *San Diego Union-Tribune*, reprenant au bond le nouvel évangile de la Maison-Blanche, a changé la donne : le malheur des uns fait la survie des autres. Le nouvel ordre mondial, voilà la belle aubaine pour les gens d'ici (PL35-36).

Waberi montre dans le roman comment « la guerre contre la terreur » avait changé la donne dans la perspective de la globalisation. Depuis l'émergence des groupes terroristes tels qu'Al-Qaida, les États-Unis d'Amérique et des pays européens essaient de rassembler le monde entier dans la lutte contre le terrorisme. Les terroristes islamistes recrutent des jeunes gens partout dans le monde, pour une guerre contre le monde occidental et ses alliés. Ainsi le terrorisme devient-il aussi un phénomène non seulement international, mais

aussi global. Boyns et Ballard (2004, 6) reconnaissent que le terrorisme est un problème social globalisé. Comme riposte, le monde occidental regroupe aussi tous ses alliés dans cette guerre contre la terreur. Citons les mots de Djib afin de montrer l'étendue de l'influence américaine au niveau mondial :

Des étudiants d'un genre nouveau, rompus aux sciences cognitives, viennent de très loin, du Soudan, de Gaza, du Nigeria, de Peshawar ou du Kurdistan, s'entraînent dans des camps retranchés, et alqaidiques, susurrent plusieurs services de renseignement locaux. Sans compter que la défaite cuisante des mêmes forces américaines dans la bataille de Mogadiscio est encore dans toutes les mémoires. La guérilla urbaine du chef de guerre somalien Mohamed Farah Aïdid avait touché au moral l'armée la mieux équipée et la mieux entraînée du monde. Que des instructeurs du mouvement international Al-Qaida al-Jihâd, fondé en 1987 par Oussama Ben Laden et appelé plus communément Al-Qaida, aient formé et armé en sous-main les troupes d'Aïdid n'enlèvent rien à la déculottée. C'était le 3 octobre 1993. Hollywood en a tiré un film manichéen *Black Hawk Down*, et plus récemment un jeu vidéo (PL 53).

Il est observé lors que les Américains et les Européens s'enlisent dans la globalisation, d'une part, afin de contrôler les groupes terroristes, qui, eux aussi étendent leur influence au niveau global sans se référer à leurs actions, ou leur djihâd comme une sorte de globalisation en soi. Ainsi, dans le roman, les gens comme Djib sont recrutés pour réaliser les objectifs des Américains dans leur quête de la globalisation.

À part le recrutement des jeunes gens de partout dans le monde, les Américains poursuivent d'autres moyens dans leur objectif de la globalisation. Un de ces moyens est d'essayer de comprendre les différentes cultures partout à travers le monde. En conséquence, par l'intermédiaire de leurs institutions ils étudient les langues et cultures autrefois négligées. Said (2003, xiv) observe que :

There is a difference between knowledge of other peoples and other times that is the result of understanding, compassion, careful study and analysis for their own sakes, and on the other hand knowledge – if that is what it is – that is part of an overall campaign of self-affirmation, belligerency and outright war. There is, after all, a profound difference between the will to understand for the purpose of co-existence and humanistic enlargement of horizons, and the will to dominate for the purposes of control and external dominion.

Il est clair que les efforts des Américains à comprendre les Africains et leurs langues et cultures n'étaient pas pour des raisons sympathiques, mais comme le montre Said, c'était à des fins de dominer l'Afrique. Il est à noter que « Les Américains ont ces dernières années, à cœur de combler rapidement leur profonde ignorance du reste du monde. Les universités recrutent à tour de bras des professeurs d'arabe, de persan, de lingala, ou de turkmène » (PL 17). Ce qui est noté alors c'est que les Américains et les Européens rencontrent de la résistance dans leur quête de la globalisation, résultant dans le terrorisme comme une des formes de résistance à ce phénomène. Subséquemment, les Américains recourent à combattre ce

terrorisme, ce qui renforce encore leur position comme une force globale. La guerre contre la terreur ne se passe pas seulement sur le terrain américain, mais c'est une guerre transnationale qui implique plusieurs pays. Les pays européens suivent également l'exemple des Américains parce qu'ils ne sont pas épargnés par le terrorisme. Ils entrent également dans la guerre contre la terreur parce qu'ils doivent protéger leurs intérêts et leur peuple dans les pays où ils sont présents. Il est observé dans le roman que : « Tout le monde fait la même chose. Les Britanniques ont confié récemment la protection de leurs ambassades et de leurs consulats à Kaboul, à Islamabad, à Nairobi et ailleurs, aux mêmes officines. Aux mêmes unités de sécurité, dit-on en jargon protocolaire » (PL 19).

Djib et autres jeunes gens recrutés dans leurs pays pour travailler pour les Américains deviennent donc des pions utilisés par leurs maîtres dans le souci de garder le contrôle du monde. Lapointe et Masson (2004, 83) remarquent que « les rapports de domination et d'exploitation capitaliste ne reposent jamais directement sur l'exercice de la coercition physique comme cela était le cas dans les sociétés précapitalistes, mais plutôt sur les impératifs économiques de subsistance qui contraignent les individus à se soumettre aux rapports (inégaux) qui forment le marché ». Dans le roman, la globalisation fait partie de ces rapports de domination et d'exploitation. Consciemment ou inconsciemment, ces jeunes gens deviennent partie de cette globalisation. Ils deviennent tous, comme l'a dit Djib, une « élite sans attaches, partout chez-elle et partout étrangère » (PL 30). Il y a une transformation qui est flagrante chez Djib due à son nouveau statut auprès des Américains. Il n'hésite pas à se vanter de sa nouvelle identité d'hybride :

Je m'appelle Djibril pour l'état civil. On m'appelle Djib depuis ma plus tendre enfance. *Call me Djib, that's it !* J'avoue que c'est très commode en Amérique du Nord où des gens, venus des quatre coins de la planète, se coudoient, coopèrent et échangent avec le plus grand naturel, reléguant dans le passé tout ce qui peut entraver la bonne marche des affaires. Patronymes imprononçables et marqueurs identitaires sont broyés, simplifiés, raccourcis. Ailleurs et hier oubliés. Le passé est mort, vive l'avenir (PL 37).

Cette « nouvelle élite sans attaches », à laquelle appartient Djib, est prête à effacer et oublier ses racines. Prête à changer son identité pour s'octroyer une autre qu'elle ressent plus « commode » et qui n'entrave pas « la bonne marche des affaires ». Cette nouvelle élite conforme aux assertions de Bhabha, qui décrit une « sorte de cosmopolitisme global, aujourd'hui très influent [...] cosmopolitisme de prospérité et de privilèges relatifs fondé sur des idées de progrès complices de formes néolibérales de gouvernance et de force du marché en concurrence » (Bhabha 2007, 13-14). Cette une élite qui « consiste pour l'essentiel en migrants économiques éduqués – informaticiens, médecins et entrepreneurs – plutôt qu'en réfugiés, exilés politiques

ou pauvres » (ibid. 14)¹⁴. Stryker et Burke (2000, 4) parle de « role choice behaviour » où les gens choisissent de se comporter d'une façon particulière, plutôt que d'une autre, pour des raisons variées. Stets et Burke (ibid. 1) dénomme la disposition de l'identité des gens comme Djib, « une approche situationnelle à l'identité ».

Dans le nouvel ordre de leur monde globalisé, tout est réduit à l'argent et il faut faire le mieux possible, être aussi efficace que possible afin de gagner le plus possible. Djib le prouve par ses paroles : « *Call me Djib !* J'ai appris à faire comme eux. Court, lisse et efficace. Pas de temps pour des longues explications historiques et généalogiques. Pourtant, ici, il y a une légende qui me poursuit depuis ma naissance. On m'appellerait Djib comme cette ville et ce pays couleur de sirocco » (PL 37). Le Canada est devenu l'utopie pour Djib, reléguant le Djibouti à la condition de dystopie. Selon Lie (1995, 303) :

The sojourn of immigrants entails a radical, and in many cases a singular, break from the old country to the new nation; migration is *inter*-national across well-defined national territories and boundaries. In the process of unidirectional crossing, migrants are "uprooted" and shorn of premigration networks, cultures, and belongings. At the shores of the new land, migrants enter the caldron of a new society. The melting pot "assimilates" migrants; the huddled masses become Americans.

Mais on note dans le roman que malgré son désir de couper tout lien avec ses origines et son passé, Djib reste toujours dans l'hybridité, avec une existence dans les interstices. Selon Olguin (2013, 181) où le capital cherche l'élimination continue des frontières, ces sujets interstitiels sont en fait paradigmatiques et nécessaires à l'exercice continu de l'hégémonie et du pouvoir. En concédant une relation éponyme entre lui et la ville et le pays de Djibouti, il constate lui-même qu'il ne peut pas échapper à son histoire ni à ses origines qui sont de ce pays. Il fait quand même l'effort de s'éloigner de tout ce qui le lie à ce pays où il avoue avoir eu une enfance difficile. Il répète ses propos sur la signification de l'histoire, ce qui devient pour lui une conviction :

Tout cela est bien loin. Je n'ai plus de nouvelles de ma famille, ni de mon frère jumeau surnommé « Numéro 28 » ou, plus fréquemment, « Mister 28 » parce qu'il avait vu le jour vingt-huit minutes après moi. Je l'appelais aussi « Petit frère » parce qu'à cet âge, le droit d'aïnesse, fût-il d'une demi-heure, est quelque chose de sacré. Tout cela est loin, très loin. Le passé est mort, vive l'avenir. *Call me Djib !* J'ai appris en Amérique du Nord, à faire court, lisse et efficace.

- *How you doing today, Sir ?*
- *Oh ! Thanks. My name is Djib ! Call me Djib ! (PL)*

¹⁴ Voir Chapitre 1, pp. 24-25

Il est remarqué alors que Djib essaie d'établir une coupure entre lui et son pays. Il ne veut même pas se préoccuper du sort de sa famille et de Djamal, son frère jumeau. Pour lui, son pays et sa famille font partie du passé et sont effectivement morts. C'est une sorte de « déracinement » dont parle Gérard (2012). Comme il le dit, Djib est revenu à Djibouti non pas pour retracer son passé ou pour rétablir le contact avec sa famille, mais seulement pour « des raisons professionnelles ». Il reconnaît cela et explique que :

Ma mission consiste à prendre la température du terrain, à m'assurer que le pays est sûr, que la situation est stable et que les terroristes sont sous contrôle. L'information est le nerf de l'économie en temps de guerre, son secteur le plus porteur. Des centaines d'entreprises, jeunes et dynamiques, se lancent dans ce segment largement soutenu par les pouvoirs politiques depuis le 11 septembre (PL 17).

Djib subit donc des effets de la globalisation, renforcée par le besoin des Américains de protéger leurs intérêts en s'engageant dans la guerre contre la terreur après les événements du 11 septembre. C'est un homme qui est prêt à tout faire, même si cela implique une rupture des relations avec son passé, sa famille et son pays. La migration au Canada signifie pour Djib une ascension sociale et une vie à Djibouti serait le contraire. Il est même prêt à trahir son pays et son peuple pour faire plaisir à ses maîtres américains.

Mais son pays, le Djibouti, est un de ces pays qui ne veulent pas retourner aux influences de la colonisation. Même si le Djibouti accueille les Américains et les Européens, c'est plutôt à des fins économiques et des fins de sécurité fournie par ces puissances mondiales. Il est à noter que Djib connaît le fait ironique que le Djibouti, pays africain dont il est originaire, réclame la religion musulmane comme une religion ancestrale. Il dit :

Il ne me reste plus qu'une poignée de jours pour boucler mon affaire avant le week-end qui commence le jeudi depuis que le gouvernement a changé, il y a quinze ou vingt ans, le calendrier pour signifier aux puissances régionales combien il était pressé de rejoindre le camp d'Allah. Le pays nouvellement décolonisé quittant ainsi l'orbite occidentale et son calendrier grégorien pour le giron ancestral musulman. Ancestral ? Passons (PL 20-21).

Le Djibouti ne veut pas passer par la néo-colonisation et montre ses intentions en abandonnant certains aspects du mode de vie occidentale et les remplaçant par certains modes de vie islamiques. En même temps, le pays est menacé par la présence des Islamistes, qui voient une complicité du pays dans la globalisation propagée par les Américains et les Européens. Les Islamistes considèrent la globalisation comme une forme de né-colonisation. Conformément aux affirmations de Gérard, (2012, 53), pour eux la colonisation dans toutes ses formes représente le déracinement de leur identité, culture et croyances.

En retournant à Djibouti recueillir des renseignements pour les Américains, Djib est un agent de la globalisation, du cosmopolitisme, de la néo-colonisation et du déracinement, aux yeux des Islamistes. Pour eux, il représente le mal qui doit être éliminé. Selon Appiah (2005, 214) :

Others view [cosmopolitanism] not as unattainable but as objectionable; for them it is a distinctively modern mode of deracination—something essentially parasitic upon the tribalisms it disdains, the posturing *de haut en bas* of privilege. Cosmopolitan values, it has been said, are really imperial ones—a parochialism, yet again, puffed up with universalist pretensions; liberalism on safari.

Conformément aux considérations de Djib, les Islamistes l'aperçoivent comme un étranger qui n'appartient pas au pays. Djamal est du même avis ayant été radicalisé au sein des cellules terroristes à Djibouti. Djib est alors surveillé par les terroristes dans toutes ses activités pendant son séjour dans le pays. De la prison où il est incarcéré, Djamal lance un avertissement à son frère, au nom des Islamistes : « Ô toi l'étranger, réveille-toi ! Ouvre tes oreilles avant qu'il ne soit trop tard. Regarde de tous les yeux ! Regarde ! Nous savons que tu es de retour, tu es descendu dans le grand hôtel face à la mer. Tu te déplaces beaucoup, seul le plus souvent. Nous surveillons tes faits et gestes. Nous sommes ici, ailleurs. Nous sommes partout » (PL 25-26). C'est le début de la concurrence entre les Américains et les Islamistes dans l'affaire de Djib, qui se trouve au milieu sans savoir ce qui se passe autour de lui. Les Islamistes considèrent la globalisation comme une sorte d'établissement qui entrave leur nationalisme, sans qu'ils soient des nationalistes eux-mêmes. D'après le roman, leurs groupes par exemple, Al-Qaida, sont composés des gens de plusieurs nationalités liées par l'idéologie commune qui se révèle anti-établissement. Djib a le malheur de représenter et de personnaliser cet établissement. Selon Burhan Ghalioun (1999, 265) « beaucoup de monde parle déjà sans hésiter de la guerre des cultures comme facteur déterminant des relations internationales ». Said (2003, xvii) attire l'attention sur le fait que :

Think of the line that starts with Napoleon, continues with the rise of Oriental studies and the takeover of North Africa, and goes on in similar undertakings in Vietnam, in Egypt, in Palestine and, during the entire twentieth century, in the struggle over oil and strategic control in the Gulf, in Iraq, Syria, Palestine and Afghanistan. Then think contrapuntally of the rise of anti-colonial nationalism, through the short period of liberal independence, the era of military coups, of insurgency, civil war, religious fanaticism, irrational struggle and uncompromising brutality against the latest bunch of "natives." Each of these phases and eras produces its own distorted knowledge of the other, each its own reductive images, its own disputatious polemics.

C'est exactement le manque de connaissance de l'Autre qui est problématique dans les relations entre les Américains et les Européens d'un côté, et les Islamistes de l'autre côté. Malheureusement, Djib ayant vécu

les deux vies et connaissant les deux côtés, prétend être un étranger dans son propre pays et parmi son propre peuple. En conséquence, il est aliéné dans son pays et par son peuple qui le guette d'un œil soupçonneux. Djib ne se sent pas chez lui dans son pays natal comme il le concède lui-même :

Mon cœur tangué déjà vers Montréal et nous ne sommes que mercredi midi. C'est à Montréal que je suis sorti de ma chrysalide : là-bas je suis devenu l'homme que je suis. J'ai trouvé dans cette métropole tout ce qui fait l'ordinaire d'une vie enviable : une femme angélique, un travail, un toit, des amis. J'ai l'impression d'être né à Montréal comme si mes dix-huit premières années avec ma famille et mon frère jumeau, aujourd'hui invisible, n'avaient pas compté (PL 67).

La migration de Djib au Canada, facilitée par la globalisation qui permet la libre circulation des gens et des biens, lui a donné une chance de se réaliser dans la vie. Djib attribue sa réussite dans la vie à la migration vers le Canada, car il admet qu'à Djibouti il aurait été radicalisé comme ses pairs qui finissent dans la radicalisation islamiste. Jugeant sa vie il devise que : « J'ai étudié tout cela à Montréal. C'est cette ville qui m'a sauvé la vie sinon je serai parti à la dérive, au hasard, à Dieu vat. Frayant avec des gens louches, faisant n'importe quoi pour tromper une vie sans nerf. Montréal a donné un sens à mon destin et, plus prosaïquement, un doctorat en science de l'information » (PL 73). Djib se sent chez lui dans un pays qui n'était pas à l'origine le sien. Djib devient impuissant à Djibouti et il n'est pas à l'aise avec sa condition d'immigré qui revient à ses racines. Il reconnaît son impuissance :

Je suis parti d'ici il y a bien longtemps, je suis un homme d'ailleurs avec le masque d'ici qui n'a en stock que des souvenirs d'emprunt. Je suis un fantôme qui tente de percer par le rêve et l'imagination la croûte durcie du quotidien. [...] Adieu Djibouti. Le reste n'est plus de ma compétence. Je ne suis pas venu ici pour changer le monde. Je n'ai pas les épaules assez larges pour ça. A chacun sa petite besogne. Adieu Balbala, Obock et Tadjourah ! Bonjour Montréal, Québec et Trois-Rivières (PL 85-86).

Toutefois, les Islamistes continuent à le surveiller et suivent tout ce qu'il fait dans le pays. Aux yeux de Djamal et ses confrères, Djib est un traître de son pays et de son peuple. Ils veulent faire de Djib un exemple pour tous ceux qui trahissent leur pays. Djib doit alors payer le prix ultime au nom de ses maîtres américains. Ammeena Meer et Salman Rushdie (1989, 35) remarquent que « religion, which is after all one of the great codifications of good human beings have invented, can become a force for evil ». La bataille est donc lancée et Djamal qui joue le rôle du porte-parole des Islamistes ne cache pas les sentiments :

On dirait que tu cherches à te perdre. Tu as la conduite d'un homme incohérent qui veut ruiner sa vie et qui use du langage des traîtres. A Mogadiscio, on t'aurait arrosé d'essence et brûlé sur la place publique. [...] Tes faits et gestes, nous les suivons de près. Nous savons tout de toi, la couverture de ton livre de chevet comme la marque de ta pâte dentifrice. Chaque mot que tu prononces nous est rapporté jusqu'ici, dans les plus étanches des cellules. Une prison de

haute sécurité, surveillée jour et nuit par un détachement de la garde présidentielle avec l'appui des éléments du corps d'infanterie de la marine américaine (PL 100).

Certainement, Djib a pris le risque de revenir à Djibouti pour accomplir sa mission pour son agence de renseignements. Djib est envoyé à Djibouti à cause de sa connaissance du terrain. Mais ses patrons à l'*Adorno Location Scouting* suivent aussi toutes ses actions à partir de leurs bureaux aux États-Unis. Djib transmet électroniquement des rapports journaliers sur sa mission grâce aux nouvelles technologies développées grâce à la globalisation. C'est une chose pour laquelle Djib finalement paye de sa vie.

Néanmoins, le Djibouti bénéficie aussi de la globalisation par le biais des projets de développement embarqués par d'autres pays dans la région. Le Dubaï par exemple voit les bénéfices de l'ouverture des marchés dans la région, mais aussi l'opportunité d'exploiter la main d'œuvre bon marché pour ces industries. Il y a un « nouveau parc industriel dessiné et désiré par Dubai [sic]. La vitrine des Émirats arabes unis dans la Corne de l'Afrique. [...] Des projets, encore des projets, toujours des projets. Telle est la nouvelle fièvre qui a saisi le pays » (PL 33). La globalisation permet aussi la connexion des pays sur des continents différents, par exemple :

Il en est même un projet proprement pharaonique : la construction du pont le plus long du monde. Oui, ici même, dans ce coin d'Afrique aux allures de *far west* miniature. Tout a été décidé le plan, le budget, les matériaux, le reste. Le pont sera construit, jure-t-on, dans moins de deux ans. Il sauvera du chômage des milliers d'individus. Il flattera l'orgueil démesuré de deux chefs d'État. Il enjambera la mer Rouge et reliera le Yémen et Djibouti, autrement dit l'Asie et l'Afrique. Long de vingt-neuf kilomètres cinq cent, il verra le jour avec l'aide du Précieux sans Qui rien n'est possible ! Plus prosaïquement, il sera l'œuvre de la fameuse Middle East Development Corporation, l'entreprise de BTP du Saoudien Tarek Mohammed Bin Laden (PL 33).

Même si la globalisation apportera des bénéfices à Djibouti et toute la région de la Corne de l'Afrique, des questions sont soulevées en ce qui concerne la bienveillance de l'idéologie. La globalisation est liée au capitalisme qui voit que les leaders n'hésitent pas à s'associer à quiconque leur apporterait le maximum de bénéfices. En l'occurrence, les leaders djiboutiens ne voient pas l'inconvénient de s'associer avec la famille Bin Laden, progéniture d'Oussama, l'ennemi numéro un dans « la guerre contre la terreur ». Sengupta (2001, 3137) conclut que : « The process of globalisation has [...] been perceived as a corollary of advanced modernisation, modern capitalism or imperialism ». Les intentions capitalistes et impérialistes de la globalisation à Djibouti n'échappent pas à la population, d'où la montée de la résistance.

Waberi montre dans *Passage des larmes* que la notion de la globalisation amène des problèmes dans les pays différents. Dans le roman, les États-Unis d'Amérique et d'autres pays occidentaux profitent de leurs

positions en tant que puissances mondiales afin d'imposer dans le monde les systèmes de relations qui ne sont qu'en leur propre faveur. Les jeunes gens bien éduqués comme Djib, sont attiré par les pays occidentaux pour aller dans ces pays travailler, encore au bénéfice des Occidentaux, ce qui défavorise en plus leurs pays d'origines. En conséquence, la résistance se soulève de la part des citoyens des pays marginalisés. Waberi montre encore comment malgré ses propres motifs, les Islamistes se justifient comme résistants de la domination occidentale. Ainsi, des gens comme Djamal croient d'avoir trouvé un alternatif à la domination occidentale et ils placent leur confiance dans les Islamistes, avec des conséquences injustifiables et terribles.

3.2. La globalisation, le genre et le féminisme dans *Mes hommes à moi*

Cette section discute les notions de genre et de féminisme en relation avec celle de la globalisation. Le but est d'établir que la globalisation a des effets sur la notion du genre.

Dans le roman *Mes hommes à moi* de Ken Bugul, le thème de la globalisation lié à la migration est aussi manifeste. Une analyse du roman montre que la globalisation a des effets sur la migration et la question du genre. D'après Lacombe, Marteu, Jarry-Omarova et Frotiée (2007, 7), « "le genre" est devenu une catégorie globale d'intervention publique ». Tout d'abord Dior, le personnage principal du roman, est une Sénégalaise qui au moment du récit se trouve en France où elle avait immigré. L'histoire se passe dans un café parisien que la narratrice-personnage appelle affectueusement Chez Max après l'un des barmen de qui elle se sent très proche. *Mes hommes à moi* est un roman qui raconte la vie de Dior depuis sa naissance au Sénégal, à travers son adolescence et jusqu'à sa vie adulte. Mais en plus d'être un récit de la vie de Dior, le roman s'avère être un manuscrit non seulement autobiographique, mais aussi politique et socio-culturel. Le roman est non seulement une réflexion sur le statut sociologique des femmes, mais aussi sur leurs relations avec d'autres personnes, qu'ils soient hommes ou femmes. Tout au long de ses conversations Chez Max, Dior désavoue toujours la perspective que juste parce qu'elle est Sénégalaise, alors elle est une femme africaine homogénéisée. Cela va aussi pour le continent africain, envers laquelle selon Dior, les Européens manifestent une condescendance intrinsèque. Elle soutient que l'Afrique est un continent très hétérogène, avec un éventail de cultures qui ne peuvent pas être généralisées. Dior reproche aux Européens leurs préjugés sur l'Afrique, même s'ils ne visitent et ne connaissent qu'une petite partie du continent. Curiel (2002, 84) reconnaît le fait que :

Le racisme, le sexisme et le classisme [sic] constituent trois systèmes de domination qui ne s'excluent pas mutuellement. L'analyse et la compréhension de leur articulation sont donc la base nécessaire de l'action politique visant à les combattre. En ce qui concerne les femmes noires, nous sommes nombreuses à bien connaître la manière dont ces

phénomènes s'expriment. Cependant, bien que beaucoup de militantes et de théoriciennes noires aient largement montré leur articulation dans la concrète des femmes, il faut plus que jamais continuer à en chercher indicateurs, de manière à démontrer la complexité de nos réalités.

Comme déjà souligné plus haut, Dior est une femme bien éduquée qui a tendance à comparer les hommes qu'elle rencontre avec son père et son frère. Ce sont les hommes du titre que la narratrice semble posséder aussi longtemps qu'elle en a besoin. Elle est une femme puissante et autonome vouée à se venger de ses hommes, non seulement en les choisissant, mais aussi en étant intellectuellement supérieure à eux dans les sociétés patriarcales sénégalaises et françaises. Dior voit des similitudes dans le traitement de la femme par les hommes avec les perceptions de l'Afrique aux yeux des Européens.

Dior est une femme avec des dispositions universelles et son universalisme est évident dans son choix de danse et musique. Par son choix de danse et de musique, Dior réjouit de son cosmopolitisme, qu'elle estime la différence des autres similairement aux assertions de Bhabha (2007, 13-14). Tout au long du roman elle raconte comment elle aime danser et comment elle aime les différents types de musique. Elle dit par exemple, que :

Le tango me soulevait, me donnait des ailes avec lesquelles ma vie se transformait et je montais au ciel comme un poème de Pablo Neruda. S'il fallait faire un choix définitif sur toutes les musiques, ce serait le tango que je choisirais. Mais je souhaiterais ne pas faire de choix, car j'aime l'opéra, le jazz, la musique classique, le RnB – surtout le regretté 2Pac, Le Rapp, Ali Farka Touré, Oumou Sangaré, la musique traditionnelle des Collines, du Mono, au Bénin, Barbara Hendricks ! Son interprétation de « We Shall Overcome » à Madrid, à la suite de l'allocution de Graça Machel, la superbe épouse de Nelson Mandela, et de toutes les autres femmes, un certain huit mars, m'avait éblouie ! (MHM)

Son choix de danse et de musique, tout au début du roman, dévoile la personnalité de Dior en tant que femme bien instruite et éclairée. Elle révèle sa connaissance du monde culturel et politique. C'est un caractère qui lui permet de faire des jugements et de se positionner dans un monde globalisé où elle rencontre des défis en tant que femme africaine. C'est sa manière propre à ce que Habib, Théry, Mongin et Roman (2000, 9) décrivent comme « dénoncer des inégalités [entre genres] à la manière moderne ». Sa perception du monde permet à Dior d'interagir avec les hommes d'une manière que beaucoup de gens ne peuvent pas imaginer, surtout quand il s'agit d'une femme africaine. Ses rapports avec les hommes sont ceux des égaux, mais quand elle entre dans une relation intime avec un homme, c'est elle qui veut dominer l'homme.

Son éducation occidentale lui permet d'être à l'aise avec les hommes et de converser avec eux sur des sujets divers, même sur ceux qu'éviteraient d'autres femmes africaines de sa génération. Dior est une femme

confortable avec sa féminité et sa sexualité. Elle n'est pas gênée de discuter le sexe ouvertement, ce qui gêne beaucoup de femmes. Mais Dior est une femme moderne vivant dans un monde globalisé où l'échange d'informations et l'ouverture à autrui sont naturels. Elle admet par exemple, que : « Et ce matin pourtant, j'en avais ras le cul. Question de cul, parlons-en. Je n'ai jamais joui de toute ma vie. Que les hommes que j'ai connus m'en excusent. Oui ! Oui ! Oui ! J'ai fait semblant toute ma vie. J'ai joué à celle qui prenait son pied. Que dalle ! Nul ! Zéro ! » (MHM 11). C'est un sujet tabou pour beaucoup de femmes, mais Dior est à l'aise de discuter sa sexualité. C'est une femme qui ne se méfie pas d'aborder une conversation avec des hommes, qu'ils soient Africains ou Européens, intellectuels ou non instruits. Ses pensées sur deux hommes qu'elle avait une fois rencontrés dans un bar justifient autant :

Je serais nerveusement ma tasse de thé refroidi depuis longtemps et imaginais ces deux hommes assis dans un bar en train de parler entre eux. La première fois que je les avais rencontrés tous les deux ensemble [sic], c'était dans un bar et depuis je n'arrivais pas à les imaginer ailleurs que dans un bar. Le jour de cette rencontre, ils avaient l'allure d'intellectuels du vingtième siècle, par la tenue vestimentaire. Pardessus ample, châle négligemment jeté au cou, lunettes rondes et épaisses pour l'un, chaussures confortables, cheveux pas vraiment peignés pour l'autre. Et ce matin je les imaginais dans les mêmes tenues (MHM 13).

En même temps, Dior est une femme qui est prête à se protéger et à se défendre contre les mauvaises avances des hommes. Elle se considère égale, ou même supérieure à quelques hommes et elle demande par ses attitudes d'être traitée d'une manière convenable. Elle est déçue par des postures des deux hommes face à elle :

Depuis que mes deux énergumènes d'intellectuels me connaissaient, de nom pour l'un, en tant que prédateur pour l'autre, ils avaient envie non pas de me faire l'amour, mais de me baiser. Faire l'amour c'est différent. Il y a du sentiment, une communion, un partage, je crois, je n'en sais rien. Eux, c'était baiser une femme. Baiser pour posséder, prouver, tester, goûter. Ils n'avaient rien à partager avec une femme. Et je ne m'en étais pas rendu compte jusqu'au jour où ce fut exprimé avec violence : « J'ai besoin de te baiser » (MHM 16).

Curiel (2002, 85) souligne que « la globalisation économique, politique et culturelle rend plus brutales encore les expressions du sexisme, du racisme et du classisme ». Dior est une femme intellectuelle et autonome qui ne se permet pas d'être abusée par les hommes pour la simple raison qu'elle est une femme. Elle a ses propres manigances dans ses relations avec des hommes car elle veut les dominer. De plus, Dior est une femme qui se considère différente des autres femmes. Elle est alors désenchantée car elle était traitée comme n'importe quelle femme par ces deux hommes :

Je fus profondément déçue et choquée quand j'appris qu'ils m'avaient traitée d'allumeuse. Déçue parce que je croyais qu'ils me prenaient pour moi-même, au-dessus des autres femmes. Je croyais que j'avais affaire à des intellectuels, donc à des hommes lucides, dont les remarques avaient quelque chose de fondé et je me culpabilisais sous certains aspects, en tant que femme. [...] Je me croyais différente des autres femmes. J'étais une femme d'apparence libérée dans l'attitude et les propos et cela leur avait suffi pour se fabriquer des fantasmes et aiguïser leurs armes (*MHM* 16-17).

Dior voit dans ces deux hommes une tendance à s'identifier au colonialisme, à l'exception de leur sexisme ouvert. Elle a noté cette tendance dans le choix de leurs boissons alcooliques : « Pour l'un, la bière était un fait colonial. Son colonisateur, l'un des pires – étant entendu qu'aucune excuse n'est possible pour quelque colonisateur que ce soit – avait introduit la bière et elle était maintenue depuis, dans son pays natal comme boisson de prédilection. Pour l'autre, le vin rouge était la marque d'origine de son colonisateur » (*MHM* 13). Pour elle donc, il existe deux imperfections, le sexisme et l'identification avec le colonialisme chez ces hommes, ce qui fait qu'ils ne peuvent pas entrer dans son cercle d'amis. De plus, ce sont des personnages patriarcaux qui voient l'homme comme supérieur à la femme. D'ailleurs, ce sont des caractéristiques qui les éloignent des caractères de son frère et son père. Chez elle, malgré son statut de femme, elle était traitée d'une manière respectueuse, de la même manière que ses frères. Ses parents lui avaient donné la chance de poursuivre ses études jusqu'à l'université. Mais chez ces deux hommes elle observe que :

La première fois que je les avais rencontrés, ils m'avaient donné l'impression de ne pas être des dragueurs. Cependant à leurs propos envers les femmes, je devinais que celles-ci devaient tomber dans leurs soupes, comme des mouches ensorcelées. Leurs allusions aux femmes étaient minimalistes, réductrices. Je me disais, et cela m'arrangeait, qu'ils ne me prenaient pas pour une femme, ou alors pas comme celles dont ils parlaient (*MHM* 14).

Curriel (2002, 103) conclut qu' « il est important de comprendre que le racisme, le classisme et le sexisme sont des systèmes de domination qui ne s'excluent pas mutuellement et qui proviennent de l'exploitation économique, sociale, sexuelle, culturelle et politique de certains groupes par d'autres, à l'intérieur du système général qu'est le capitalisme patriarcal raciste dans sa phase néolibérale ». Werneck et Falquet (2005, 34) demande que « Jusqu'à quel point le concept de "féminisme" est-il suffisant pour inclure toutes les femmes, tous les activismes, toutes les luttes ? » Mais Dior n'est pas nécessairement une féministe malgré son propre combat contre l'attitude condescendante des hommes envers les femmes. Néanmoins, étant une femme, elle sympathise avec la condition de la femme en général, dans un monde patriarcal :

Une femme n'avait pas accès au statut d'individu, même une femme intellectuelle, devant un homme. Une femme était d'abord quelqu'un à analyser, à disséquer, si elle persistait à se vouloir individu. Elle n'était exceptionnelle que si elle

était lesbienne, dépressive, souffrait de migraines perpétuelles, ou condamnée par quelque terrible mal qui suscitait compassion ou tout autre sentiment dans le genre, sinon elle n'était bonne qu'à baiser (*MHM* 15-16).

Millán (2012, 37) note que le féminisme est capable « de rendre compte des relations de pouvoir à l'origine des inégalités et de la subordination aux hommes et au masculin, à l'État-nation et à la culture hégémonique, mais aussi entre femmes ». Dior dit ouvertement que ces deux hommes ne l'intéressaient plus après leur tendance à considérer toute femme comme inférieure :

Ces deux prétendus amis ne connaissaient pas mon histoire. Ils ne savaient pas que dans ma vie il n'y avait que deux hommes. Aucun des deux ne remplissait les critères, et même à deux, ils ne les auraient pas remplis. Je m'en étais rendu compte dès la première fois que je les avais rencontrés. L'un était presque grossier, ce qu'au départ j'avais pris pour de l'exubérance intellectuelle. L'autre était lourd, ce que j'avais pris pour un gros bagage intellectuel. L'un était de taille moyenne. L'autre plutôt petit. Les critères de taille étaient importants pour ne pas dire capitaux pour moi. Ils ne ressemblaient ni à mon frère, ni à mon père qui étaient de grande taille. Comme ils ne remplissaient pas ces critères, je les avais exclus de la grille de possibilité de relations autres qu'intellectuelles. Je voulais discuter avec eux de littérature, de style d'écriture, de l'actualité, de politique, de mon engagement, de mes convictions, de mes positions (*MHM* 17-18).

Comme cela, ces deux hommes faisaient partie d'un ensemble d'hommes qui faisaient partie de son histoire, mais qu'elle avait rejetés, parce qu'ils ne remplissaient pas ses critères. Sans être féministe, Dior est toujours prête à défendre les femmes et reproche la perception des hommes intellectuels envers les femmes, à l'instar de la perception d'un de ses « prétendus amis » :

Les hommes intellectuels n'étaient pas impliqués dans les commérages, sous-entendu : cela ne pouvait être que des occupations des femmes, mêmes intellectuelles qui pouvaient même aller jusqu'à la diffamation. Pour lui, un intellectuel ne tenait pas ce genre de propos. Mais une femme, qu'il avait du mal peut-être à prendre pour une intellectuelle et qu'il ne pensait qu'à baiser, pouvait raconter des histoires. Il était impossible alors que les femmes fussent des intellectuelles, car elles s'adonnaient aux commérages. Les femmes n'échappaient pas à leur statut de « bonnes à baiser » et de « bonnes à commérages » (*MHM* 19).

Mais Dior vient à la défense des femmes contre cette perception réductrice des femmes en soulignant leurs capacités : « Demandez aux femmes sénégalaises,¹⁵ ce qu'elles pouvaient faire faire aux hommes ! Ils danseraient même "Coupé-Décalé !" Ils n'avaient pas le même rapport avec des femmes dites intellectuelles ! Femme d'abord à baiser, ensuite par concession, intellectuelles avec un petit "i" » (*MHM* 19). Pareillement, Masson (2003, 102) dénonce « le patriarcat et la mondialisation, [qui mettent les femmes] à la relégation des femmes vers des espaces d'action et de parole peu visibles ou peu valorisés ».

¹⁵ Pour dire femmes sénégalaises.

La migration à Paris avait permis à Dior d'expérimenter une autre vie différente de celle qu'elle avait vécue au Sénégal. Les relations entre les hommes et les femmes étaient différentes dans les deux pays. Elle observe :

J'avais cet âge et cette prise de conscience au moment où je m'étais trouvée dans un pays où des femmes choisissaient leurs hommes. Des femmes économiquement puissantes. Elles choisissaient l'homme qui allait être le père de l'enfant qu'elles voulaient avoir. C'était un pays où les hommes faisaient les beaux pour se faire apprécier des femmes » (*MHM* 26). Mais la globalisation avait amené une révolution dans les cultures différentes, et ceci avait changé les relations homme-femme à travers le monde. Par exemple, Dior remarque que « Désormais, les hommes de mon pays aimaient épouser les femmes avec des moyens mêmes si elles n'étaient pas jeunes. Les temps ont changé. L'homme qui, avant devait subvenir aux besoins, cherchait à présent à se faire entretenir (*MHM* 26).

Dans un monde globalisé, tout est défini par l'argent, même les rapports entre genre, ce qui touchait au statut de l'homme et de la femme dans la société. La globalisation implique aussi la libre migration des gens et circulation des biens. Ceci a des implications positives et négatives pour les uns et les autres. À Paris, Dior note que : « Dans un bar, comme celui-ci, je pouvais entendre parler de la mairie du XI^e arrondissement, des Chinois qui peuplaient le quartier et faisaient disparaître les petits commerces et les artisans » (*MHM* 27). Avec la libre circulation des gens, les pays devenaient cosmopolites. Ghalioun (1999, 265) note que « L'émergence d'une culture globale qui transgresse les frontières culturelles traditionnelles va à l'encontre de l'affirmation de L'Etat-Nation et réduit sensiblement le contrôle de cet Etat sur la formation des citoyens ». À Paris, Dior se trouve :

Dans un groupe, [où] il y avait un couple dont l'homme était français et la femme américaine. Il y avait un autre ami, un Français, il était fiancé à une Polonaise et préparait son mariage en Pologne à Wroclaw. Moi, je formais un couple avec un jeune homme originaire du Nord de l'Europe, blond comme une savane sahélienne après l'hivernage, quand le soleil reprend ses droits et jaunit tout (*MHM* 28-29).

Dior est une personne qui se trouve dans « l'interstice » : une Sénégalaise, avec une éducation occidentale, basée à Paris. Ce type d'identité confond beaucoup de gens, et surtout des hommes, qui interagissent avec elle et qui ont des préjugés sur l'identité et le comportement attendu d'une femme africaine. Bhabha (2007, 30) explore la question de la formation des sujets ou de la formation de l'identité dans l'interstice :

Comment des sujets sont-ils formés dans « l'interstice » ou dans l'excès de la somme des « parties » de différence (en général conçues comme race/classe/genre, etc.) ? Comment les stratégies de représentation ou de prise de pouvoir en viennent-elles à se formuler dans les revendications concurrentes de communautés au sein desquelles, en dépit d'histoires partagées de privation et de discrimination, les échanges de valeurs, de significations et de priorités ne

s'opèrent pas toujours dans la collaboration et le dialogue, mais peuvent être profondément antagonistes, conflictuels, et même incommensurables ?

Dior est confrontée par toutes ces sortes de différence de race, de classe et de genre dans un milieu patriarcal dominé par des hommes blancs. Mais elle n'est pas intimidée par les circonstances dans lesquelles elle se trouve et elle poursuit toujours sa quête de dominer les hommes à des différents niveaux de la vie. Elle se comporte contrairement aux attentes de la société et celles du féminisme occidental ou traditionnel. Dior parle ouvertement contre ce type de féminisme. C'est une sorte de ce que Lénel et Martin (2012, 125) appellent le « féminisme dominant issu de tradition historique », une espèce de féminisme selon lequel « tout se passe comme si la femme blanche, française "de souche", catholique (aux États-Unis son équivalent serait la Wasp) savait comment les femmes, de culture ou d'origine différente (musulmane par exemple), devraient se comporter » (ibid. 126). Dior lamente ce type d'idéologie en faisant allusion à sa propre identité qu'elle semble chercher continuellement à découvrir. Dior elle-même est une femme qui a des allusions relatives à son identité. Elle déclare par exemple que :

La Pâque juive m'intéressait par contre et j'y faisais attention quand on en parlait. J'étais même capable de faire des recherches là-dessus. C'était mon côté juif. Je me sentais juive, rien n'y faisait, j'étais considérée comme autre chose. La vie est ainsi. On vous prend toujours pour ce que vous n'êtes pas. Et si vous n'êtes pas solide, vous finissez par vous prendre pour ce que les autres veulent, pour continuer à faire partie du groupe (*MHM*30).

Mais Dior est un personnage qui lance le défi à la question même du féminisme. Elle voit le féminisme comme un mouvement qui selon Hernandez Castillo (2012, 163) « [utilise] les corps des femmes comme épicerie de la 'tradition' identitaire ». Elle ne veut pas être identifiée seulement comme une femme. Elle veut être identifiée comme un individu, puisqu'elle interagit avec les hommes, non pas comme hommes, mais en tant qu'individus (*MHM* 23). Cela ne la restreint pas de sympathiser avec la condition de la femme. Mais elle sympathise avec des femmes en tant que ces femmes sont des individus et non pas une masse composée de parties identiques. Bronwyn et Croft (2002, 117) observent que le féminisme a tendance à généraliser et universaliser les expériences des femmes sans reconnaître qu'il existe de nombreuses couches d'expériences de femmes et que certaines femmes sont beaucoup plus exposées à la marginalisation que d'autres. En outre, il existe des femmes qui marginalisent d'autres femmes. Dior déclare que « J'étais en mission dans cette ville et dans ce pays où je n'habitais pas. J'aimais y venir de temps en temps mais pas y vivre. Ce serait impossible. Dans cette ville je n'étais confrontée qu'avec moi-même en un sens car j'y étais une femme et une femme étrangère. Alors que j'avais besoin de confrontation avec les autres d'abord pour pouvoir me confronter moi-même » (*MHM* 34-35).

Elle est consciente de sa condition de femme noire et étrangère dans un milieu masculin et blanc. Elle comprend que cela a des implications de perception aux yeux des autres : « Une femme seule, une étrangère, avec tout le poids des préjugés, pouvait être vue comme une racoleuse, une michetonneuse » (MHM 36). En fréquentant Chez Max, elle est consciente que la situation serait différente s'il s'agissait d'un homme :

Ce n'était pas courant de voir une femme seule, une femme étrangère, dans ce bar, et qui se tenait toujours au zinc. Pourtant, de plus en plus, je bravais cette situation. Depuis les commérages de mes deux intellectuels que j'avais traités de psychopathes. Ainsi je m'en fichais d'être une femme, une femme étrangère, qui allait seule au bar. Je ne me sentais plus nulle part comme une étrangère. Je n'avais plus de pays depuis plusieurs années. Je n'habitais nulle part et je me sentais partout comme chez moi. Un exil perpétuel qui me convenait. Dans cette situation, je n'étais tenu à aucune obligation. Je ne votais pas, je ne payais pas d'impôts ou alors je votais partout et malheureusement je payais des impôts partout. J'étais une sans-domicile-fixe. J'étais un voyageur sans bagage, une tzigane, une gitane, une rom. J'étais une juive. Et ce qui me convenait le plus de cet exil, c'était que j'étais souvent seule (MHM36-37).

Dior fait partie des gens qui se considèrent comme citoyens globaux dans un monde globalisé. Ce sont des gens qui profitent de la liberté de voyager dans différents pays sans aucune contrainte. Ici en France, la même globalisation qui lui permet de voyager partout où elle veut a des conséquences qui se répercutent sur les commerces locaux. Elle voit la Chine, un pays nouvellement devenu une puissance mondiale qui fabrique des biens qui inondent les commerces locaux et les poussent à l'extinction. Elle observe que : « Manipulées par les grandes surfaces qui surgissaient à tous les coins de rue, avec des articles vendus en France mais "Made in China", elles étaient le résultat de la consommation uniformisée » (MHM 76).

Dans ce bar à Paris, Dior se sent tout à fait à l'aise de raconter l'histoire de sa vie à Monsieur Pierre, un étranger qu'elle ne connaît pas et qui « n'était pas grand comme [son] frère [et qui] n'avait pas le sourire de [son] père » (MHM 78). Elle veut aussi raconter son histoire à Madame Michèle, une femme qui fréquente le bar chaque jour, qu'elle prend pour un écrivain ou une poétesse (Noutat 2008, 205). Dior s'identifie à Madame Michèle. Étant une femme intellectuelle, elle croit que Madame Michèle l'est également et qu'elle est capable de comprendre ses luttes personnelles (ibid.205). Mais Dior a des doutes et ne pouvait pas rallier son courage pour aborder Madame Michèle. Elle contemple dans ses pensées que : « Les romancières n'avaient pas la tête de Madame Michèle. Les romancières avaient toujours cette allure soit à la Sagan, à la Calixthe Beyala, ou à la Toni Morrison. Madame Michèle en tout cas avait l'air cultivée, avait l'air de quelqu'un qui pensait, qui avait des idées, des opinions, des émotions » (MHM 84). Elle note chez Madame Michèle

« une solidarité », « un respect » et « une tolérance ». De plus, Dior croit que Madame Michèle avait un « sourire des gens qui se voulaient différents des racistes et autres xénophobes bon marché » (MHM 84).

Dior comprend qu'elle est une femme aliénée. Mais elle décrit son aliénation comme « Pas une aliénation subie, mais choisie, par manque d'alternative » (MHM 86). Dans un monde globalisé où elle peut voyager partout et où elle avait beaucoup d'amis, Dior est toujours une femme qui se sent seule à cause de ses expériences d'enfant au Sénégal. C'étaient des mauvaises expériences subies entre les mains des garçons de son âge. Ce sont des expériences qui avaient marqué le reste de sa vie et qui l'accompagnaient partout où elle allait, mais qu'elle cherchait à effacer de sa vie, selon Ousselin (2009, 64). Dior avoue au fait que :

Je ne cherchais plus à plaire aux hommes. Ce fut un grand handicap pour moi dans des sociétés où les femmes étaient élevées à plaire. [...] La coutume de plaire à un homme, nous l'avons héritée de la période coloniale où le système patriarcal avait classé la femme au second plan. Le jeu était ainsi renversé. Nous devons aussi conserver nos pratiques traditionnelles et cela faisait une sauce diable où les rapports de force dans les familles concernées étaient en jeu. Les sociétés traditionnelles étaient des sociétés matriarcales (MHM 90-91).

En d'autres mots, Dior blâme la condition de la femme africaine à la colonisation. Elle continue de dire que « Ceux qui nous ont colonisés venaient des sociétés patriarcales et ils ont inversé les rôles, ce qui nous a déstabilisés et a changé les rapports de force entre hommes et femmes » (MHM 91). Elle ajoute que « Les colonisateurs étaient tous des hommes. Les femmes qui les accompagnaient étaient souvent des bonnes femmes qui restaient à la maison » (MHM 91). Dior tient à défendre ses opinions et aussi à justifier son attitude de vouloir dominer des hommes. Pour elle, il s'agit d'une lutte personnelle car elle veut se venger des hommes, mais c'est aussi une lutte collective avec d'autres femmes africaines, qui, selon elle ne gagnent pas autant de respect qu'elles le mériteraient. Dior continue à reprocher l'asservissement de la femme au colonialisme :

Avec la période coloniale, il avait fallu que la femme cherche à plaire. Et ce n'était pas tout : elle devait aussi se conformer à la tradition. Cette influence de la période coloniale était disparate à travers le pays. Dans les régions où le colonisateur se sentait chez lui, les femmes étaient conditionnées. Il y avait des établissements pour jeunes filles avec internat, cours de broderie, de maintien. Pour nous autres, les indigènes, qu'il fallait « civiliser », instruire vers la fin de la période coloniale, nous étions mélangés, garçons et filles (MHM 91-92).

Les opinions de Dior sur les effets du colonialisme sur la femme africaine sont analogues avec les assertions de Rushdie et Bush (1989, 15), qui soutiennent le fait que quiconque vient en Europe avec une histoire du colonialisme doit confronter son passé colonial et est confronté et défini par lui.

À un certain moment, Dior raconte son histoire à « l'homme en veste de cuir » qui se tient debout à côté d'elle au zinc et avec qui elle partage des boissons. Cet homme, dont elle ne connaît pas le nom à ce moment, est tout à fait ébloui par les propos et les opinions de Dior qu'il trouve étranges venant d'une femme africaine. Il est étonné que Dior semble intéressée aux femmes, parce que pour lui, « chez vous », en Afrique, « les femmes ne s'intéressaient pas aux femmes » (MHM 93). Il précise ses sentiments, ce qui ne plaît pas à Dior, qui estime qu'il s'agit d'une attitude condescendante et des préjugés des Européens envers les Africains et l'Afrique en général. Dior rétorque à ce type d'idéologie, qui représente pour elle une itération et les deux échangent leurs opinions sur le sujet :

- Ça y est, toujours les idées reçues sur les autres, toujours les stéréotypes. Chez vous, chez vous... Chez nous, il y a aussi des homosexuels.
- Ah bon ! je ne savais pas. On disait que c'étaient les Européens qui avaient apporté l'homosexualité chez vous.
- C'est faux ! Et pourquoi l'homosexualité ne nous viendrait pas des Arabes qui sont arrivés chez nous bien avant les Européens ? Pour moi, il y a toujours eu des homosexuels chez nous (MHM93).

L'homme en veste de cuir, qui s'appelle Gérard, persiste avec ses idées, ce qui n'a pas amélioré l'interaction entre les deux :

- C'est rare de rencontrer les femmes de chez vous qui parlent ainsi.
- Ah bon ! Vous connaissez toutes les femmes de chez nous ?
- Ah non, je ne peux pas les connaître toutes, déjà que je ne connais pas beaucoup l'Afrique.
- Eh bien, il ne faut pas dire alors que les femmes de chez moi etc. (MHM94).

Dior trouve la force de sa féminité dans sa capacité à choquer. Elle avance des propos inattendus à son interlocuteur qui lui permettent de gagner intérêt et de renforcer sa position. Dans un espace dominé par des hommes, elle maintient sa visibilité et sa voix grâce à sa démarche non réservée, un trait rare chez beaucoup de femmes. Ça lui accorde également un non conformisme qu'elle emploie dans ses confrontations avec des hommes qui s'estiment supérieurs. Dior peut être classée parmi des femmes que Gardiner (2012, 599) reconnaît d'avoir une « masculinité féminine ». Selon Gardiner, il s'agit des femmes qui ont des fantasmes phalliques, c'est-à-dire qui possèdent une certaine envie ou inclination vers le phallus (ibid. 599). Dior a une tendance particulière de vouloir dominer. C'est comme si elle veut occuper la position de l'homme qu'elle juge elle-même d'être une position de domination. Gardiner (ibid. 599) décrit ce type de femmes comme des « femmes phalliques » obsédés par le phallus et son pouvoir intrinsèque décrit par Freud. Déjà, Dior ne veut pas être dominée à cause de son statut de femme africaine. C'est elle qui veut dominer des hommes, qu'ils

soient Noirs ou Blancs. Elle se déclare une femme cultivée et libérée qui peut prendre ses propres décisions concernant les relations intimes et la sexualité, et surtout sa sexualité. Pour elle les relations avec des hommes sont toujours une question de domination de l'un sur l'autre. Elle prenait ses relations avec des hommes comme une conquête. À part ses mauvaises expériences avec des hommes qui l'ont poussée à les détester, elle attribue cette tendance à son signe astrologique. Cela malgré le fait qu'elle ne connaissait pas la date exacte de sa naissance. « Avec le tempérament que j'avais, et comme j'avais commencé à chasser les hommes tout en les méprisant dès que je les avais conquis, je trouvais que ce signe du Lion m'allait bien » (MHM 96).

Dior est une femme troublée par son identité de femme africaine, anciennement colonisée. Son éducation occidentale lui permet un libéralisme qui lui donne la liberté de se faire une identité pour elle. Comme elle ne connaît pas sa date de naissance, elle se donne la liberté de choisir une année qui lui convient pour combler la fissure dans son identité :

Tous recoupements faits, je suis, en réalité, née en 1947. Je ne veux pas revenir sur cette année, sur son importance pour les uns et pour les autres et pour diverses raisons, qui finissent par être les mêmes. *Les bouts de bois de Dieux* de Sembène Ousmane en ont parlé. Dans *Minuit*, Salman Rushdie en a parlé. Mais moi je voudrais parler de 1947 autrement, parce que je suis née vers la fin de cette année-là. Je ne parlerai pas de politique, de contexte historique, culturel, social, économique. Pourtant, 1947 fut une année déterminante dans l'histoire de l'humanité. Je voulais être née en 1947, parce que c'était une année capitale, une année essentielle avec la création de l'État d'Israël. Rien que pour cela je voulais être née en 1947, plutôt qu'au début 1948. J'avais un lien avec les Juifs que je n'arrivais toujours pas à m'expliquer. Je me sentais l'âme juive (MHM 98-99).

Dior continue à se venger des hommes tout au long de sa vie. Elle se vante même de ses conquêtes d'hommes :

Je ne voulais pas qu'on me prenne pour une fille. C'était à moi seule de jouir de cette condition et de l'utiliser quand cela me plaisait, quand je voulais tomber un homme dans mes filets, pour le détester après. [...] Quand un homme me plaisait, et qu'il ressemblait à mon frère. Quand il ressemblait à mon père, en général, cela pouvait durer longtemps. C'étaient ceux qui ressemblaient à mon frère qui étaient mes principales victimes quand ils souhaitaient prolonger la relation (MHM 104-105).

Plusieurs fois, Dior accostait les hommes seulement pour les jeter après quelques temps. Elle n'avait pas de pitié pour tous les hommes qu'elle accostait et qu'elle abandonnait dès qu'elle les avait utilisés. La liste de ses victimes était longue, comme elle l'avoue : « Vous savez, je n'ai eu que deux hommes dans ma vie. Et je les aurai toujours. Pourtant, j'en ai connu beaucoup. Des grands, des petits, des rouges, des jaunes, des

bleus, des verts, des noirs, des blancs, qui étaient les mêmes, des violets, ceux que j'ai préférés, même si je ne les ai pas vraiment aimés, car je ne les aimais que dans mes rêves éveillés, quand j'en avais » (*MHM* 107). Similairement aux remarques de Gardiner (2012, 600), Dior, à travers son envie de son père et son frère, avait créé sa propre masculinité par imitation et elle voulait s'identifier aux hommes en les dominant.

C'est ainsi qu'elle se sent puissante. Dior continue à vivre sa vie de cette manière. Malheureusement, beaucoup d'hommes ne connaissent pas ses motivations. Mais cette vie lui permet de survivre dans un monde patriarcal, que ce soit en Europe ou en Afrique. Elle est à l'aise partout où elle se trouve et elle concède que « "chez moi" n'avait pas la même signification ». Peu importait si elle passe son temps au Sénégal natal ou ailleurs. Elle est une femme qui profite au maximum de son statut cosmopolite, comme l'observe Bhabha (2007, 13-14), auprès des migrants comme Dior.

Pourtant, la machine de la globalisation est toujours en marche et cela n'échappe pas à l'observation de Dior. Elle lamente par exemple, que « [le] savon de Marseille était notre arachide cultivée à la sueur de tous ces indigènes qui achetaient plus cher un morceau de savon qu'ils ne vendaient un kilo d'arachide » (*MHM* 162). C'est un des résultats de la globalisation. Au Sénégal et dans d'autres pays africains, Dior note la présence des commerçants venus de partout dans le monde mais aussi l'interférence des anciens pays colonisateurs sur le continent africain :

Tous ces magasins [au Sénégal] étaient tenus par les Libanais et les Syriens. Les colonisateurs étaient partis, les Libanais et les Syriens étaient restés. Il y avait des magasins appartenant aussi à des Indiens, pour la plupart de Goa. Persécutés chez eux, ils avaient en majorité choisi notre continent pour s'y réfugier. Ils s'y sentaient bien, faisaient du commerce et une nouvelle génération y était née. Leur inquiétude avait disparu jusqu'au jour où un psychopathe, qui avait pris le pouvoir dans le sang et la bêtise dans un pays de l'Afrique de l'Est, les chassa avec le soutien de l'armée de Sa Majesté qui régnait aussi sur ses anciennes colonies (*MHM* 154-155).

Cette présence des commerçants étrangers n'est pas unique à l'Afrique. Il s'agit aussi de la croissance de l'influence de la Chine dans le monde. L'Europe n'a pas échappé à l'impact du flux des commerces chinois dû à la libéralisation des marchés propagée par la globalisation. C'est le monde entier alors qui devient cosmopolite. Dior note que : « On me dit, ce sont les Chinois qui sont maintenant en Afrique. Mais les Chinois ils sont partout. À Paris, ils sont nombreux. Voyez ce quartier du XI^e arrondissement, les Chinois l'occupent tous les jours de plus en plus. La plupart des choses que j'achète dans les grands magasins de la rue de Rivoli ou de la rue de Rennes, sont "made in China". La Chine n'est pas seulement en Afrique, elle est partout » (*MHM* 229-230).

En bref, Dior parle de son statut de femme dans un monde patriarcal qui est influencé par le phénomène de la globalisation, et en même temps elle observe aussi l'impact que ce phénomène apporte dans des différents pays africains ou européens. Elle reproche au féminisme de n'être pas différent du patriarcat, car il y a aussi, au sein de ce mouvement, un enjeu de rapports de force et des différences d'opinions relatives à la lutte contre le patriarcat, comme le fait des critiques tels que Horn (1995, 71). Elle admet que :

Je ne pouvais pas, avec une femme, avoir le même comportement que celui que j'avais avec les hommes. Les femmes, je les prenais comme des individus qui avaient le même sort que moi. Je me sentais solidaire et je les considérais comme des victimes des religions et des sociétés patriarcales. [...] Pourtant, nous étions dans les années des mouvements de la libération des femmes. Des femmes émancipées, dégagées des lourdeurs. Mais rien n'était gagné. De nouveaux rapports se créaient entre les femmes. Et c'étaient toujours des rapports de force (MHM213-214).

Finalement, après une autoanalyse, Dior conclut que « J'avais une attitude d'une fille émancipée, libérée, évoluée, cultivée. Mais il n'y avait que ce dernier point qui était vrai. Je n'étais pas émancipée, ni évoluée. J'étais bloquée quelque part et cherchais à me décoincer » (MHM 171). Il est à noter que Dior appartient à une élite africaine. Malgré sa résistance à l'encontre de ce qu'elle estime la condescendance européenne, il est vrai qu'il existe également une classe subalterne en Afrique. Cette classe subalterne africaine est composée d'hommes et de femmes qui n'ont pas les mêmes chances que Dior. Néanmoins, ceci n'est pas une tentation à démentir toutes les assertions de Dior, car il existe aussi en Afrique des femmes cultivées comme Dior, et d'autres qui sont même libérées, émancipées et évoluées. Sa ligne équivoque amène néanmoins à se poser des questions sur le féminisme, comme par exemple, si le féminisme est vraiment représentatif des femmes, si le féminisme n'est pas qu'un idéal, ou encore s'il est vraiment autonomisant pour les femmes. Dior semble être contre le féminisme comme mouvement en général, mais il est important de comprendre que la lutte féministe est une lutte contre la domination patriarcale.

Bugul dépeint un personnage qui questionne les rôles des genres dans la société. C'est une femme qui n'accepte pas facilement qu'elle est inférieure aux hommes et par conséquent, elle s'impose face à cette discrimination en dominant les hommes qu'elle rencontre. Ironiquement, Dior ne lutte pas contre la domination masculine en tant que femme ou au nom du féminisme, mais comme un individu. Elle désavoue les principes du féminisme et elle veut aborder la vie en tant qu'un individu. Dior perçoit des hommes en tant qu'individus et de la même façon elle veut être considérée comme un individu sans l'imposition d'étiquettes pré-désignées.

3.3. L'hégémonie et la contre-hégémonie

3.3.1. L'hégémonie

L'hégémonie qui touche les pays en voie de développement s'avère un concept postcolonial. Bien que le colonialisme soit une forme explicite de l'hégémonie, où le colonisateur joue le rôle du maître et le colonisé occupe la position d'esclave, la période postcoloniale s'est révélée incapable d'apporter des solutions aux injustices menées par le colonialisme, surtout en Afrique. La période postcoloniale est marquée par l'apparition du néo-colonialisme qui renforce les mêmes pratiques discriminatoires et d'altérité qui infestaient les pays africains pendant la période coloniale. L'hégémonie occidentale fait partie de ces pratiques qui gênent les relations entre l'Occident et l'Afrique. Dans *Passage des larmes*, Waberi dépeint l'hégémonie occidentale qui touche le Djibouti et d'autres pays de la Corne de l'Afrique et leurs citoyens de manières diverses. L'hégémonie est créatrice de sujets subalternes et le postcolonialisme ou son avatar le néo-colonialisme renforce la domination des pays occidentaux sur des pays anciennement colonisés comme le Djibouti et d'autres pays africains. Les événements du roman montrent l'opérationnalisation de l'hégémonie et la contre-hégémonie qui y résulte de la part des Islamistes. Boehmer (2009, 83) remarque que « le postcolonial, plutôt que de répéter et de se conformer aux structures de la mondialisation, est pourvu d'une capacité critique : de celle d'interroger et d'explicitier, voire de narrativiser les résistances et retournements qui, au sein des processus de domination, s'expriment sous forme de terreur ». Les Islamistes dans *Passage des larmes* font recours à la terreur comme moyen de résistance contre la domination occidentale.

Dans le roman, la migration de Djib vers le Canada et son retour à Djibouti ont des séquelles sur ces deux pays et sur d'autres personnes. Djib est l'agent de l'hégémonie américaine sur son pays et son peuple. Il n'est pas le seul qui immigre vers l'Occident afin de travailler pour les Américains. Son travail pour les Américains implique qu'il est perçu comme un agent de l'hégémonie américaine. Étant agents de l'hégémonie américaine, lui et les autres incarnent cette hégémonie à travers les frontières de différents pays dans le monde. Ce qui est très intéressant est le fait que les deux parties (Djib, d'une part, et Djamal et ses amis de l'autre) se soumettent à un type d'hégémonie et de domination ou à un autre. Les conséquences de cette hégémonie sont cataclysmiques pour les deux frères. Un des moyens à travers lesquels les Américains propagent leur hégémonie du monde est « la guerre contre la terreur » après le 11 septembre. Djib, profitant de sa condition d'immigré ne s'inclue plus parmi « les damnés de la terre », ou parmi des subalternes. À cause de son association aux pouvoirs américains, il a de fausses idées sur ses propres pouvoirs. Il ne réalise pas que son immigration au Canada, son mariage à Denise et son association aux puissances

mondiales ne se traduisent par l'acquisition de pouvoir pour lui. Où qu'il soit, Djib ne dispose d'aucun pouvoir et il est à la merci de ses patrons comme à celle des Islamistes de chez lui. Djib avoue que ses actions servaient à renforcer l'hégémonie américaine dans la région :

La guerre, c'est connu ça n'attend pas. Et ça n'a pas que des inconvénients. Ça relance les affaires et fortifie les muscles de la Bourse. Le négoce ne prenant jamais de repos, les hostilités non plus. Il y a toujours de nouveaux marchés à prospecter, de nouveaux partenaires à consulter, de nouveaux axes à ouvrir de nouveaux maîtres à conseiller. Je suis un maillon de cette chaîne de commandement transnationale. Un petit soldat de l'ombre (PL 36-37).

Djib reconnaît que « la guerre contre la terreur » menée par les Américains à Djibouti et ailleurs dans le monde épaulait non seulement le côté militaire et politique, mais aussi le côté économique. Lapointe et Masson (2004, 81) notent que « L'analyse de la nouvelle doctrine de sécurité américaine, de ses interventions [...] et des effets de la lutte contre le terrorisme sur la société américaine suggère pourtant que des rapports contradictoires et complexes entre la "sphère du politique" et "la sphère de l'économique" sont en jeu ». Les Américains prenaient avantage de « la guerre contre la terreur » en fortifiant leur présence dans des zones jugées sensibles ou propices aux activités terroristes comme dans le golfe d'Aden. Ainsi les Américains avaient construit de grandes bases militaires dans les pays comme le Djibouti afin de promouvoir la Bourse américaine. Tout ça renforce encore l'hégémonie américaine à différents niveaux, qu'ils soient politique, militaire ou économique. Veltmeyer (2005, 89) souligne le fait que « Le développement et la mondialisation peuvent tous deux être compris comme une forme d'impérialisme – comme les visages différents de la même dynamique issue du projet de domination mondiale et des efforts de longue date des États-Unis pour établir leur hégémonie ».

Tétreault (2006, 33) citant Arendt (1969) affirme que la violence a des conséquences négatives sur le pouvoir. Mais Peeters (2008, 169) montre que « sometimes power needs violence in order to maintain itself ». Il est clair dans *Passage des larmes* que les Américains sont prêts à employer la violence à travers cette guerre contre la terreur afin de renforcer leurs intérêts et leur hégémonie dans le monde. D'autre part, les Islamistes utilisent également la violence pour montrer leur présence et leur force à l'ennemi. La violence sert aux Islamistes comme outil de résistance contre l'hégémonie américaine.

La présence des Américains suscite aussi l'intérêt de la France, l'ancien colonisateur du Djibouti, qui reléguait le pays à son sort mais ravive sa présence pour ne pas perdre les bénéfiques politiques et économiques qui résulteraient des activités des Américains dans le pays. Il est révélé que :

Depuis que les forces armées américaines y ont élu domicile, la petite république de Djibouti bénéficie d'un regain d'intérêt. La France, l'allié historique, ne menace plus de l'abandonner à son triste sort – la famine, la guerre et l'oubli. Ni à ses trois voisins faméliques et belliqueux : la Somalie, l'Éthiopie, et l'Érythrée. La France continue à trôner en gloire et majesté à défaut d'inspirer. À coups de dépêches, d'études et de missions, elle poursuit son travail de sape en rappelant encore et toujours sa générosité sans limites. Elle considère la population comme un ramassis de mendiants. Rien que des mendiants, accrochés à la drogue locale de midi à minuit (PL 35).

Il y a donc concurrence tacite entre les forces dominantes, en l'occurrence les États-Unis et la France, pour essayer de profiter de la situation le plus que possible. Mohan et Mawdsley (2007, 439) observe que :

post-9/11 security agendas have impacted upon international development policy, but also to situate these in longer-term engagements between hegemonic powers and those in the South. While the enhanced aid resulting from security concerns and the manner of its delivery does suggest certain shifts in the way hegemonic powers deal with the majority world, there are also powerful continuities in the legitimating discourses, goals and interests served by this re-articulated relationship between development and security.

Comme Djib l'a déjà résumé, « le malheur des uns fait la survie des autres » (PL 36). Dans ce cas les Djiboutiens sont destinés à souffrir de l'hégémonie américaine. Et la question est posée :

Djibouti la Française, la Britannique ou l'Italienne ? Il faut résoudre cette première inconnue pour parler comme les amateurs d'algèbre. La seconde inconnue étant la suivante : pourquoi là plutôt qu'ailleurs ? Pourquoi la baie de Djibouti attirait-elle tant les Européens ? Et qu'était-ce Djibouti à l'origine ? Une poignée d'îlots magiques au-dessus desquels, depuis des siècles, l'histoire levait et tourbillonnait à la manière d'un ouragan ? Une poignée d'îlots comme autant de grains de beauté sur le cou d'une belle femme riche de toutes les légendes, de toutes les rumeurs (PL 149).

Dans la nouvelle élite djiboutienne, les Américains ont des collaborateurs dans la propagation de leur hégémonie. Ils ne manquent pas l'opportunité de montrer leur hégémonie à travers le monde par le biais de cette nouvelle élite dont fait partie Djib. Arndt (2013, 218), citant Mensah, 2005, résume la situation mondiale similaire à celle vécue par Djib, en tant qu'« une situation spécifique, celle de l'immigré, qui façonne la parole [...] : Dans la distance qui le sépare tant de sa société d'accueil que de celle de ses origines, l'immigré doit se reconstruire, "bâtir son propre héritage", ses propres références. La difficulté et l'instabilité de sa condition lui permettent une réflexion critique précieuse ». Cependant, Djib n'a pas cette réflexion qui pourrait l'aider à sortir de la situation dans laquelle il se trouve. Il se trouve dans la condition que George (1997, 32) citant Bharati Mukherjee (1996), appelle « The "demotion from expatriate aristocrat to immigrant nobody" ». Étant éduqué et ayant vécu dans des lieux différents, l'Afrique dominé et l'Amérique hégémonique, il a l'opportunité de déchiffrer la situation.

Djib avoue qu'il fait partie de cette nouvelle classe moyenne, qui a une fausse idée de pouvoir, qui est seulement content de leur niveau de vie un peu élevé grâce au consumérisme occidental, et qui forme des liens entre l'Occident riche, hégémonique et dominant et le reste du monde qui est pauvre et dominé. Il est à noter que la migration pour Djib ne veut pas nécessairement dire le gain du pouvoir. Bien que sa vie soit meilleure que sa vie d'avant à Djibouti, Djib ne dispose pas de pouvoir. Son retour au pays dévoile un personnage solitaire, qui a peur de sortir même dans la rue et qui se sent déconnecté de son passé et de son peuple. Il admet son aliénation en disant que : « Je dois reconnaître que je suis beaucoup moins efficace ici qu'à Denver, à Los Angeles ou à Melbourne. La faute de ce pays où je n'arrive pas à cerner ces gens trop fuyants. Trop distants à mon égard parce qu'ils se savent surveillés. La faute au passé qui prend parfois le pas sur ma volonté » (*PL* 169-170). Djib est un homme sans racines, qui veut se débarrasser de son identité africaine, mais qui ne peut pas vraiment devenir un américain complet. Il continue avec son introspection : « Avouons-le, c'est à Montréal que je me sens le mieux. Même dans le Paris de mes études, je n'avais pas de corps, je flottais dans un état gazeux que l'hiver n'arrangeait pas alors qu'à huit mille kilomètres de là mon frère et son corps frêle cherchaient aussi le socle qui leur donnerait contour » (*PL* 172).

Comme dirait Fanon, Djib est un homme dans une peau noire, portant un masque blanc. Il ne réalise pas qu'il demeurera Djibril, le Djiboutien, le subalterne, et « l'Autre » partout où il se trouvera. Les masques s'enlèvent, la peau subsiste. Bhabha (2007, 91) observe que « Le fantasme de l'indigène est précisément d'occuper la place du maître tout en gardant sa place dans la colère vengeresse de l'esclave ». 'Peau noire, masques blancs' n'est pas une division nette ; c'est une image de redoublement, de dissimulation de l'être en au moins deux points à la fois, ce qui rend impossible à l'évolué dévalué, insatiable [...] d'accepter l'invitation du colonisateur à l'identité : « Tu es médecin, écrivain, étudiant, tu es différent, tu es l'un de nous » ». Il explique que « l'usage ambivalent » du mot « différent » « être différent de ceux qui sont différents faits de toi le même » (ibid. 91). Voici la réalité qui échappe à Djib, qu'il est le même, Djibril. Il est un exemple des subalternes qui vont des marges des sociétés mondiales vers le centre qui est capitaliste et impérialiste, surtout avec sa participation dans le recueil de renseignement qui facilite en partie « la guerre contre la terreur » décrit par Olguin (2013, 181). C'est à travers la naïveté de Djib et d'autres comme lui que les Américains montrent et exercent leur hégémonie. Djib, en quelque sorte, regrette ses actions qui renforcent l'hégémonie américaine dans son pays natal. Il admet que :

Bien sûr je ne pourrais pas à moi seul arrêter cette machination. Je ne suis qu'un petit pion dans une affaire aux ramifications mondiales qui relie des zones de pauvreté et des oasis d'abondance, des croyants authentiques et des criminels patentés. Elle part de la Corne, bifurque au cœur de l'Afrique, repasse par les routes maritimes, les banques

occidentales, les officines nord-américaines, s'abreuve dans l'Oural et les pétromonarchies du Golfe avant de finir sa course dans des divers paradis fiscaux (PL 196).

La nature exploitante de la globalisation est révélée dans le roman comme un capitalisme extrême exploitant les populations pauvres en Afrique au profit des capitalistes déjà riches des pays occidentaux. Guttal (2007, 524) montre que les critiques de la globalisation soulignent que la globalisation est hégémonique, antagoniste envers les pauvres et les vulnérables, qu'elle est débilite pour les économies locales et nationales, ainsi qu'aux communautés, et à l'environnement. La globalisation, selon ces critiques est aussi un phénomène profondément politique. La bigoterie est flagrante aux Djiboutiens souffrant les conséquences de l'opérationnalisation de la machination appelée la globalisation.

Les Américains ont construit des bases militaires à Djibouti avant les attentats du 12 octobre 2000 et du 11 septembre 2001 afin de montrer leur pouvoir militaire (PL 35, 149) :

C'est dans cette même baie, au sud de la capitale actuelle, que les forces américaines ont installé un centre d'écoute des plus secrets comme ils voulaient redonner crédit à des vieilles légendes. Un centre d'écoute au milieu de nulle part, le procédé étonne mais la suite des événements a donné raison aux services du renseignement américain. Et tout ça bien avant l'attentat, perpétré le 12 octobre 2000, contre le destroyer USS Cole, à quelques miles de là, dans les eaux yéménites (PL 149-150).

Il est également nécessaire de montrer cette puissance après la défaite des forces américaines à Mogadiscio à la main de Mohamed Farah Aïdid (PL 53). Parce que les Américains croyaient qu'Aïdid était soutenu par Al-Qaida al-Jihâd, d'Oussama Ben Laden, avec beaucoup de sympathisants au Moyen Orient, les Américains ont choisi le Djibouti qui est dans les alentours pour exhiber leurs muscles militaires et politiques, une chose observée par Boehmer (2009, 83) comme une « réponse au terrorisme ». Les raisons d'établir une présence à Djibouti étaient donc stratégiques, non seulement pour les Américains, mais aussi pour les Français et les Britanniques comme noté par Tertrais (2012, 540). Le Djibouti donnait accès aux forces étrangères dans les pays occupés par des Islamistes. Le Djibouti se trouve à côté de Bab el-Mandeb à la mer Rouge, lieu stratégique donnant accès à la région entre la Corne de l'Afrique et le Moyen Orient. Il est noté que : « Bab el-Mandeb – littéralement la « porte des larmes¹⁶ » en arabe – est le détroit séparant la péninsule Arabique et l'Afrique et qui relie la mer Rouge au golfe d'Aden, dans l'océan Indien. C'est à la fois un emplacement stratégique important et l'un des couloirs de navigation les plus fréquentés au monde » (PL 167). Il était donc important pour les Américains de contrôler cette région afin de mettre fin aux activités

¹⁶ Ou « passage des larmes ».

terroristes et pour gagner « la guerre contre la terreur », d'où la nécessité des jeunes gens bien instruits comme Djib qui viennent du pays, le connaît très bien et qui ont les capacités de collecter des renseignements importants. La « guerre contre la terreur » est une guerre des idéologies, mais aussi une démonstration de force, et ceux qui gagneraient cette guerre auraient le dessus sur le contrôle de la région et d'autres pays dans le monde (Tertrais 2004, 536).

À part la France et la Grande Bretagne, contre lesquels les États-Unis étaient en concurrence pour le contrôle de la région de Bab el-Mandeb, les Américains étaient aussi inquiets par rapport à la montée des idéologies d'autres pays jugés hostiles. Ces pays étaient par exemple l'Iran, le Pakistan et la Corée du Nord qui développaient la capacité en matière nucléaire. Cette inquiétude de la part des Américains était révélée dans un appel Djib avait reçu de son patron très tôt un matin :

« Tu dois aller droit au but sans perdre de vue le contexte international, Djib. Nous avons un agenda à respecter. Tu m'écoutes ? Tu dois te lancer maintenant, c'est le moment idéal ! »

[...] Je lui ai expliqué que sur le terrain la situation était plus que tendue.

« Nous sommes au courant », m'a-t-il coupé sèchement, avant d'enchaîner brusquement sur la stratégie des mollahs de Téhéran qui combinent habilement tradition impériale perse et ferveur islamique contemporaine.

J'ai bafouillé quelques excuses, n'ayant pas eu le temps de lui demander où il voulait en venir avec cette considération sur l'Iran. Nul n'ignore que ce pays s'est doté d'un parc électronucléaire tout comme le Pakistan ou la Corée du Nord et qu'il s'est engagé dans la chasse aux gisements ici même en Afrique. Que voulait-il dire ? Est-ce que Téhéran est à nouveau dans la mire des faucons du Pentagone ou est-ce simplement un écho de leur paranoïa habituelle ? (PL 111-112).

Inconnue de Djib, cette conversation sert de présage de ce qui lui arrivera quelques jours plus tard. Il reconnaît que ses « commanditaires sont impatients » du manque de progrès que Djib avait fait dans sa poursuite de renseignement, « comme savent l'être les grands orfèvres de la finance qui achèvent et vendent des pays entiers à tour de bras » (PL 36). De plus, Djib était toujours craintif de sa sécurité à Djibouti. Il admet que : « Ma petite voix d'enfance m'emmène sur un terrain glissant où l'ailleurs et l'hier restent entremêlés. Je suis indécis et craintif à la fois. J'ai peur de rouvrir de vieilles plaies. Je n'ignore pas que des déboires et des douleurs encore plus déchirantes m'attendent au coin de chaque ruelle de mon enfance » (PL 59-60).

Djib n'avait plus de protection après son séjour prescrit par ses patrons aux États-Unis. Il sera obligé d'assurer sa sécurité personnelle : « Je ne suis plus couvert par mon employeur après ce soir minuit. Mes

frais et ma sécurité sont de mon propre ressort. Bien sûr, il n'est pas question de fuir quand les nœuds commencent tout juste à se dénouer » (PL 179). L'hégémonie américaine se révèle donc un système exploitant et sans merci même pour des agents comme Djib qui exposent leurs vies aux dangers pour servir les intérêts de leurs maîtres. Même si Djib continue sa mission face à tous les risques, il n'ignore pas qu'il est abusé par le système et que ses patrons ne sont intéressés que par des renseignements qu'il devait recueillir, et non pas par sa sécurité et son bien-être, selon la situation de la « guerre contre la terreur », comme l'observe dans la réalité Antil (2006, 583). Dans le roman, Djib serait sans protection s'il se trouvait à la merci des fundamentalistes islamistes : « Je vais me débrouiller tout seul, tenir encore vingt-quatre heures. Je rejoindrai si nécessaire le périmètre de sécurité d'une ambassade. Le consulat français et l'ambassade américaine ne sont pas très loin de mon hôtel. Cinq ou six minutes à pied » (PL 236). Pourtant, il avait été déjà averti des conséquences au cas où il se trouverait en danger : « Je suis conscient que le moindre obstacle de dernière minute peut tout remettre en question. C'est à mes risques et périls, m'avait prévenu Ariel Klein, l'avocat de mon employeur. S'il m'arrivait quelque chose, ils ne lèveront pas le petit doigt. Pire, je n'existerais plus à leurs yeux. Je suis un code inconnu, un programme caduc à jeter, d'un clic de souris, dans la corbeille » (PL 236).

À travers ce roman, l'auteur expose comment l'hégémonie occidentale, surtout de la part des Américains, circonviens dans la politique mondiale et dans la vie des gens comme Djib. Waberi se sers des événements réels par exemple les attaques terroristes du 11 septembre 2001 aux États-Unis, et autres attaques sur les intérêts américains en Somalie et dans le golfe d'Aden, pour décrire une histoire complexe qui se termine dans la tragédie. En immigrant au Canada, Djib n'avait pas comme but de trahir son pays aux puissances hégémoniques, mais seulement d'accomplir ses ambitions en tant qu'un jeune homme bien éduqué. Néanmoins, ses actions avaient été perçu comme une trahison du pays et des valeurs islamiques par des gens jurés d'arrêter l'hégémonie américaine à tout prix. Ce qui est suivi était une lutte idéologique et physiquement violente pour le contrôle du terrain dans la Corne de l'Afrique et au Djibouti en particulier.

3.3.2. La contre-hégémonie islamiste

L'hégémonie américaine à Djibouti ne se passe pas sans réaction, surtout de la part des Islamistes. Comme déjà souligné dans le chapitre précédent, d'après Bhabha (2007, 69-70) « l'hégémonie exige que l'itération et l'altérité soient effectives, productrices de populations politisées ». La contre-hégémonie est une réponse de la part des subalternes envers l'hégémonie. En d'autres mots, la contre-hégémonie est le résultat de l'hégémonie, qui est contre cette même hégémonie. Selon Chaudhuri (1988, 19) l'élite et le subalterne

entretiennent des rapports dans l'idiome du pouvoir, de la domination et de la subordination. La relation élite-subalterne est un complexe de domination et de subordination. La domination subsiste dans son autre explicite qui est la subordination. La contre-hégémonie est donc l'idéologie et l'action des subalternes contre la subordination qui surgit à cause de la domination imposée par l'élite. Dans *Passage des larmes* Malgré la complicité des gens comme Djib et des leaders politiques dans le renforcement de l'hégémonie américaine dans le pays, et bien que la plupart de la population ait une attitude ambivalente face au déroulement des événements, il y a d'autres qui s'engagent dans la lutte contre cette domination. La contre-hégémonie est manifestée par les fondamentalistes islamistes qui sont déterminés à freiner la propagation de l'hégémonie américaine à Djibouti et dans d'autres pays de la Corne de l'Afrique. Ces Islamistes, qui n'ont pas de nom particulier dans le roman, trouvent le porte-parole dans Djamal, le frère cadet de Djib. Comme déjà mentionné plus haut, Djamal se trouve dans une prison sur une des îles du Bab el-Mandeb. Il est incarcéré dans un cachot avec un vieil homme qu'il désigne comme son « Guide Spirituel ». Djamal écoute et suit à la lettre toutes les déclarations de son Guide Spirituel dont le vrai nom n'est pas révélé. Les deux, comme beaucoup d'autres Islamistes, se trouvent en prison à cause de leur implication dans les activités terroristes dans la région. Pour Djamal et ses confrères, leurs activités contre les Américains concernent une lutte religieuse, un « djihâd », comme ils disent dans leur terminologie. Leurs activités terroristes sont censées être au nom de la religion islamique et au nom de Dieu, comme le Tertrais (2012, 544) dans la « guerre contre la terreur ». L'hégémonie américaine et tous ses agents représentent à leurs yeux un mal qu'il faut éliminer parce qu'ils contrarient l'enseignement islamique.

Après leur naissance à Djibouti, Djib et Djamal avaient été élevés dans des conditions difficiles, la famille ne disposant pas de moyens d'existence confortables. De plus, ils avaient un père qui était indifférent au sort de la famille (PL 48-49). Dès leur enfance, les frères jumeaux avaient des intérêts différents et n'étaient pas proche l'un de l'autre, comme aurait été des frères jumeaux. Djib décrit son frère cadet comme « beaucoup plus irascible que » lui (PL 48). Comme enfant Djib avait envie d'être « fils unique » car il ne se sentait pas aimé par sa mère qui réservait son amour à Djamal. Djib dessine sa mère comme quelqu'un qui « m'avait oublié la première quand elle a jeté son dévolu sur mon frère jumeau, réservant à lui seul tout son attention, prodiguant à lui seul une palanquée de baisers. [...] je me disais que c'est ma mère qui m'a séparé tôt de mon frère. Elle a fait de lui mon ennemi » (PL 68-69). Djib s'intéressait aux études tandis que les intérêts de Djamal étaient ailleurs. Il avait « décidé de provoquer mon frère et de défier mon père avant de quitter les rets de la famille. De suivre mon chemin tout seul, quoi qu'il arrive » (PL 69). Le destin de Djib était donc ailleurs et pour lui le Djibouti était « un pays qui m'a vu naître et cependant n'a pas su ou pas pu me garder

auprès de lui » (PL 14). Il se dit être « déjà intéressé par les médias au contraire de mon frère dévoreur de livres » (PL 69). Mais cet amour des livres chez Djamel n'a pas abouti à la poursuite des études. Au contraire il s'est tourné vers la religion tandis que Djib poursuivait ses études jusqu'à l'université.

De sa prison insulaire, Djamel prend comme mission personnelle la surveillance de Djib et son éventuelle élimination parce qu'il considère Djib comme une honte personnelle. Il continue :

Nous savons qui tu es et nous allons bientôt savoir pourquoi tu es de retour. En attendant, laisse-moi te dire que je suivrai personnellement ton enquête avec un intérêt tout particulier. À peine débarquer, tu distribues de gros billets pour te racheter, étouffer dans l'œuf ta culpabilité ou te donner de l'étoffe. Mais tu restes mesquin, tu ne vas pas non plus jusqu'au bout de ta générosité. Avec ton crâne dégarni et tes petites lunettes d'intellectuel, tu louvoies comme un serpent des sables. Si tu veux continuer à faire ton important, sache que je ne suis rien, moi. Rien qu'un modeste serviteur, une abeille dans l'échelle de nos valeurs coraniques (PL 26-27).

Même les conversations de Djib sont surveillées par les Islamistes qui ne laissent rien à la chance dans leur mission de se protéger contre des influences étrangères :

Mais qu'est-ce que j'apprends ? Le kaffir¹⁷ du Québec ne tient pas en place, c'est ça ? Tu es allé dans le Sud. Et tu as battu en retraite à la première occasion. Comme un paniquard tu t'es calfeutré dans ta chambre d'hôtel hier toute la soirée. Et tu as appelé longuement ta psychologue de femme ou de partenaire, comme vous dites en Amérique. Tu as dit oui à toutes ses remarques, à toutes ses demandes (PL 119).

Le fait que Djib s'est marié avec Denise qui n'était pas musulmane était encore une tache selon la logique des Islamistes. Comme un homme musulman, il ne devait pas écouter tout ce que disait sa femme ni se plier à ses demandes.

Les Islamistes se multiplient dans le pays et ils considèrent cette croissance comme une sorte de victoire contre l'interférence étrangère. Les gens rejoignent les organismes terroristes et quittent les villes pour prendre des armes contre les Américains et leurs alliés :

Et l'espoir est revenu dans nos douze cités avec une nouvelle catégorie de citoyens – ceux-là mêmes qui, il y a peu de temps étaient considérés comme des étrangers, des immigrants et des réfugiés. Certains d'entre eux ou leurs parents se sont organisés pour quitter les villes décadentes, investir les grottes et les abris rocheux comme jadis le prophète Mohammed et ses estimables compagnons. Ils ont établi des campements dans le désert et la savane, rameuté les forces disponibles, ravivé dans les cœurs la foi en l'Unique. Et ils se sont armés aussi pour se défendre et reconquérir les territoires tombés aux mains des renégats et des infidèles (PL 139-140).

¹⁷ Non croyant ou infidèle.

Dans le roman ces nouveaux Islamistes deviennent de plus en plus nombreux dans le pays et ils menacent l'existence même de la société et des régimes entiers car pour eux tous ceux qui ne suivent pas leur enseignement ne méritent pas d'exister. Antil (2006, 585) note un comportement similaire parmi les Islamistes en général. Djamal remet en évidence l'ampleur de ce mouvement islamiste malgré les efforts des Américains et d'autres pays dans la « guerre contre la terreur » :

Et nous sommes nombreux, tant dans les prisons qu'à l'extérieur. Très nombreux. Les frères et les sœurs moudjahidins, fils et filles des douze cités jadis bénies, sont tous là, à nos côtés, prêts à donner ce qu'ils ont de plus cher. Prêts à revêtir le turban immaculé des martyrs ou plus exactement des chahids. Prêts à accueillir leurs frères et camarades d'armes venus des quatre coins du monde. Prêts à enregistrer par vidéo leur ultime testament avant de précipiter ce pays dans le purificateur (PL 188).

Ils emploient des tactiques dangereuses qui visent à attirer autant de gens que possible, et surtout des jeunes, pour la lutte contre la domination étrangère. Ceux qui ne soutiennent pas le mouvement sont désignés comme partisans de Satan. Pour les Islamistes comme Djamal et son « Guide Spirituel » l'hégémonie américaine est dans l'intérêt du Vatican et d'Israël, deux forces jugées comme ennemis de l'Islam. Boehmer (2009, 85) décrit aussi la terreur islamiste comme « l'ennemi actuel de l'occident *par excellence* ». Les propos de Djamal l'affirment autant : « Avec ces Moudjahidins¹⁸ d'un type nouveau, les prévaricateurs ne savaient plus quelle stratégie adopter. Inspirer par Satan, ils ont choisi la pire des tactiques. A grands renforts d'argent, ils ont loué des soldats impies et signé des pactes avec des puissances étrangères qui ne sont que le bras armé du Vatican et d'Israël » (PL 191). Les Islamistes se considèrent comme des responsables qui doivent redresser par le biais de la violence, le déséquilibre dans les rapports de forces entre les pays occidentaux et les pays anciennement colonisés. Djamal réclame que : « Le monde ici-bas ne serait-il autre chose qu'une improvisation maladroite ? Les anciennes puissances européennes ont été englouties dans un océan de décadence. Les jeunes nations, naguère méprisées, redressent la tête en s'évertuant à allumer de vastes rébellions mais elles ont renié leur foi » (PL 155-156). Pour sauver le monde de la destruction, tout le monde doit alors adopter les vertus islamistes, selon Djamal et ses condisciples.

Même la population juive au Yémen et à Djibouti n'était pas épargnée par la violence des Islamistes. Il est remarqué que, dès « août 1949, sur l'autre rive de la mer Rouge, entre trente-cinq mille Juifs yéménites sont entassés dans un camp prévu pour trois mille. Les derniers Juifs désertent le Yémen et la péninsule Arabique

¹⁸ Soldats du djihâd.

après deux mille ans de cohabitation avec les Musulmans. Direction : Israël » (PL 217). Les Juifs yéménites étaient « sous le coup d'un décret coranique que la péninsule ne doit pas être entachée par leur présence » (PL 217-218). La situation était pareil à Djibouti où « la minuscule communauté israélite, d'origine également yéménite, emboîte le pas à ses frères, bradant ses maigres biens, vendant à vil prix ses petites boutiques obscures au profit des gros commerçants arabes de la place qui s'enrichirent à la suite de cet exode » (PL 218). C'est ainsi que les Islamistes croyaient mener leur lutte contre-hégémonique. D'ailleurs, Israël était aussi une des puissances qui gardait sa présence par le biais de son service de renseignement, le « Mossad », comme l'a affirmé Djib (PL 21).

L'éducation occidentale figure parmi des interdits des vertus islamiques car elle représente la corruption de la pensée qui ne doit être dédiée qu'à la lecture du Coran. Ce qui est effrayant de la part des Islamistes c'est qu'ils ciblent des jeunes pour les former et leur inculquer un enseignement qui inclut la violence et la non acceptation des autres. Toute autre idéologie qui n'était pas conforme à l'enseignement coranique n'était pas acceptée et était condamnée. Djamal s'adresse à Djib avec des propos pleins de condamnation :

Ô Charlatan de mes insomnies, écoute la suite. Nous avons formé une jeunesse jamais entendue auparavant dans cette région, des auditeurs de qualité et des lecteurs purs de toute contamination parentale ou, pire, étrangère. Sincères, ils vont à la racine des mots et se battent pour conquérir l'espace que la Lettre sacrée a perdu dans les ténèbres des régimes corrompus, d'Alger à Djakarta, qui pratiquent le mensonge et l'hypocrisie (PL 197).

Djamal continue :

Nous avons commencé à faire la chasse aux imprimés, aux livres de fiction destinés à éroder notre mémoire, aux récits qui tournent en dérision les fondements de nos traditions. Ne souris pas, mon ami, nous savons que ces ouvrages, ces journaux, ces livres de poésie ne sont pas venus, de leur propre gré, jusque chez nous. Ils sont les agents de la contamination, les petits soldats de plomb de l'ordre impie. Je n'oublie pas que notre ennemi n'a pas désarmé pour autant. L'Occident chrétien et ses manœuvriers juifs ne reculeront devant aucun obstacle. Ils ont réussi d'abord à nous diviser en différents groupes, tribus et clans. Mieux, ils ont trouvé des traîtres dans nos rangs. Mais nous avons déjà commencé à déjouer leur plan diabolique (PL 197).

Le fait que Djamal est capable de surveiller Djib et de contrôler les partisans du mouvement de sa prison témoigne de la portée du danger que représentent les Islamistes. Djib connaît aussi le danger que représentaient les Islamistes. Il sait que ce sont des combattants sans visage parce que ce sont des gens ordinaires qui se dissimulent dans des espaces ouverts et qui utilisent le paysage ouvert pour ne pas être soupçonnés. Ils viennent de pays différents et ils sont prêts à sacrifier leurs vies au nom du djihâd. Djib remarque à propos des Islamistes que : « Abchir, Djamal, Abdelaziz al-Afghani ou Mohammed ibn Albani,

qu'importe le nom. Il faut se rendre à l'évidence, c'est toujours le même pion à l'œuvre, téléguidé par des groupes sans visage un peu à l'image des multinationales occultes. Mais d'où part le feu ? A qui profite l'incendie ? Voilà des questions légitimes qui dépassent cependant le cadre de mon enquête » (PL 193).

Les djihadistes avaient aussi des pouvoirs qu'ils démontraient d'une certaine manière. Djamal se vante du fait que « Bien qu'analphabète Abchir a créé des maximes capables de soulever des régiments de combattants, de précipiter dans les escarmouches des adolescents sortis de leur banlieue néerlandaise, britannique ou suédoise pour défendre leurs frères humiliés ou massacrés à Ramallah, au Kosovo comme en Bosnie » (PL 184). La démonstration du pouvoir entre les deux forces opposées n'est donc pas passive et se décèle en une guerre physique. Les djihadistes montrent qu'eux aussi ont possibilité d'avoir de l'influence transnationale et de pénétrer jusqu'au cœur de l'Europe. Antil (2006, 583) ajoute que « Depuis les attentats de New York de septembre 2001, l'"islamoterrorisme" est devenu le nouvel ennemi global des États-Unis, et par extension du "monde libre" ». La puissance et la contre-hégémonie des Islamistes ne se limitent pas à Djibouti. Leur influence s'étend au-delà des frontières dans des pays voisinant le Djibouti comme la Somalie. Djamal vante cette influence des Islamistes à Mogadiscio :

Mogadiscio, hier plongé dans l'anarchie, s'est redressé sur son tapis de prière, et vit dans la concorde depuis que nous avons transformé en lieux de prière et de recueillement toutes ses discothèques. Dans cette partie de la Somalie, autrefois infestée de pirates sans foi ni loi, on prie et on maudit les mécréants telle l'ancienne députée somalo-néerlandaise, portée aux nues dans les milieux américains les plus conservateurs. Cette femme connue pour ses mensonges et pour sa vindicte contre notre religion, ne se déplace plus sans garde du corps. Ses jours sont comptés car nos forces ne désarmeront pas (PL 79).

Les djihadistes viennent de partout dans le monde. Par leur recrutement, les Islamistes visent à avoir sous leur contrôle des gens de différents pays du monde pour bien lutter contre l'hégémonie occidentale. Ils envoient des gens comme Abchir recruter des jeunes partout dans le monde. Abchir était un Islamiste, « recruté par l'imam de son quartier », qui tout d'abord « a fait ses classes dans l'attribution de l'aide humanitaire. Envoyé en 1992 à Mogadiscio alors en pleine guerre civile, il a distribué de la farine, du riz et du lait. [...] Ensuite, il a rejoint l'un de ces *warlords*, franchissant avec succès toutes les étapes de cette profession » (PL 182). C'est lui qui recrutait pour le djihâd des jeunes « en Ogaden, dans des faubourgs de Mombasa, dans les maquis de Puntland, dans les djebels du Yémen, à Kandahar et [jusqu'au] Soudan » (PL 182-183). Il est même capable de toucher au cœur de l'Europe en recrutant des adolescents de « banlieue néerlandaise, britannique [et] suédoise » (PL 184).

La terreur des Islamistes se ressent partout et touche aussi bien les Américains que d'autres nationalités. En dehors des attentats en 2000, contre les navires américains, le « USS Cole » et « *The Sullivans* », les Français ont été aussi victime des groupes terroristes (PL 150-151). Il est dit que « deux ans plus tard, le pétrolier français Limburg a subi le même sort », toujours dans le golfe d'Aden. Il y a aussi le cas « du magistrat français Bernard Borrel » dont « le corps carbonisé » a été « retrouvé, le 18 octobre 1995 » à Djibouti même (PL 128). Les Islamistes étaient si efficaces dans leur lutte contre les Américains et autres pays occidentaux parce qu'ils formaient un réseau les uns avec les autres. Les Islamistes djiboutiens avaient des liens avec le mouvement « Al-Qaida », mais aussi avec le groupe « Al-Shabab Almoudjahiddin » opérant dans la Corne de l'Afrique et en Afrique de l'Est (PL 53, 213).

La clandestinité est un des outils employés par les Islamistes dans leurs activités terroristes. Abchir, comme d'autres djihadistes, entreprend plusieurs missions macabres, après lesquelles il disparaît pour un moment, avant de resurgir pour continuer son service avec le mouvement islamiste. Abchir est décrit comme « un maillon minuscule mais précieux à la machinerie destinée à défendre la Dar al-Islam, ou Communauté des croyants, contre les assauts des Croisés. Sur tous les terrains, ce chevalier de la foi fit preuve de grandes qualités d'analyse et d'endurance » (PL 183-184). Les Américains, les Chrétiens et toute autre personne qui ne soutient pas le djihâd sont pris pour « des Croisés » qu'il faut combattre. Les Américains et d'autres pays européens étaient perçus comme « usurpateur[s] de la puissance » des Islamistes (Tertrais 2004, 535). Ceci est aussi bien une lutte idéologique qu'une lutte religieuse. Djib, malgré le fait qu'il était né musulman est désormais un « des Croisés » grâce à sa collaboration avec les Américains. Abchir est alors disposé à entreprendre sa mission car : « Le moment est venu pour lui de prendre une autre direction, de disparaître des écrans. De changer d'identité, de prendre ses distances avec l'Organisation ». Mais une fois la mission terminée et Abchir disparu pour un moment, un autre prendra sa place : « Du jour au lendemain, Abchir cessera d'exister. Il disparaîtra des écrans. Un autre combattant prendra sa place. Il s'appellera Kassim, Amir, Bourhan-Eddine, Khalif al-Suri, Farouk Alakusoglu ou Haziz le Bengali. Risques pesés et acceptés. Il sera tout aussi efficace. Et bien sûr ils ne se connaissent pas » (PL 185). C'est dans cette clandestinité et dans la volonté de beaucoup de gens à entrer dans la lutte que les djihadistes trouvent leur force. Avec ce type de fonctionnement, la victoire dans « guerre contre la terreur » s'énonce évasive.

L'influence des Islamistes était inquiétante aux autorités et se voyait dans la conversion des gens prêts à devenir des martyrs dans la lutte contre les forces étrangères. Les Islamistes visaient à convertir pour leur mission, les gens jugés vulnérables. Djib lui-même l'avait témoigné à une jeune Française qu'il avait

rencontrée à Djibouti pour obtenir du renseignement. Cette femme française avait été attirée par les djihadistes et elle s'était convertie à l'Islam. Djib observe que :

Mon petit doigt m'avait dit qu'il fallait laisser parler la Française convertie à l'Islam. Je l'ai écoutée dévider le récit tortueux de sa vie tant à Paris tant à Djibouti et dans la région de Tadjourah. Sans trop se forcer elle m'a donné le nom de son sauveur, l'homme qui l'a invitée à prendre un billet d'avion pour la Corne de l'Afrique, l'a accueillie l'a assistée dans son parcours de novice. Depuis qu'il lui a fait jurer sur le saint Coran, elle était une toute autre personne, me confie-t-elle dans un sourire timide (PL 206).

Ce type de prosélytes étaient très engagés et très dangereux dans leurs activités terroristes car ils n'avaient rien à perdre après avoir quitté une vie confortable dans leurs pays d'origine. Djib, qui était déjà préparé pour ce type d'expérience, remarque que : « j'avoue que j'ai trouvé intéressant le cas de ces femmes étrangères, embrigadées par des groupes criminels, parce qu'elles se montrent plus butées que les hommes, qu'elles peuvent aller très loin dans le sacrifice et le don de soi. C'est du moins ce que nous répétait notre psychologue de l'*Adorno Location Scouting* » (PL 207). De plus, la contre-hégémonie islamiste se relaye jusque dans les interstices de la société ordinaire qui n'était pas nécessairement islamiste. Un exemple est l'« insurrection [...] au cœur du dispositif international à Dubai », où :

des millions d'êtres venus d'Inde, du Bangladesh, du Sri Lanka, de la Corne de l'Afrique ou de Philippines, construisent avec toute la force de leur sueur les tours futuristes qui font de Riyad, de Bahreïn ou de Dubai l'avant-garde kitsch. Ces hommes plongés dans l'éternel hiver de l'esclavage moderne se sont révoltés [...] contre les conditions de travail que leur imposait leur chef de chantier. Ils l'ont tué : ils ne risquent plus la déportation mais la mort. Ils ont dû prendre fuite (PL 194-195).

La contre-hégémonie islamiste se révèle ainsi un type d'hégémonie en soi. Tertrais (2004, 546) appelle le terrorisme des Islamistes « un nouveau totalitarisme et l'islamo-fascisme » à cause de sa manière de coercion des nouveaux disciples, mais aussi ses modes d'opération contre ceux considérés l'ennemi. Alors que Djib tombe sous l'hégémonie américaine, Djamal, Abchir et les autres se soumettent à l'hégémonie ou la contre-hégémonie des Islamistes. Ce qui résulte alors est la concurrence de contrôle entre les deux groupes opposants, mais chacun hégémoniques d'une façon ou d'une autre. Ce qui est hégémonie pour les Islamistes est considérée comme contre-terrorisme. D'autre part, la contre-hégémonie islamiste est le terrorisme aux yeux des pays occidentaux. Chacune des deux idéologies justifie sa raison d'être sur l'existence de l'autre. C'est devenu une relation symbiotique où l'un ne peut pas exister sans l'autre. Djib devient aveuglément victime de cette rivalité. Conséquemment, il est une double victime de l'hégémonie américaine et la contre-hégémonie islamiste. Pour les Islamistes, leur hégémonie était autour d'une idéologie

dont le centre était d'abord la religion islamique, mais qui touchait le monde autour de manières différentes. Djamal évoque que : « tout d'abord la notion de périphérie est illusoire dans ce monde totalement connecté et dépendant de la parole de Dieu. C'est une grave illusion, la périphérie. Où qu'on se tienne, si loin qu'on s'écarte, c'est là où on se trouve qu'est le centre du monde » (PL 209-210).

Tout le monde qui est contre les djihadistes est considéré comme un ennemi de leurs intentions, mais aussi de l'Islam et de Dieu. Et toute personne étant dans cet état mérite la mort, selon les croyances de ces Islamistes. Mais les actions des djihadistes ne servent qu'à renforcer les intentions hégémoniques des Américains. Au lieu de convaincre des gens du mal que représente l'hégémonie, beaucoup sont indignés par la violence que répandent les Islamistes. La violence des Islamistes est sans distinction et ses victimes sont nombreuses. Cela entraîne le renforcement du contrôle et de la domination dans le pays par les États-Unis et ses alliés qui proclament que leurs actions et leur présence dans la région sont nécessaires à la lutte contre la terreur.

Les menaces envers Djib ne sont pas rares mais malheureusement il ne pouvait pas les connaître. Mais la terreur des Islamistes était une menace « omniprésente » et Djib ignorait le mauvais plan contre lui (Boehmer 2009, 85). Djamal était au courant de tout et fier de ce qui arriverait à son frère. Il lance des menaces à Djib :

Ô mécréant de mes cauchemars d'enfance ! j'ai le plaisir de t'annoncer que le jeune homme qui doit t'égorger comme un agneau est déjà prêt. Il n'attend qu'un signe de mon vénérable et pieux Maître. Un petit geste de la main et notre martyr accomplira sa tâche au péril de sa vie si nécessaire. Je ne ferai rien pour arrêter la machine, bien au contraire. En partant il y a quinze ans, en laissant ta famille, qui plus est dans le besoin, sans regret ni remords, tu avais paraphé toi-même ce décret funeste. Quand tu ne seras plus de ce monde, je serai soulagé, je n'aurais plus à chercher ton ombre à mes côtés comme je le fais parfois encore dans mes moments de faiblesse ou dans mes cauchemars (PL 212).

Pour lui, Djib était un traître, un infidèle et un collaborateur « des Croisés » qu'il fallait vite évincer de la terre. Le fait que Djib voulait s'éloigner de ses racines et se métamorphoser dans une identité nouvelle ne faisait que compliquer l'affaire. Cela n'avait pas échappé aux Islamistes : « Et tu te fais appeler Djib, paraît-il. Le comble de ridicule ! Aurais-tu honte à ce point de ton véritable prénom ? Djibril. En hommage à l'ange Djibril, l'Envoyé de Dieu. On ne sort pas vivant d'un tel affront » (PL 209). Djamal, lui-même condamné à mort, n'a pas de clémence pour son frère et ne fait aucun effort pour sauver sa vie. Par contre il encourage et peint une image grotesque de la mort consécutive de son frère : « Sache que le jeune homme qui doit t'égorger est dans une excellente disposition. [...] Il se tient prêt pour honorer sa mission. Il a déjà enregistré son testament sur DVD, accompagné des versets en l'honneur de ces élus que sont nos martyrs Al-Shabab

Almoudjahiddin... » (PL 212-213). La migration de Djib vers le Canada était pour Djamal une trahison et un abandon des siens, en faveur de l'ennemi hégémonique, les États-Unis. Les émois de Djamal témoignent autant : « Il ne fallait pas abandonner lâchement les tiens comme tu l'as fait il y a quinze ans. Il ne fallait pas revenir sur les lieux de ton crime taquiner la mémoire de tes parents. Il ne fallait pas réveiller les fantômes du passé, mon ex-frère. Il ne fallait surtout pas travailler pour ces gens. Ma vengeance, elle, ne restera pas lettre morte » (PL 224). Il est déterminé à assurer la mort de Djib, ce qui serait pour lui une absolution de la tache que Djib avait, par ses actions, avais placé sur la famille. Djamal persiste avec ses mauvaises aspirations pour le sort de Djib : « Puisque tu es revenu à Djibouti, appâté par l'attrait du gain, puisque tu as choisi délibérément ton camp : celui des judéo-croisés, ton sort doit être scellé à l'heure qu'il est » (PL 233).

Finalement tout résulte dans l'élimination de Djib par un homme s'appelant Qays (qui peut bien sûr être Abchir), à Djibouti avant qu'il ne puisse quitter le pays. Comme d'autres avant lui, Djib tombe victime de la violence des terroristes islamistes. Ses patrons à Denver aux États-Unis ne sont pas venus à son aide. Un seul message figure dans le dossier de son agence en Amérique :

Le corps de l'agent Djib a été retrouvé dans une décharge publique tout près de la plage la Siesta, à Djibouti-Ville. Il a été passé à l'arme blanche. Il est probablement mort en se vidant de son sang. Les autorités locales ont ouvert une enquête. Le crime crapuleux est exclu puisque la victime n'a pas été dépouillée. Selon les informations encore parcellaires à ce stade, les services de renseignements locaux se concentrent sur la piste de la « Nouvelle Voie », une organisation terroriste bien connue de nos services. Global Logistics Bureau (PL 247-248).

Djib ne devient qu'un chiffre dans la liste des victimes du terrorisme islamiste. Comme il l'avait prévu lui-même, il n'était qu'un « code inconnu » et vite oublié. Il est victime de la contre-hégémonie que les grandes puissances mondiales avaient du mal à contrôler. L'histoire du roman dépeint un scénario où les grandes puissances mondiales telles que les États-Unis d'Amérique rencontrent la résistance dans leur quête d'imposer leur hégémonie au niveau mondial. Cette résistance ne se réalise pas au niveau étatique, mais elle provient de la part d'un groupe de terroristes islamistes locaux et internationaux. *Passage des larmes* témoigne au fait que même les grandes puissances avec toutes les ressources matérielles et financières à leur disposition, militent même contre des petits groupes de résistance, afin de garder leur domination dans le monde. Le récit montre également les difficultés rencontrées dans la lutte idéologique de domination. Les Islamistes dans le roman ont fait appel à la foi islamique du peuple afin d'obtenir un soutien et une sympathie dans leur lutte contre-hégémonique. Les Islamistes étaient conscients de la malveillance des Américains où ils attiraient des jeunes gens éduqués des pays moins développés, afin d'utiliser les mêmes gens dans la

conquête idéologique de leurs pays d'origine. Malheureusement, toute personne qui travaillait pour les Américains était considéré comme un traître et devait être éliminer.

3.4. La contre-hégémonie féminine

Dans *Mes hommes à moi*, Dior, par ses actions et son attitude envers les hommes, montre une contre-hégémonie féminine particulière. Elle s'est engagée à lutter contre l'hégémonie masculine, non seulement chez elle au Sénégal, mais aussi en Europe où malgré quelques perceptions, elle constate également la prévalence de l'hégémonie masculine et la répression de la femme. Dior s'investit aussi à contrer la perception que la femme africaine est beaucoup plus opprimée que la femme en Europe. Elle est l'exemple d'une femme africaine qui est libre et qui tient une position dominante dans ses relations avec des hommes. Tout d'abord, après avoir été traitée de mauvaise manière par les garçons de sa classe à l'école primaire, Dior s'est convenue de se venger contre tout homme qu'elle rencontrerait dans la vie.

L'analyse du roman ci-dessous montre le personnage principal qui met en question le féminisme en général, d'où la nécessité de démontré les différences entre les mouvements féministes différents. Campbell, Childs et Lovenduski (2010, 172) observent qu'il existe des faiblesses et des lacunes dans la conception de la représentation de la femme, ce qui fait que les femmes et leurs intérêts sont exclus dans les délibérations politiques et dans la prise des décisions. À part cette préoccupation, les différents féministes représentent les intérêts différents chez les femmes, car chaque mouvement se préoccupe d'un domaine particulier dans la promotion de la bienveillance de la femme. Haas-Dubosc et Lal (2006, 33) distinguent deux mouvements féministes, le féminisme radical et le féminisme social. Quant à Lenel et Martin (2012, 128) distinguent vagues du féminisme. La première, se situant dans les années 1940, étant un féminisme se préoccupant d'accès aux droits d'égalité citoyenne entre l'homme et la femme. La deuxième vague est le féminisme structuré autour de toutes les militances liées au corps, à la sexualité qui a surgit à partir des années 1960-1970. Dior désavoue tout type de féminisme qui suit une tradition particulière. Son attitude envers les relations entre l'homme et la femme ne conforme pas aux prescriptions de n'importe quel mouvement ou vague féministe. Il s'agit d'un féminisme inédit propre à elle. D'une part, elle ne pense pas que les féministes occidentaux doivent représenter la femme africaine parce qu'ils ne sont pas dans une position d'apprécier les préoccupations face à la femme africaine. Nnaemeka (1994, 309) cité par Zongo (1996, 179) retient les mêmes doutes contre les féministes occidentaux. Elle déclare : « We African women have witnessed repeatedly the activities of our overzealous foreign sisters, mostly feminists, who appropriate our wars in the name of fighting the oppression of women in the so-called Third World. We watch with chagrin and in painful

sisterhood these avatars of the proverbial mourner who wails more than the owners of the corpse » (ibid. 309). Au lieu de s'imposer d'une position de femme face à la globalisation, comme démontré plus haut, Dior lutte directement contre la domination des hommes, leur perception des femmes et la maltraitance de la femme par des hommes. Où préalablement il s'agissait de la lutte contre la globalisation et ses effets sur la femme et le continent africain en particulier, ici il s'agit de sa prise de position dans les rapports de force entre les hommes et les femmes.

Dior avait dès son enfance des relations difficiles avec les hommes. Par exemple dans son quartier à Mbada, où elle avait vécu pendant quelque temps, elle ne pouvait pas avoir de relations intimes avec les garçons du quartier, comme elle explique, « car j'allais à l'école, eux non, et nous semblions vivre différemment » (*MHM* 107). Beaucoup de garçons de son âge avaient des problèmes pour l'accoster parce qu'elle avait un statut supérieur au leur. Dans une société comme la sienne, beaucoup d'hommes sont satisfaits quand ils sont dominants dans la relation homme-femme. C'était une société typiquement patriarcale où la majorité des garçons fréquentaient l'école, tandis que les filles restaient à la maison. Dior avait alors défié les attentes de la société en allant à l'école, au moment où beaucoup de garçons ne s'intéressaient pas à l'éducation.

Mais cela n'était que le commencement des problèmes dans ses rapports avec les hommes. À l'école aussi ses relations avec les garçons n'étaient pas si faciles. Dior y était « parmi les meilleurs élèves, sinon la meilleure » (*MHM* 108). Ce fait compliquait encore les relations avec les garçons puisque même à l'école, les garçons aimaient être en tête de tout. Dior remarque que « J'étais une petite fille ignorée par les autres élèves du lycée. Était-ce déjà à cause de mes jambes ? Ou bien étais-je la meilleure élève de ma classe et les autres se vengeaient-ils de moi ? » (*MHM* 111). Dior avait l'impression que ses jambes longues étaient un atout particulier de son corps. Elle aimait ses jambes longues mais elle ne savait pas si tout le monde les aimait malgré le fait que certains hommes lui faisaient des remarques positives. Ceci peut paraître ignoble comme facteur mais c'était une chose à laquelle Dior tenait et qui était aussi importante dans ses relations avec des hommes. Dior remarque que :

les garçons de mon âge ne s'intéressaient pas à moi. Ce que je n'avais jamais voulu admettre, c'était que je traînais un poids depuis l'école primaire à Mbada. [...] À l'école primaire, en classe de CM1, j'avais un instituteur qui me faisait tellement peur que je ne suivais pas bien en classe. [...] Un jour en classe, j'avais eu envie d'aller aux toilettes et je n'avais pas osé demander la permission à l'instituteur qui me faisait peur. Je m'étais retenu de toutes mes forces en vain. La vessie avait lâché et j'avais fait dans ma culotte. L'urine avait coulé sous la table et ruisselé sur le sol cimenté. Des doigts pointés avaient suivi le ruissellement de l'urine et les visages s'étaient tournés vers moi. J'étais là, tête

baissée, n'osant pas bouger. Les doigts avaient quitté le ruissellement de l'urine et s'étaient tournés vers moi : « C'est elle, c'est elle ! » (*MHM* 138).

C'était l'événement qui avait tout bousculé dans les rapports entre Dior et les hommes qu'elle allait rencontrer dans sa vie. Selon Menahem (1989, 527) « l'intériorisation dans l'enfance d'un type particulier de rapports entre homme et femme est un élément indispensable pour comprendre la genèse de ces autres dispositions sexuellement marquées caractéristiques du mode de vie ». Étant une jeune fille, ces mauvaises expériences avaient eu un impact sur la perception des relations entre les hommes et les femmes chez Dior. Comme elle le remarque : « J'essayais de retenir mon slip élargi par les lavages et qui pendait entre mes jambes comme une bourse. Une bourse remplie d'une merde que je n'avais pu contenir et qui avait coulé dans un slip trop grand. Ce fut la merde de ma vie. Cet événement fut, entre autres, l'un des plus tragiques de mon existence » (*MHM* 138-139). Dior avait beaucoup souffert de cette expérience qui avait marqué la perception de sa personnalité, des hommes et de la manière dont elle avait commencé à aborder la vie en général. C'était parce qu'elle ressentait la honte qui l'accompagnait partout où elle allait, comme si tout le monde était au courant de ce qui lui est arrivé. Elle n'avait plus confiance en elle-même, mais aussi elle ne faisait plus confiance aux gens en général. Elle raconte que :

À Mbada, tout le monde le savait. Et dès que j'avais un problème avec quelqu'un, c'était la moquerie qui sifflait à mes oreilles. C'étaient toujours les garçons. Surtout Al¹⁹ qui prenait un malin plaisir, à chaque fois qu'il me voyait, à me lancer la phrase « chieuse de classe » [...]. Il restait des gens témoins de cette époque et je ne pouvais pas tous les faire disparaître. Mais il restait surtout moi-même » (*MHM* 139).

Dès lors, Dior avait décidé de se venger de tous les hommes en les dominant tout d'abord sur l'aspect intellectuel, commençant à l'école, mais aussi dans toutes ses relations avec eux en les abusant et les laissant de côté. Elle avait utilisé cette situation honteuse comme un tremplin pour se relancer et avoir une autre chance dans la vie. Dior affirme que : « cette expérience me servirait plus tard à supporter beaucoup de choses » (*MHM* 139).

Ces événements servent aussi à donner un historique de sa perception des hommes et du comportement de Dior vers les hommes dans le roman. Ses mauvaises expériences vécues auprès des hommes dès son jeune âge se sont avérées dans une contagion sur le trajet de toute sa vie. Ceci est évident dans toutes ses interactions avec des hommes et dans son désir de dominer les hommes quoi que soit la situation. Pour Dior, son comportement vers les hommes représente la lutte contre la misogynie des hommes. Ce qui est

¹⁹ Un de ses camarades de classe.

important est de souligner que cette misogynie et la domination masculine ne sont pas particulières à l'Afrique et qu'il s'agit des phénomènes universels. Dior reconnaît ce fait dans le roman et penser autrement serait conforme à la condescendance, qui d'après Zongo (1996, 178) et Nnaemeka (1995, 82), est typique de la part des féministes occidentaux.

Les premières relations intimes que Dior avait eues étaient avec un homme du nom de Bocar. C'était un homme de bon caractère et connu par la famille de Dior. Dior explique qu'avant Bocar « au lycée, un garçon avait voulu que je l'aime, sinon il allait me tuer. [...] Un autre garçon était venu me voir pour sortir avec moi. [...] Il ne m'attirait pas. Il n'était pas grand comme mon frère. Il n'avait pas le même teint que mon frère. [...] Je travaillais mieux que lui à l'école. Il apprenait le dictionnaire Larousse par cœur. [...] Il ne m'impressionnait pas avec cela » (MHM 121). Bocar était un enseignant affecté dans la ville où se trouvait Dior à l'époque (MHM 118). C'était une personne avec laquelle elle pouvait bien danser ses trois danses préférées, « le tango », « le paso doble » et « la pachanga charanga » (MHM 119). C'étaient des danses des gens qui s'estimaient cultivées. En plus Bocar ressemblait à son frère, mais Dior ne sentait rien pour ce garçon. Elle avoue que :

Le sentiment d'amour n'avait pas visité mon cœur et surtout, Bocar ressemblait à mon frère et il me rappelait mon frère. [...] Je ne voulais pas posséder Bocar, je ne voulais pas qu'il m'appartienne. Je voulais l'utiliser pour mes propres expériences. Comme un cobaye. Je ne pensais pas que j'allais séduire les hommes pour les laisser tomber une fois assouvis les fantasmes enfouis au plus profond de moi. Je ne me rendais pas encore compte que j'allais me venger des hommes pour tout ce qu'ils m'avaient fait endurer (MHM 128).

Sa relation avec Bocar, comme celles avec plusieurs autres hommes, n'avait pas duré. C'est également pour cette raison qu'elle était tellement bouleversée par la conduite condescendante des deux hommes « intellectuels » qu'elle avait rencontrés dans le bar. Dior était très déçue de leur attitude envers elle parce qu'elle n'attendait pas à être traitée « d'allumeuse » par des hommes qui se considéraient intellectuels. Ainsi, la réaction de Dior était de commencer à les traiter de « prétendus intellectuels ». Comme riposte à leur attitude elle indique que : « je pensais à ces deux prétendus intellectuels. Dans ma tête, je les traités de tous les noms. Je les considérais même comme des psychopathes, des prétentieux, que je devais éviter désormais. L'un voulait séduire toutes les femmes même sans les baiser, et l'autre voulait les baiser toutes » (MHM 20-21). Ce type de comportement était choquant pour Dior qui voulait être comprise et respectée en tant que femme intellectuelle elle-même. Le récit de sa vie et surtout de ses expériences avec Gérard, « l'homme en veste de cuir » qui était lui-même un étranger à Dior, est une recherche à être compris et respectée par des hommes. Dior, comme elle l'explique plusieurs fois dans le roman, veut d'abord être

respectée et acceptée en tant qu'individu. C'est de la même manière qu'elle traite toute autre personne qu'elle accoste, qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Selon Dior, c'est ainsi que doit être la vie, mais la réalité est tout à fait différente.

Mais au lieu d'avoir pitié pour elle-même, Dior sympathise avec toutes les femmes, car la condition de la femme dans un monde patriarcal était délicate. Dans un monde dominé par les hommes, la femme doit avoir plusieurs personnalités et plusieurs identités, ne soit-ce que pour s'intégrer dans des situations diverses. Il y a aussi différents types de femmes et chaque type se conforme à la situation dans laquelle elle se trouve seulement pour être acceptée. Selon Nnaemeka (1995, 92), il s'agit de l'octroi des identités imposées. Dior observe que :

C'était là que j'avais compris qu'une femme devait être double ou même triple. Il y avait la femme qui ne pouvait être une intellectuelle comme un homme, en raison de son sexe. Il y avait la femme à consensus qui acceptait tout pour être du côté des hommes. Il y avait des femmes à intellectuels. En général, elles étaient très belles ou avaient du chien, mais elles ne parlaient pas beaucoup devant leurs idoles (MHM 21).

Dior s'engage à s'imposer contre ces attitudes patriarcales. Elle comprend que la condition de la femme face à l'homme est « une tragédie complexe du monde et devant y apporter un remède avec un discours, des mots, un verbe et une cohérence » (MHM 21). Nnaemeka (1995, 93) décrit la difficulté que rencontrent des femmes qui doivent se définir une identité dans des situations diverses. Une des façons d'apporter un remède à la condition de la femme et, selon Dior, de prendre tout le monde comme un individu en dépit de son sexe. En ce qui concerne sa perception initiale des deux hommes, elle explique que « Je les prenais pour des gens bien, pas comme des hommes bien, car la notion d'hommes associée au sexe ou à toute autre fonction, était refoulée quelque part dans ma conscience » (MHM 21). De ses interactions avec des hommes en général, elle dit : « Quand je me trouvais avec des hommes, je les considérais d'abord comme des individus avec qui je pouvais confirmer, renforcer ou remettre en cause mes convictions, ou même faire mon numéro » (MHM 21).

Vu sa position de femme dans un monde sans répit pour ceux qui étaient faibles, Dior est convaincue que la seule opportunité pour elle de s'imposer, même dans des conditions difficiles, était de prendre le dessus. Dior a l'envie de dominer surtout dans ses interactions avec des hommes puisque ce sont eux qui contrôlent le monde. En dominant des hommes, Dior est donc assurée de sa survie partout où elle se trouve. Ses expériences de jeune fille servent à lui donner confiance face aux hommes. Elle est convaincue que c'est à elle de choisir les hommes qu'elle désire, et de les exploiter comme elle veut. Elle admet que : « Je jouais

avec les garçons comme jouais à la belote. Je voulais gagner en utilisant la victoire comme une revanche sur des faiblesses dont je n'avais pas conscience ou que j'avais travesties » (MHM 41). De sa part, elle veut exploiter les faiblesses qu'elle reconnaît dans tous les hommes qu'elle accoste. Pour Dior, chaque relation avec un homme est une opportunité pour elle de prendre sa revanche. C'est ainsi qu'elle se décrit comme « avec un tempérament que j'avais, et comme j'avais commencé à chasser les hommes [...] Comme le lion, j'étais le seigneur dans mes rapports avec des hommes » (MHM 96). Les rapports homme-femme sont pour elle les rapports de forces entre le chasseur et le chassé, et c'est elle le chasseur qui dispose du pouvoir.

Dior se vante de sa domination des hommes et de son pouvoir issus d'une mauvaise expérience : « j'irais vers les garçons s'ils ne venaient pas à moi. J'allais devenir une grande séductrice. Je compris dès ce moment comment séduire les hommes. J'allais les chercher quand je voulais » (MHM 128). Elle continue : « j'avais réalisé que les hommes c'était moi qui les choisirais. [...] Et depuis ce jour-là, mes relations avec les hommes avaient pris une autre tournure » (MHM 130).

Dior veut vivre dans un monde où l'homme et la femme avaient les mêmes droits et elle veut que le monde comprenne que la femme, tout comme l'homme, n'était qu'un individu avec des sentiments et avec des besoins qui sont pareils chez les deux. Malheureusement, le monde n'était pas ainsi et le monde n'attendait pas qu'une femme se comporte ou s'exprime de la façon dont le faisait Dior. Le monde ne s'attendait pas à ce qu'une femme parle de ses sentiments et de ses besoins, surtout quand il s'agissait de sentiments et de besoins sexuels. Gérard est également choqué d'entendre Dior parler de ses désirs et de ses actes sexuels. Mianda (1997, 88) désigne une chose pareil « un langage controversé » et De Meyer (2008, 46) l'appelle « une liberté de ton ». Mais Dior est une personne qui est disposée à ne rien retenir même s'il s'agit de sa sexualité. Elle s'exprime ouvertement à Gérard de sa sexualité sans avoir peur de vexer son interlocuteur : « J'avais déjà expérimenté la masturbation avant d'avoir rencontré une fille qui m'avait initiée à une forme de jouissance. [...] Personne ne m'avait initiée à la masturbation. Était-ce un instinct inné comme manger, boire, dormir, regarder ? Depuis, j'avais continué régulièrement à me masturber » (MHM 173).

Le fait qu'elle parle ouvertement de la masturbation est une chose inattendue, surtout provenant d'une femme, et surtout d'une femme africaine vivant dans un monde patriarcal qui attendait un comportement idiosyncratique de la femme. Mais pour Dior ce comportement attendu de la femme était un stéréotype de la femme. La femme vivait donc une condition forcée et subie, tandis que l'homme se réjouissait de sa position dominante. Dior, toujours belligérante, a d'autres idées :

Les hommes que je rencontrais se prenaient pour des superhommes dont le sexe était l'atout majeur. Ces hommes-là pensaient que pénétrer une femme avec leur sexe était l'essentiel du rapport sexuel. Le vagin, pour moi [...] c'était pour faire les bébés. Le clitoris était pour la jouissance. Mais les hommes surtout ceux des régions où les femmes sont excisées, ne le savent pas. Arrêtez d'exciser les filles ! Bandes de criminels ! (MHM 173-174).²⁰

D'un ton de féministe elle s'en prend à la psychanalyse de Freud et au système du patriarcat qui situent la femme au rang d'une personne dominée : « La plupart des hommes devaient brandir leur sexe comme une arme de dissuasion, un trophée. Sans cela, ils se sentaient diminués. J'en voulais à Freud pour toutes ses théories développées sur la masturbation des femmes » (MHM 175). Pour elle, la femme disposait autant de force que l'homme et tous les deux n'étaient que des individus. D'où la nécessité de combattre cette hégémonie masculine. Selon Gqola (2001, 12) « Blackwomen [sic] choose to occupy subject positions in which they determine the structures, the meanings of their lives. These are sites which neither pretend to be representative of the entire spectrum of Black female reality in Africa ». Malgré son attaque ouverte à la psychanalyse de Freud, l'idéalisation par Dior de son père est conforme au complexe œdipe de la même théorie.

Dior ne pouvait pas rester dans une relation durable avec des hommes qui rassemblaient à son frère, dû au fait que son frère faisait partie de ces hommes qui s'étaient moqués d'elle après le malheur qui lui est arrivé dans la salle de classe. A ses yeux, tous les hommes sont les mêmes et tous doivent payer le prix à ses mains, puisqu'elle est déterminée de se venger d'eux : « Les garçons s'étaient moqués de moi. Je devais me venger. Être la meilleure à l'école, les utiliser, les séduire et les laisser tomber comme des pantins désarticulés » (MHM 180).

Dior déplore aussi l'effondrement de la structure de la famille traditionnelle dû aux changements qui surgissaient dans la société, résultant dans des maints divorces :

Traditionnellement, [...] on n'allait pas chez les gens les mains vides. C'est à partir de notre génération, quand les filles ont commencé à aller à l'école, surtout chez nous les indigènes qui malgré tout étions plus permissifs que les assimilés, que les choses ont commencé à changer. Avec l'école, les surprises-parties, les Indépendances, la drague, les petits copains, les petites amies étaient entrées dans les mœurs. Avant cela, les relations entre hommes et femmes, de l'intention du mariage, se faisaient selon des procédés éprouvés (MHM 177-178).

Selon Dior, « Maintenant les choses avaient changé. Et il y avait de plus en plus de divorces, de plus en plus de violences, de plus en plus d'écrasement de l'un par l'autre. Avant les relations entre hommes et femmes

²⁰ Un des exemples où le roman est un manuscript politique qui tient à promouvoir les intérêts de la société. Dans ce cas, il s'agit de la lutte pour les droits de la fille africaine dans les pays où celle-ci est menacée par la pratique d'excision des filles.

étaient un projet de partage et non de possession » (MHM 178). Pour Dior, la solution à son sort est de trouver un homme qui la comprenait, un homme qui la prenait pour ce qu'elle était, qui l'acceptait et qui n'avait pas l'intention de la dominer. Mais elle pose la question : « Comment aurais-je pu me marier alors que je n'arrivais pas à trouver l'homme qui pouvait me fixer en moi-même, un homme qui serait mon père et mon frère ? » (MHM 183).

Mais Dior révèle néanmoins qu'elle avait vécu préalablement une vie de couple dans son pays, avec un homme plus âgé qu'elle. Malheureusement c'est une relation qui n'avait également pas duré pour des raisons qu'elle ne décèle pas :

La rencontre avec un homme âgé avec qui j'ai vécu des années, m'a initiée à la vie de couple. Cela ne s'est pas passé comme je l'avais anticipé. Au moins, j'ai fait l'expérience du couple avec ses hauts et ses bas. Je n'ai pas connu le plaisir avec lui, mais j'ai expérimenté la sécurité, le standing, les moyens matériels, qui jouent un rôle important dans beaucoup de couples. Comme les enfants et le plaisir. Mais je n'ai pas eu d'enfant avec lui, je n'ai pas joui avec lui. J'ai seulement connu une vie matérielle confortable. Et dans ce méli-mélo, je ne pouvais faire la différence entre le sentiment et le reste. J'étais attachée à lui parce qu'il me rappelait mon père. Il était grand, il était plus âgé que moi. Il me gâtait. Il m'achetait tout ce que je voulais. Je pouvais m'occuper de lui. Je le servais. Je prenais soin de lui. J'avais perdu mon père et il était mon père²¹ (MHM 205-206).

Mais Dior observe aussi que ce n'était pas seulement elle ou les femmes africaines qui avaient des problèmes de relations hommes-femmes. Elle constate qu'il y a une attitude condescendante chez certains féministes qui attribuent ces types de problèmes aux femmes africaines (voir Nnaemeka 1995, 98). En Europe aussi les problèmes de ce type existaient. En France où elle était basée des problèmes conjugaux se manifestaient également entre les couples. Dior découvre après plusieurs visites Chez Max qu'il y a des problèmes dans le couple Jourdan, qui venait toujours au bar jouer à la belote. Dans le couple Jourdan, c'était toujours la femme qui était dominante. Dans ce bar :

Seul le couple aux cartes ne bénéficiait pas du sourire de Max. Il était concentré sur son jeu. Il ne levait la tête que de temps à autre pour une commande. Leurs verres pouvaient traîner longtemps à côté d'eux, vidés. Les serveurs n'osaient pas les déranger et attendaient que l'un ou l'autre appellât. Et c'était toujours Madame Jourdan qui commandait. En fait, il n'y avait que Madame Jourdan qui disait quelque chose. Monsieur Jourdan n'avait pas de voix, en tout cas pas dans ce bar. Il semblait concentré sur son jeu mais se faisait battre à plates coutures à chaque fois (MHM 82).

²¹ Malgré le fait que ce n'est pas dit, le lecteur peut imaginer qu'il s'agit du Sérigne de *Riwan et le chemin de sable* du même auteur. A ne pas oublier que *Mes hommes à moi* et *Riwan ou le chemin de sable* sont tous les deux, des romans autobiographiques, selon l'auteur.

Dior apprend de Gérard, qui connaissait Monsieur et Madame Jourdan depuis longtemps que :

Eux c'est un couple spécial. [...] Je ne sais pas grand-chose d'eux, mais un client a dit une fois que tous les couples ont leur histoire. Il aurait appris par d'autres clients que ce couple a fait un *deal*. Ils vivent ensemble dans le même appartement mais font chambre à part depuis des années et des années. À l'heure du déjeuner ils arrivent ensemble ici, et aussitôt après ils se mettent à jouer aux cartes jusqu'au soir. Alors, ils rentrent chez eux. Des voisins ont dit que Madame Jourdan crie sur son mari et le traite de tous les noms : "connard", "couard", "canard", "con". On n'entend jamais Monsieur Jourdan (*MHM* 231-232).

Dans cette couple, c'était donc l'homme qui était victime de la violence conjugale en dépit des convictions des et des préjugés des féministes, conformément aux assertions de Nnaemeka (1995, 94) et Mianda (1997, 91). Dior découvre aussi que Monsieur Pierre, un des clients les plus ardents du bar, et avec lequel elle partageait des histoires au zinc, était le mari de Madame Michèle qui jouait toujours au Rapido. Les deux ne se parlaient pas quand ils se rencontraient Chez Max. Dior avait découvert que Monsieur Pierre et sa femme se sont rencontrés il y a longtemps et que leur relation avait des problèmes dès le début. C'est un couple qui s'est connu à l'arrêt de bus, tous les deux attendant le même bus pour aller au travail :

La femme qu'il allait épouser plus tard avec des idées folles dans la tête, il l'avait connue à l'arrêt de bus. Ils ne s'étaient jamais dit des mots d'amour. Tous les deux prenaient le même bus et descendaient au même arrêt. Ils se croisaient ainsi tous les jours. Quand il s'était marié, il n'avait pas connu avec sa femme des échanges aussi amoureux. Il n'avait jamais éprouvé avec sa femme autant d'émotions que ce qu'il lisait dans les lettres d'inconnus qui lui tourmentaient le cœur (*MHM* 52-53).

Monsieur Pierre « était un ancien fonctionnaire des Postes et Télécommunications. Il y avait travaillé toute sa vie jusqu'à la retraite, dans le même bureau, dans le même service » (*MHM* 50). A l'époque son travail consistait dans « le tri des envois et le tri des réceptions » (*MHM* 53). Mais au cours de son travail, il avait développé la mauvaise habitude où il ouvrait « les lettres qu'il avait identifiées et mises à côté » (*MHM* 51). Mais personne ne l'avait soupçonné et il était même respecté parmi ses collègues et ses supérieurs. Il aimait ouvrir et lire des lettres d'amour : « Dès qu'il voyait ces lettres, il s'empressait de les ouvrir et de les lire. Après, il restait assis des yeux fermés et rêvait de mots d'amour. Dans certaines lettres il y avait plus que des mots. Les lettres parlaient aussi de gestes, de positions, de fantasmes, de jouissances et il était aux anges. "Mon Dieu !", se disait-il. Il ignorait que tout cela existait entre un homme et une femme » (*MHM* 53). C'était un homme qui avait des difficultés d'entrer dans une relation avec une femme, d'où cette étrange habitude. Tout cela expliquerait les relations difficiles qu'il avait avec sa femme une fois les deux se sont mariés.

Sa femme « travaillait comme ouvrière chez une modiste. Elle y apprenait à confectionner les chapeaux » (MHM 54). Mais elle, comme Monsieur Pierre, avait une vie hideuse qu'elle cachait à tout étranger. C'était un secret concernant sa famille et que la famille gardait seulement parmi eux. C'était une femme qui « était réservée et ne parlait ni d'elle, ni de sa famille, ni de son travail » (MHM 55-56). Selon les propos de Monsieur Pierre à Dior, au zinc de Chez Max, les femmes françaises avaient aussi besoin de l'approbation de leur famille et surtout du père avant qu'elles ne soient mariées. La société ici était également patriarcale comme c'est le cas au Sénégal. Au moment où Monsieur Pierre s'est présenté à la famille de sa future femme, le père de la famille voulait savoir quel intérêt il avait avec sa fille. Leur conversation avait révélé autant :

- Vous savez, votre fille est une brave fille. Elle est bien élevée. Elle n'est pas comme une de ces Parisiennes insouciantes et légères. Je n'y connais rien en femmes, mais elle semble être une bonne fille.
- Que lui voulez-vous ?
- Eh bien rien !
- Si vous ne lui voulez rien, pourquoi la raccompagnez-vous ?
- Eh bien, voilà, je voudrais me lier d'amitié avec elle.
- Quel genre d'amitié ? Qu'est-ce qu'un homme et une femme ont à lier une amitié ? Que signifie cette amitié ? Il n'y a pas d'amitié possible entre un homme et une femme. Un homme et une femme c'est pour faire des gosses, fonder un foyer. Vous la connaissez à ce point-là pour vouloir lier amitié avec elle (MHM 59).

Cependant, la fille et sa mère ne prenaient pas part dans ces échanges et leurs opinions sur le sujet n'étaient pas sollicitées (MHM 61). Ce sont des propos qui choqueraient des féministes, mais c'est un défaut dont Dior dénonce les féministes occidentaux de dissimuler en prétendant que la condition de la femme occidentale était bonne et en tout cas meilleure que celle de la femme africaine (voir Mianda 1997, 88-89). Monsieur Pierre avait essayé d'obtenir plus d'informations sur la famille de la jeune femme, mais il était déçu de l'entendre dire : « Je ne connais pas l'histoire de mes parents. Mais ce sont des gens anxieux, comme s'ils avaient peur de quelque chose. Je les sens toujours aux aguets. Tout bruit dans les escaliers les met dans les abois » (MHM 62). La famille gardait beaucoup de secrets et la jeune femme « avait voulu en savoir plus sur leur histoire, mais eux disaient toujours que c'était à cause de la guerre, finie depuis fort longtemps, et de malheurs traînant encore comme des étoiles filantes écervelées, qu'ils étaient montés à Paris » (MHM 62).

Monsieur Pierre et la jeune femme se sont mariés « moins de six mois après leur rencontre » mais « leur première nuit, supposée être une nuit de noces, avait instauré ce silence qui creusait ses sillons profonds entre eux. Et ni l'un ni l'autre n'avaient pu le faire partir. Le lendemain matin de cette première nuit, ni l'un ni

l'autre n'avaient manifesté la moindre émotion » (MHM 64, 65). Il n'y avait pas de sentiments de couple entre Monsieur Pierre et sa femme et « l'un dormait quand l'autre finissait de regarder ses programmes à la télévision. Au fur et à mesure, le lit était devenu trop grand et ils s'endormaient en se tournant le dos après les souhaits de « bonne nuit » » (MHM 65).

C'était ainsi le long de leur vie de mariage « et les années passaient. Ils n'avaient pas d'enfants et n'en avaient pas parlé ensemble. Monsieur Pierre ne s'était jamais demandé s'il aimait sa femme. Sa femme non plus. Et Monsieur Pierre rêvait d'amour et de fantasmes sexuels en pensant à ses lettres d'amour » (MHM 66). Plus tard les parents de la femme de Monsieur Pierre « avaient précipitamment quitté [leur] appartement [...]. Ils n'avaient plus donné de nouvelles » (MHM 67). Peu après ils étaient trouvés morts dans des circonstances mystérieuses : « Un jour, sur une page de journal, dans un entrefilet, paru la photo de deux personnes brûlées vives dans une forêt des Yvelines. Certains parlaient de règlement de comptes, d'autres de suicide. À la vue de l'article, la jeune femme avait dit : "Bien fait pour ces deux-là. Ils sont partis avec leur histoire, leur secret, leur malheur" » (MHM 67).

Apparemment, les parents de la jeune femme cachaient leurs actions durant la Seconde Guerre mondiale où ils étaient des collaborateurs des forces allemandes. Leur culpabilité les avait accompagnés le reste de leur vie et ils ont décidé de mettre fin à leurs jours de cette manière macabre. Depuis, Monsieur Pierre, après sa retraite, continuait à fréquenter Chez Max, se tenant toujours debout au zinc. Madame Michèle, triste comme toujours, se présentait chaque jour également Chez Max pour jouer au Rapido, en attendant sa chance de gagner un jour la cagnotte. Les deux ne se parlaient pas quand ils étaient dans le bar comme si rien n'existait entre eux. Dior se trompe en pensant que Madame Michèle était une poétesse ou quelque sorte d'écrivain, comme elle était toujours occupée à écrire sur des bouts de papiers. Tout cela cachait la tristesse qu'avait Madame Michèle en tant qu'une femme mariée, qui n'avaient jamais connu de joie durant sa vie.

Dior observe dans ses conversations avec Monsieur Pierre et Gérard que le comportement des gens, ou l'attitude des hommes et des femmes les uns envers les autres, provenait du conditionnement qu'ils acquièrent en tant qu'enfants auprès de leurs parents, similairement aux remarques de Menahem (op.cit. 527). Les enfants apprennent comment vivre dans la vie adulte du comportement entre le père et la mère de la famille. Parfois, les parents encouragent les enfants à se comporter ou à avoir une perception particulière de l'autre sexe. Dior parvient à cette conclusion lors de ses échanges avec Gérard :

- « Vous avez des enfants ? » [...]

- « Oui, j'ai une fille. » [...] « Et vous, vous avez des enfants ? »
- Oui, dit-il sans hésiter. J'ai un petit garçon que j'ai eu avec une Sunugalaïse. Il est très gentil et beau. Il fera des ravages celui-là. »

Je n'osais pas lui demander s'il avait été marié à sa mère. J'enchaînai :

- « Déjà vous préparez votre fils à faire des ravages. Auprès de qui ? Des femmes ? Vous le conditionnez déjà.
- Oh là là ! Ce n'est pas ce que je voulais dire. Vous êtes une féministe, Dior. Non, je le trouve beau. C'est vrai que c'est con ce que je dis. Vous savez, je l'aurais dit si mon enfant était une fille et était aussi jolie. Elle ferait des ravages.
- Donc vous voyez les relations entre hommes et femmes toujours en termes de ravages. Tout de suite, le conflit, la confrontation. Un qui va dominer l'autre (*MHM 233*).

Finalement, Dior conclut que toutes les femmes ont le même sort qu'elle. Elle sympathise avec la condition de la femme partout dans le monde tout en concédant que les mouvements féministes ne font pas assez pour améliorer la condition de la femme et pour les sauver de l'oppression du système patriarcal. Elle observe que :

je ne pouvais pas, avec une femme, avoir le même comportement que j'avais avec les hommes. Les femmes, je les prenais comme des individus qui avaient le même sort que moi. Je me sentais solidaire et je les considérais comme des victimes des religions et des sociétés patriarcales. [...] Pourtant nous étions dans les années des mouvements de la libération des femmes. Des femmes émancipées, dégagées des lourdeurs. Mais rien n'était gagné. De nouveaux rapports se créaient entre les femmes. Et c'étaient toujours des rapports de force (*MHM213-214*).

Il est évident dans le roman que malgré que Dior désavoue le mouvement féministe, ses actions auprès des hommes sont dans le but de lutter pour l'égalité entre les hommes et les femmes. Le fait qu'elle domine les hommes qu'elle accoste affirme sa résistance contre la domination masculine. Elle dit de lutter contre la domination masculine en tant qu'individu, mais finalement ses actions et ses paroles révèle sa préoccupation avec des problèmes face à la femme en général. Dior ne s'intéresse pas à aucune forme ou mouvement de féminisme, mais son but final est de voir un changement dans le sort de la femme. Elle reconnaît le fait que la femme partout dans le monde était victime de la domination et même la violence masculine. Ainsi, elle réproouve toute soumission de la femme et elle sympathise avec les femmes qu'elles soient Africaines ou Européennes. En même temps, Dior refuse toute prémonition qui prétendait que les problèmes de la femme face à la domination et la violence masculine était un phénomène unique à l'Afrique. Elle perçoit ce type d'idéologie en tant que condescendance européenne qui a tendance à attribuer tous les maux à l'Afrique, en prétendant que l'Europe était une utopie.

3.5. La politique dans *Mes hommes à moi*

Mes hommes à moi, qui aborde les questions de la globalisation et des rapports de forces entre les hommes et les femmes, est aussi un roman politique. C'est un roman qui soulève les problèmes de la politique en Afrique et les rôles que y jouent des pays anciens colonisateurs de l'Afrique ainsi que les dirigeants africains. Selon Abrahamsen (2003, 195) il y a beaucoup de débats de ce que signifie le post-colonial et quand il commence, et il y a parmi des critiques le flou et les ambiguïtés du terme et de la vision de l'histoire à laquelle se réfère le terme. Alors que le « post » dans le postcolonialisme signifie la fin du colonialisme et de l'impérialisme comme domination directe, cela n'implique pas après l'impérialisme en tant que système mondial de pouvoir hégémonique. Beaucoup de critiques ont fait des efforts pour débattre le terme postcolonialisme par opposition à post-colonialisme (McClintock 1992, 85, Appiah 1991, 346 & Tcheuyap 2011, 149-151). C'est un débat qui ne préoccupe pas cette étude, mais il est nécessaire de le souligner ici car dans cette section l'étude se préoccupe des problèmes postcoloniaux.

Dans le roman, Ken Bugul manifeste sa colère envers la colonisation, comme envers les régimes venus au pouvoir après « les Indépendances » des pays africains. Elle s'attaque également à ce qu'elle aperçoit comme la politique postcoloniale condescendante des Européens qui prétendent de tout savoir et l'ingérence de différents pays dans les affaires des pays africains. Le roman montre un personnage qui utilise sa condition de subalterne pour parler contre les injustices qu'elle rencontre dans la vie en tant qu'une femme africaine. Sa situation est telle que l'élite de sa vie ne sont pas seulement des Occidentaux, mais aussi des Noirs qui sont à la tête des États africains et qui profitent de leurs positions de pouvoir pour dominer la population de leurs pays. D'après Spivak (1990, 166) nous vivons dans un monde post-colonial néo-colonisé. C'est-à-dire malgré le ressort des indépendances des pays africains, le colon est toujours présent en Afrique, aidé par la complicité de l'élite africaine. Dans l'article *Can the Subaltern Speak ?* Spivak (1998, 271) observe que la production intellectuelle occidentale est, à bien des égards, complice des intérêts économiques internationaux occidentaux. Ces réalisations se manifestent dans *Mes hommes à moi*.

Les hommes qui avaient pris Dior d'une racoleuse font partie de la production occidentale et selon Dior, ils représentent les intérêts occidentaux. Dans l'expression de son dégoût avec les deux hommes, Dior voit dans leur comportement l'influence de leurs colonisateurs. Dior lance « qu'aucune excuse n'est possible pour quelque colonisateur que ce soit » (*MHM* 13). Malgré son éducation occidentale et malgré le fait qu'elle ne cache pas son admiration pour la France, elle ne dissimule pas non plus ses opinions sur la colonisation. Dior est une femme subalterne avec une voix qu'elle utilise pour parler contre le colon et ses complices. À

son opinion, les deux hommes avec lesquels elle s'était confrontée, représentent des gens assimilés qui veulent copier la vie du colonisateur. Elle les décrit comme « deux amis, se vantant d'être tels quand leurs ambitions et leurs fantasmes personnels n'étaient pas en jeu, avaient ces attitudes de grands hommes imbus de l'histoire de l'humanité, avec un bagage intellectuel les plaçant en principe au-dessus de tout soupçon » (*MHM* 13-14). Dirlik (1994, 331) décrit des gens de type des deux hommes comme le « postcolonial ». Il dit que le postcolonial a comme description des intellectuels d'origine du tiers monde et que la complicité du postcolonial dans l'hégémonie réside dans le détournement de l'attention postcolonialiste des problèmes contemporains de domination sociale, politique et culturelle et dans son obscurité de sa propre relation à ce qui n'est qu'une condition de son émergence, c'est-à-dire à un capitalisme global qui, même fragmenté en apparence, sert de principe structurant aux relations mondiales (*ibid.* 331).

La conduite de ces deux hommes est en contraste avec les actions des cheminots et des tirailleurs sénégalais qui se sont battus contre l'oppression des colonisateurs. D'après Dior, « durant la période coloniale, personne n'imaginait que les cheminots pouvaient tenir tête aux colons. Les colons étaient si sûrs d'eux et étaient si dissuasifs. Quelques années auparavant, avec le drame de Thiaroye... » (*MHM* 72). Elle explique que :

Le drame de Thiaroye était dans toutes les mémoires : des soldats, les tirailleurs ayant servi dans l'armée des toubabs²² pour défendre la patrie, avaient été massacrés sans état d'âme parce qu'ils réclamaient leur pécule. Les colons ne voulaient plus payer ce qui leur avait été promis. Les tirailleurs avaient insisté et, comme à leur habitude, les colons les avaient surpris et les avaient massacrés à la mitraillette et à l'artillerie lourde sur leurs propres terres (*MHM* 72).

Étant une personne qui avait vécu au Sénégal pendant l'époque coloniale, Dior connaît bien les conséquences d'être assimilée. Elle concède : « Quand j'allais à l'école pendant la période coloniale, la première chose que j'avais assimilée, c'était le comportement, l'allure, l'attitude. [...] Ce qui plus tard avait coïncé ma conscience première. [...] À cette époque, je ne réalisais pas les conséquences que cela aurait sur ma vie. Je me croyais émancipée, moderne alors que j'étais complètement aliénée » (*MHM* 86). Dior n'était pas donc différente des deux hommes qui eux aussi étaient aliénés.

Dior n'hésite pas de blâmer l'état épouvantable des pays d'Afrique aux dirigeants qui ont pris le pouvoir après l'indépendance. Elle regrette la corruption des dirigeants africains qui fait que les infrastructures des pays africains sont souvent dans un état insalubre. Elle donne l'exemple de la gare de Ndangane qui « était une gare coloniale. Elle était belle avec ce style qu'on retrouvait dans toutes les gares du pays jusqu'aux années

²² Des hommes blancs.

de détournement massif des caisses des Chemins de fer. De nos jours, elles sont toutes dégradées, car il n'y a plus de trains » (*MHM* 131). Les dirigeants africains ne prennent pas la responsabilité de l'état de leurs pays, et Dior explique qu'ils « rejettent la faute sur les institutions financières, les bailleurs des fonds, comme d'habitude » (*MHM* 131). Dans sa colère, elle les désigne d'« espèces de nullards ! » (*MHM* 131).

Cette situation misérable des pays africains ne se limite pas à l'état de l'infrastructure et à la corruption. Ça s'étend aussi même jusqu'à la question de la culture. Quant à Dirlik (1999, 23) la complicité postcolonialiste avec les configurations contemporaines de pouvoir repose dans sa répudiation explicite de structures et des catégories fondatrices qui évitent de répondre à la question du pouvoir structuré dans les considérations de changement, mais aussi dans son culturalisme. Les rencontres localisées et les politiques d'identité semblent servir dans le postcolonialisme non pas comme un raffinement, mais comme un remplacement des inégalités structurées et des luttes contre elle. Plus important peut être la relance du passé avec une « méthodologie », qui sert également à effacer le souvenir de luttes plus radicales pour la culture et l'identité, et rend le localisme dans une « metanarrative » que le postcolonialisme croit à répudier. Dior montre par exemple qu'au Sénégal le premier président « était un homme de culture et pour lui la culture faisait partie intégrante du développement. Quand il quitta ses fonctions, tout tomba en désuétude, car les présidents suivants n'étaient pas des hommes de culture et ils se fichaient de la création artistique » (*MHM* 166). Comme toujours, « ces présidents avaient dit que ce n'était pas de leur plein gré qu'ils avaient agi ainsi mais que les institutions financières et les bailleurs de fonds avaient cessé toute subvention à la culture, à l'éducation et à la santé aussi. Ah bon ? Espèces de marionnettes ! » (*MHM* 167).

Dior voit même la politisation des lieux et des villes. Un exemple étant des places célèbres de la ville de Paris où comme prototype :

le quartier de la Bastille était pris d'assaut par ceux et celles qui font l'événement. Magasins de mode, restaurants à sushis, glaciers et cafés branchés. Vingt ou trente ans auparavant, ce quartier n'était pas « in ». C'est quand Saint-Germain-des-Prés commença à chasser ses étudiants, ses artistes, ses intellectuels exilés, que l'autre côté du pont de Sully, fut pris d'assaut. Ceux qui avaient envahi Saint-Germain-des-Prés, les gens à sous, s'emparèrent aussi de ce nouveau lieu branché. Et ce fut ensuite le mouvement vers Oberkampf. À nouveau la même chose : les gens bougèrent vers Belleville, Ménilmontant. Le phénomène se reproduisait ainsi de proche en proche. Quand ces gens se réfugiaient dans les ZUP du Pré-Saint-Gervais, les Lilas, de Bagnolet, de Montreuil, ce serait peut-être aussi la même chose. Et ainsi de suite jusqu'à ce que les gens à sous possèdent et occupent tout, et que les autres s'accrochent aux amarres des barques et autres embarcations pour d'autres lieux vers le Sud où ils seraient rattrapés. Et ainsi de suite jusqu'en Antarctique. Et là, les damnés monteraient au ciel pour jouer (*MHM* 24-25).

Même la place Léon Blum où se trouver le bar Chez Max rappelait à Dior des connections politiques de l'homme d'après qui la place a été nommée : « Léon Blum, il me semblait le connaître, mais j'avais oublié les détails de sa vie et de son histoire. Cependant, j'avais retenu l'essentiel de son combat politique pour un monde meilleur à travers le socialisme tant décrié depuis lors, avec les dérives des uns et des autres » (*MHM* 37). Dior s'identifie comme socialiste malgré sa disposition de toujours vouloir dominer et exploiter les hommes, ce qui ne conforme pas à l'idéologie socialiste. Mais elle reconnaît que : « Pourtant, cela faisait très intellectuel d'être socialiste, de gauche, à une certaine époque, même sans convictions. Un intellectuel avait comme une obligation d'être de gauche. Sékou Touré était ovationné, Castro était adoré, Lénine adoré, Mao vénéré, par les intellectuels. De nos jours les intellectuels semblaient avoir, presque tous, viré à droite » (*MHM* 37).

Dans les années 1960, Dior faisait partie des jeunes gens en Europe qui fumaient « la marijuana » et elle faisait partie du « mouvement hippie ». Elle et les autres jeunes étaient « à l'avant-garde de tous les mouvements écologistes, verts, humanitaires. [...] Mais la guerre, qui persistait au Vietnam, était un frein à une paix harmonieuse. Nous participions à des manifestations contre cette guerre, entre deux concerts des Pink Floyd et de Frank Zappa » (*MHM* 203). C'était des groupes de gens qui voulaient s'éloigner de la complicité dont étaient tombés leurs contemporains dans les différents aspects de la vie tels que le néo-colonialisme et la guerre de Vietnam. Le Blanc (1972, 118-120) écrivant sur le mouvement hippie et autres groupes de délinquants observe que ces jeunes avaient leurs propres manières de parler contre les injustices qui touchaient les différentes couches de la société. Dans *Mes hommes à moi*, Dior se réjouit de ces expériences.

Ce n'est pas étonnant donc que le sujet sur États-Unis, qui représente le capitalisme et le néo-colonialisme, attire l'aversion parmi les clients Chez Max. cela se révèle dans les mots de Monsieur Pierre dans sa conversation avec Max, le serveur : « Comment peut-on aimer les États-Unis ? [...] Moi, [...] je n'aime pas les Amerloques. Ils veulent dominer le monde avec leur hamburger, leur maïs transgénique, et leur président ! Et puis ils vont foutre la merde dans le monde. Nous ne sommes pas loin d'une guerre mondiale qui détruira l'humanité » (*MHM* 46).

Ici, Monsieur Pierre ne cache pas son dégoût pour les États-Unis et sa politique dans le monde. Mais de l'autre côté, Gérard, qui écoutait à la conversation, avait d'autres idées sur le sujet et il est venu à la défense de l'Amérique en insistant que les États-Unis ne sont pas complètement mauvais. Comme partout, il y avait en Amérique le bon et le mal :

L'Amérique est un continent. Vous voulez parler des États-Unis ? Les États-Unis, c'est un grand pays, c'est un pays continent. Il ne faut pas penser que les États-Unis, c'est leur président, leurs blancs racistes, la pègre, la drogue, Hollywood et ses frasques. Il y a de tout aux États-Unis et il est possible d'y trouver son bonheur. Il y a des montagnes, le Grand Canyon, les déserts, les grands lacs, les forêts. C'est un continent entier et comme partout ailleurs il y a des cons et des moins cons. Il ne faut pas avoir des préjugés généralisés. Les Américains, c'est qui ? C'est nous tous. Ils sont originaires d'Europe, d'Afrique, d'Amérique du Sud, d'Asie. C'est un peuple neuf, ouvert, travailleur. Ce n'est pas notre Europe qui dort sur ses lauriers fanés au lieu de se secouer et de construire une société moderne (*MHM 47-48*).

Pareillement, Dior s'engage dans un échange avec Gérard sur les attitudes condescendantes de certains Européens envers l'Afrique. Les deux sont d'accord qu'il faut toujours éviter les généralisations en parlant des pays ou des continents, que ce soit les États-Unis ou l'Afrique. Elle donne son opinion sur ce type de gens qui ont une fois visité un coin de l'Afrique mais font semblant de la connaître et d'en être des experts. Dior devise qu'elle « n'aime pas trop les gens qui soi-disant avaient « fait l'Afrique ». Ils avaient les idées tellement clichées sur l'Afrique. Ils vous parlaient de l'Afrique qu'ils connaissaient bien, soi disant [sic]. Ils disaient que l'Afrique était pauvre. Ils traitaient des Africains de naïfs, ou d'arnaqueurs. Ils méprisaient l'Afrique » (*MHM 225*). Ces attitudes ont le ton des assertions de Macaulay (1835) avec tous les stéréotypes sur les Indiens. Pourtant, selon elle, ce sont des gens qui ne connaissaient pas bien l'Afrique ou les Africains parce que « quand ils étaient en Afrique, ils vivaient entre eux, ne fréquentaient pas les Africains, à part leurs domestiques qu'ils exploitaient de plusieurs façons. Entre eux, ils parlaient de l'Afrique en spécialistes, en connaisseurs » (*MHM 225*). Dior pose la question concernant ce type de gens : « Mais pourquoi étaient-ils en Afrique ? S'ils n'aimaient pas l'Afrique, pourquoi y allaient-ils ? S'ils n'aimaient pas l'Afrique à cause de ceux qui y vivaient, pourquoi ne la quittaient-ils pas ? » (*MHM 225*).

Gérard avait auparavant ce même type d'attitude, mais finalement il se conforme aux convictions de Dior : « Je n'aime pas la manière dont certains Occidentaux se comportent en Afrique. C'est indécent. Ils sont méprisants. Surtout les toubabs. Pas tous, mais la plupart » (*MHM 226*). C'est ironique d'un homme qui lui-même qui avait été au Sénégal où il laissait une Sénégalaise enceinte, disait qu'il connaissait l'Afrique. Dior continue : « De toute façon, les toubabs partout où ils vont, ils ont cette attitude de supériorité, ce mépris des autres. Mais comme vous dites, heureusement qu'ils ne sont pas tous les mêmes » (*MHM 226*). D'un ton fâché, elle poursuit sa ligne d'argumentation : « Je dis toujours que les vrais toubabs sont chez eux et quand ils voyagent, ils respectent les autres. Tous ceux qui viennent en Afrique, qui se font de l'argent, qui méprisent les Africains, nous savons comment ils vivent chez eux. Nous aussi nous venons en Occident » (*MHM 226*). Ce type d'attitude condescendante représente la situation postcoloniale de l'Afrique qui est « libéré politiquement, économiquement et culturellement des formes coloniales de domination et de leurs éventuels

avatars, mais en même temps profondément marqué par cette domination » (Sibeud 2004, 87). Cette nouvelle domination est le néo-colonialisme qui est un avatar du colonialisme. Ceci ramène aux affirmations de Said qui souligne une profonde différence entre la volonté de comprendre dans le but de la coexistence et l'élargissement humaniste des horizons et la volonté de dominer aux fins du contrôle et de la domination extérieure (op.cit. xiv).

D'après Dior, le malheur existe partout et il ne faut pas généraliser. Elle atteste qu'elle connaît « beaucoup de pays en Europe et ailleurs », où elle avait aussi témoigné des mauvaises choses, mais qu'elle ne voulait pas faire des généralisations comme le font certains sur l'Afrique (MHM 229). Elle affirme que :

Si je commençais à dire que les blancs ne se lavent pas, ce serait faux, pourtant je suis allée dans des maisons où les gens se lavaient à peine une fois par semaine. J'ai visité des quartiers défavorisés où les gens vivent dans une extrême misère. J'ai rencontré dans les villes des gens qui dorment dans la rue, des gens qui mendient, qui volent, qui tuent, qui violent, des pédophiles, des pauvres, des miséreux. Est-ce pour cela que je vais dire que les blancs sont pauvres, violents et salauds ? Il faut que les gens arrêtent de parler ainsi des autres » (MHM 229).

La colère de Dior est manifeste : « Pour la prostitution, c'est pareil. Les Africains sont des prostituées. Il n'y a pas de blanches prostituées en France, en Allemagne, en Hollande, au Brésil, en Afrique ? » (MHM 230). Sur la question des Africains qui immigreront en Europe, elle a également une réponse : « Et l'immigration ? Pareil. Les Africains doivent rester chez eux. Quels Africains ? Vous pensez tous les Africains veulent venir en Europe ? Jamais. Et les blancs qui sont en Afrique, pourquoi ne restent-ils pas chez eux ? » (MHM 230). D'ailleurs, elle reproche la dégénérescence de la culture à l'influence des Européens qui se trouvent en Afrique : « Les blancs n'ont qu'à rester chez eux et nous, nous resterons chez nous. Nous serons moins pollués culturellement et aurons moins envie d'aller chez eux. Vous avez le droit de venir chez nous et nous, nous n'avons pas le droit d'aller où nous voulons. C'est quoi cela ? » (MHM 230). Dior voit une certaine arrogance chez certains Européens qui ont ce type d'idéologie. Elle est certainement une femme africaine unique qui n'hésite pas de montrer ses opinions, quel que soit l'environnement ou son audience.

Dior voit la même attitude condescendante dans l'ingérence des pays européens dans les affaires des pays africains. Comme c'est le cas dans les relations entre les hommes et les femmes, Dior ressent une similitude dans les relations entre l'Europe et l'Afrique. Comme dans son engagement pour la reconnaissance et la libération de la femme, Dior est également engagée dans la lutte pour la reconnaissance de l'Afrique et des relations égales de celle-ci avec l'Europe. Les relations entre l'Afrique et l'Europe reflétaient l'hégémonie occidentale ou l'Europe occupait une position de dominance et l'Afrique était réceptrice des décisions faites

dans les villes capitales européennes. C'était des relations pleines d'idéologie néo-colonialiste et ne diffèrent pas largement des relations coloniales. Les dirigeants africains étaient également responsables de situation de l'Afrique à cause de leur avidité pour la gloire personnelle.

Conclusion

Waberi dans *Passage des larmes* reprend le problème du terrorisme islamiste, qui trouble le monde moderne et le lie à des notions de la globalisation, la migration et l'hégémonie. A travers les personnages de Djib et de son frère jumeau Djamal, l'auteur arrive à démontrer le drame terrible qui commence avec le retour de Djib à Djibouti où il est en mission pour recueillir des renseignements pour l'agence américaine pour laquelle il travail.

Djib, qui avait immigré au Canada, devient victime de ses actions et de ses choix. En immigrant au Canada, il devient dépaysé et déraciné, et il se trouve aliéné dans le pays de sa naissance. De plus, son envie de se débarrasser de son passé et de son identité l'amène sur un trajet où il se heurte contre les Islamistes. Les Islamistes, qui deviennent de plus en plus fondamentalistes dans la région de la Corne de l'Afrique et dans le golfe d'Aden, sont impliqués dans une guerre contre l'influence américaine. Djib devient la face de cette influence américaine et il perd sa vie avant qu'il ne puisse retourner au Canada.

Contrairement à son premier roman, Waberi dans *Passage de larmes* dépeint un monde où, comme dans la réalité, ce sont les États-Unis d'Amérique et autres pays occidentaux qui, par le biais de la globalisation, dominent les pays moins développés. En même temps, la globalisation offre des moyens aux citoyens des pays moins développés de se déplacer à la recherche de meilleures opportunités. L'auteur démontre également que la globalisation et l'hégémonie qu'elle entraîne, rencontrent la résistance par des personnes qui y voit une volonté de dominer et d'exploiter le monde, de la part des pays riches et puissants.

Ken Bugul dans *Mes hommes à moi* présente une femme, Dior, qui, à cause de ses mauvaises expériences vécues à l'école primaire, s'investit à dominer des hommes qu'elle accoste dans sa vie. Elle fait cela en les abusant physiquement dans des relations intimes, ou en les dominant au niveau intellectuel. Dès l'événement qui lui est arrivé en classe, Dior s'est assurée d'être parmi les meilleurs élèves, ou même la meilleure élève, afin de dépasser tous les mâles dans sa classe. Dans les relations intimes avec des hommes, elle compare tout homme qu'elle accostait avec son père et son frère. Selon ses propos, tout homme qui ressemblait à son père avait la chance de continuer avec elle dans la relation, ainsi que tout homme ressemblant à son frère devait être abuser. C'était de cette façon que Dior se vengeait des hommes.

En général, Dior avait une idéologie controversée des relations entre les hommes et les femmes. Elle sympathisait avec la condition de la femme, tout en niant d'être féministe. En même temps, elle reprochait au féminisme occidental la tendance de cacher le mauvais côté de la condition de la femme dans les pays occidentaux, en démontrant que c'était la situation de la femme africaine qui était catastrophique. Mais les actions de Dior dévoilent une sorte de féminisme inédite. Ceci met aussi en question la représentation des femmes par les différents courants féministes. Dans ce roman, Bugul s'attaque aussi à la politique condescendante de certains Européens qui, selon elle, avaient des attitudes ayant comme but de dominer et en même temps de dénigrer le continent africain et ses peuples. Elle signale que le bon et le mal se trouve partout. Ceux-ci ne sont pas des concepts qui sont idiosyncratiques à un tel continent, ou à un tel peuple.

Chapitre 4

4.0. La femme et le pouvoir, l'hégémonie, le déplacement et le retour aux racines

Ce chapitre analyse deux romans, *The Orchard of Lost Souls* (2013) de Nadifa Mohamed et *Riwan ou le chemin de sable* (1999) de Ken Bugul. L'objectif est d'analyser les notions de la femme face au pouvoir, l'hégémonie qui s'oppose à la femme africaine et la résistance à la violence et la dictature. Il analyse aussi les questions du déplacement et du retour à ses racines et les effets que tous ces notions ont sur l'identité. Ces questions sont importantes à l'analyse de ces deux romans qui touchent sur le déplacement des femmes. *The Orchard of Lost Souls* est un récit où il s'agit de la souffrance subie par les femmes et leur persévérance pendant la guerre civile en Somalie. L'éclatement de la guerre civile déclenche le déplacement de différents personnages, surtout de trois femmes Kawsar, Filsan et Deqo, les protagonistes du roman. Le déplacement de ces trois femmes à l'intérieur du pays et finalement à l'étranger, comme réfugiées, fait partie de leur stratégie de survie. Dans le deuxième roman sur lequel nous allons focaliser notre analyse dans ce chapitre, *Riwan ou le chemin de sable*, le personnage principal va en Europe où elle obtient une éducation occidentale. Après ses études, elle retourne à son village natal, au Sénégal, où elle doit se réintégrer. C'est pendant ce processus de réintégration que nous voyons l'impact que son séjour en Europe a eu sur elle et les retombées sur sa communauté. Elle a beaucoup changé au plan personnel, elle doit réapprendre à vivre parmi les siens et retrouver leur acceptation de nouveau. Ce n'est pas une chose facile et elle se sent aliénée à cause des expériences qu'elle a vécues en Europe. Dans ce roman nous allons aussi analyser les notions de monogamie et de polygamie.

The Orchard of Lost Souls est le deuxième roman de Mohamed. Alors que son premier roman *Black Mamba Boy* (2010) est une semi-biographie autour de son père Jama, l'histoire de *The Orchard of Lost Souls* est entièrement de la fiction, nonobstant le fait qu'elle soit basée sur les réalités de la guerre civile en Somalie et les déplacements dans ce deuxième roman sont principalement à l'intérieur du pays. À noter aussi sont l'interdépendance des femmes et le soutien que ces liens leur apportent dans les moments difficiles.

Les trois personnages principaux sont Kawsar, une veuve âgée devenue invalide après avoir été battue par les forces du régime militaire au pouvoir en Somalie, Deqo, une petite orpheline qui s'échappe de l'orphelinat pour vivre dans les rues de la ville de Hargeisa, et Filsan, une jeune femme soldat qui doit faire face aux défis du service militaire. Le sort de ces trois femmes est interconnecté, d'abord sans qu'elles le sachent

mais finalement de façon consciente lorsqu'elles doivent dépendre l'une sur l'autre pour s'échapper à la guerre et à la situation qui continue à se dégrader autour d'elles. Jaggi écrivant dans *The Guardian* du 14 septembre 2013 donne le contexte: « The setting is 1987-88, a drought year [...] in Hargeisa [...] on the brink of civil war. As the rebels move their HQ from London to Ethiopia, revolt festers in the low-rise city, [...] where power is cut at night to stymie the rebels, and the BBC is banned in public spaces, the goal "not just to black out the city but to silence it" ».

Chacune de ces trois personnages a dû faire face à l'hégémonie masculine et au déplacement de leur ville afin d'éviter les ravages de la guerre. Plusieurs autres personnes ont péri dans la guerre, mais ces trois personnages parviennent à survivre grâce à leur verve et à leur dévouement l'une pour l'autre. C'était la solidarité nécessaire où chacune essaie d'épauler l'autre en période difficile où le gouvernement est pratiquement absent. D'autre part, concernant l'auteur de *Riwan ou le chemin de sable*, Etoke (2009, 192) affirme que Ken Bugul est un des auteurs contemporains les plus importants de la littérature de l'Afrique subsaharienne d'expression française. Selon Dia (1999, 231) *Riwan ou le chemin de sable* est un « livre [qui] raconte des destins croisés de femmes africaines prises dans des relations monogamiques "modernes" ou polygamiques "traditionnelles". C'est dire qu'il y a plusieurs héroïnes, dont la narratrice qui est également un personnage ». En fait, la narratrice est le personnage principal de ce roman. Dia ajoute que :

Ce livre de Ken Bugul est d'une excellente facture. Le style est alerte, agréable, très souvent poétique, mais sans fioritures. En observatrice avertie, Ken Bugul nous donne une description toute de finesse mais précise et rigoureuse de la vie villageoise, des mœurs de la polygamie en milieu maraboutique. Elle dresse une galerie savoureuse et authentique de femmes africaines : de la villageoise à la femme de ville. L'auteur a grand souci du détail vrai et a un grand respect des personnages qu'elle décrit avec humour et tendresse. Surtout l'énigmatique Riwan, héros ni positif, ni problématique, attaché au maître et témoin silencieux de cet univers feutré de femmes (ibid.).

Notre analyse de ce roman s'appuie sur les expériences de la narratrice-personnage : une femme africaine bien éduquée, qui après un séjour d'études en Europe retourne chez elle au Sénégal, où elle devient la vingt-huitième épouse d'un grand marabout de la région, le Serigne de Daroulère. C'est un mariage qui surprend de nombreux personnages du roman, y compris d'autres épouses du Serigne, éduquées et moins expérimentées dans la vie que la narratrice. C'est aussi un fait qui fait attirer beaucoup de critiques à questionner la véracité de l'histoire étant donné que l'auteur revendique qu'il s'agit d'une histoire autobiographique. Selon Ken Bugul, Bourget et d'Almeida (2003, 352) « ce sont les féministes qui, des deux côtes de l'Atlantique, s'étonnent que l'auteure soit devenue la vingt-huitième épouse d'un marabout, expérience qu'elle décrit dans *Riwan ou le chemin de sable* ».

Harinen (2010, 11) observe que « Les ouvrages de [Ken] Bugul fonctionnent en double espace : Europe et Afrique y forment une opposition binaire ». Elle ajoute que « Ken Bugul, [est] une jeune femme sénégalaise, autrement dit encore, une représentante de la "race" noire et du "deuxième sexe" ». Il est à noter que dans *Riwan ou le chemin de sable*, cette représentation binaire des relations de race et de genre est prééminente.

4.1. Les femmes face au pouvoir et à la violence

The Orchard of Lost Souls est un roman qui touche aux questions du pouvoir et de l'hégémonie. Ce qui est particulièrement intéressant dans ce roman est l'observation du pouvoir et de la position hégémonique d'une femme. En revanche, cette femme est également victime du pouvoir et de l'hégémonie des hommes. La violence, qu'elle soit masculine ou féminine, peut être utilisée à des fins comme l'imposition de l'hégémonie ou l'illustration du pouvoir qui déclenche la violence sur d'autres. Le roman en question est autour de l'histoire des femmes qui sont victimes du pouvoir et de l'hégémonie étatiques et masculines. Au niveau étatique, Filsan, une femme soldat profitant de sa position, est également impliquée dans l'oppression de la population somalienne pendant la guerre civile dans le pays. Parmi les victimes de cette oppression se trouvent les femmes, autour de qui le récit est construit. Le régime militaire en Somalie à l'époque pratiquait l'hégémonie politique en employant un certain nombre de stratégies différentes comme la violence contre ses critiques et les manifestations culturelles afin de s'imposer comme la force dominante dans le pays. Premièrement, le régime militaire est venu au pouvoir après un coup d'état contre le gouvernement qui était en place. Par conséquent, il y avait la résistance contre le régime militaire parmi les Somaliens, venant notamment d'un groupe de rebelles qui menaient le combat depuis le nord du pays. Pour assurer la domination complète et le contrôle sur le pays, le régime militaire utilise la violence contre la population afin d'inculquer la peur. C'est une tactique utilisée fréquemment par les régimes militaires pour renforcer leur pouvoir comme le montre Schuster 1978, 215. Deuxièmement, le régime militaire, comme beaucoup d'autres dictatures, cherche à utiliser la culture comme moyen de renforcer son hégémonie. Ainsi, la population est forcée de faire des éloges aux leaders du régime pour convaincre à la même population l'importance de la nécessité de la domination du régime. Ceci est une stratégie hégémonique de l'élite qui selon Gramsci (1971) octroie le consentement des subalternes pour la perpétuation de leur domination. La classe subalterne est convaincue que l'hégémonie de l'élite est dans son propre intérêt. Comme déjà souligné, Gramsci (1971, 351) observe également que selon la théorie de l'hégémonie, la population ne peut pas être contrôlée ou dominée par la force seulement, mais aussi par les idées et l'idéologie. Le régime militaire dans *The Orchard of Lost Souls* utilise toutes ces tactiques pour renforcer son hégémonie. Il essaie également de faire passer sa prise de

pouvoir dans le pays pour une révolution populaire et une dictature du prolétariat, comme le prouve en général les affirmations de McLellan (2000, 242). C'était conforme à ce que Niandou Souley Abdoulaye (1995, 43) dénomme « le mythe du militaire sauveur » qui faisait croire à la population que l'ascension du régime au pouvoir était pour sauver le pays des forces de l'ennemi interne et externe.

Dans le roman, Filsan comme soldat dans l'armée a accès au pouvoir et à une position de domination sur la population, hommes et femmes. L'analyse montre comment Filsan avait abusé de sa position, mais aussi comment elle était victime du pouvoir et de l'hégémonie des hommes. D'autres femmes, telles que Kawsar et Deqo, étaient similairement victimes de l'hégémonie, surtout de la part de Filsan et des hommes qui contrôlaient le pouvoir dans le gouvernement militaire. McRobbie (2009, 15) observe que « les discours qui convergent autour de la figure de la fille ou de la jeune femme renvoient davantage aux notions de capacité, de succès, de réalisation, de plaisir, de droits, de mobilité sociale et de participation ». Mohamed montre dans *The Orchard of Lost Souls* comment la femme en général se comporte face à ces notions et face au pouvoir et à l'hégémonie masculine.

Bayart (1999) montre comment des régimes militaires comme celui en Somalie de l'époque était une dictature comme illustré dans le roman ; le type de régime qui s'efforce d'obtenir une fausse popularité. Il s'agit de la Somalie postcoloniale après l'indépendance et l'amalgame des différentes régions qui ont formé le pays. Les citoyens du pays sont par exemple forcés d'assister aux événements politiques contre leur gré, mais seulement dans l'intérêt des leaders du régime qui veulent impressionner la communauté internationale. Le roman ouvre avec ce type d'événement et il est montré que :

The men and women of the *Guddi*²³, the neighbourhood watch of the regime, have spent the night shouting orders through megaphones of what to wear and where to meet. The women have all dressed in the same traditional outfit and Zahra has torn down branches from a *miri-miri* tree, which she hands out to the women to wave at the stadium – another instruction from the megaphones (OLS 6).

Le régime militaire contrôlait tous les aspects de la vie des citoyens comme le mode d'habillement ou même leur comportement pour faire semblant d'avoir un pays qui fonctionnait et une population qui était heureuse. C'était le cas typique d'un pays africain dans la période postcoloniale, surtout dans les pays où il y avait une dictature selon Guissou (1995) et Lavroff (1972). Souvent c'étaient les femmes qui tombaient victimes de ce type de demandes des dictateurs. Comme dans beaucoup de dictatures, les femmes étaient aussi obligées de chanter et de danser pour les leaders politiques. Fiske (1989, 3) observe qu'il s'agit de l'hégémonie où un

²³ Partisans du régime militaire.

groupe dominant, en l'occurrence le régime militaire, met accent sur son pouvoir afin d'ériger les subjectivités des subalternes ou des subordonnées et de créer un sens commun de la société, dans l'intérêt du groupe dominant. Gilbert (2004) souligne également les rapports qui existent entre la culture et le pouvoir et comment les deux sont interdépendants. À propos des femmes, l'auteur nous dit :

They look like illustrations in a school textbook, everybody equal in the same garments and just a few lines on the face or a stooped back delineating age. That is the way the government seems to want them – simple, smiling cartoons with no demands or need of their own. Now those cartoons have come to life – not tilling, weaving or working in a factory like on the shilling notes, but trudging to a celebration they are forced to attend (OLS 7).

Les femmes comme Kawsar et ses voisines Zahra, Dahabo, Fadumo et Maryam English, devaient toutes se présenter au stade où se tiendraient la cérémonie du 21 octobre célébrant le coup d'état qui avait assuré la montée au pouvoir de Oodweyne comme président du pays.

Les citoyens du pays sont forcés contre leur gré d'aimer le régime militaire et le président Oodweyne. Le coup d'état est désigné comme une révolution de la population contre l'ancien régime qui avait été renversé. Il y avait même des femmes appelées les « mères de la révolution » qui avaient comme tâche forcée de louer le régime afin de donner une fausse image que les gens aimaient le gouvernement en place : « The mothers of the revolution have been called from their kitchens, from their chores, to show foreign dignitaries how loved the regime is, how grateful they are for the milk and peace it has brought them. It needs women to make it seem human » (OLS 7). C'était la fausse utilisation de la théorie de la « révolution du prolétariat ». Les femmes sont donc utilisées à des fins politiques du régime militaire. Pourtant, c'est une période de la guerre civile où des groupes opposés au gouvernement, comme le National Freedom Movement (NFM), mènent une insurrection au nord du pays afin de renverser le régime en place. Chijere Chirwa (2001, 1) observe que dans des pays où il existe des régimes dictatoriaux, la politique s'approprie des performances de l'art populaire pour créer et retrancher une culture politique oppressive. Ceci est le cas dans *The Orchard of Lost Souls*.

Les femmes devaient se présenter au stade pour la commémoration de ce jour jugé par le régime comme très important dans l'histoire de la Somalie. C'est à partir de là où les histoires de ces trois femmes commencent à s'entrecroiser. Filsan était fière de faire partie de la troisième plus grande armée de l'Afrique : « She is part of the third largest army in Africa, a force that would have conquered all of Ethiopia, not just the Ogaden, in 1978 if the Russians and Cubans hadn't switched sides » (OLS 10). Le régime était donc intéressé à montrer sa force dans le pays, mais aussi dans la région, même s'il s'agissait d'entrer dans des conflits avec des

pays voisins pour occuper des régions de ces pays. Selon Chirambo (2009b, 78) la plupart des dirigeants africains ont adopté la forme de gouvernement d'un parti unique qui était intrinsèquement dictatoriale, mais a été soutenue par des symboles et des pratiques culturels politisés pour légitimer et populariser leurs régimes.

Étant une femme, Filsan avait toujours dépendu des hommes, dès son enfance jusqu'au moment où elle était une officière dans l'armée :

Her life has always revolved around these men, from her father down to her political science teachers at Halane College; it is their judgment that carries weight with her and she still feels small in their estimation. Filsan has volunteered to come north, hoping to show that although a woman, she has more commitment to the revolution than any of her male peers. This is the coalface of internal security, where real work can be done defeating National Freedom Movement bandits who persist in nipping at the government's tail (OLS 10).

Il est évident que Filsan, devenue soldat, avait du pouvoir, mais en même temps, elle devait aussi faire face à l'hégémonie masculine pendant toute sa vie. Elle devait également se battre contre les avances sexuelles de ses supérieurs, des hommes qui la considéraient comme une proie facile. Juste après les événements du 21 octobre, le général Haaruun, qui était à Hargeisa pour représenter le président du pays pendant les commémorations, a envoyé un autre soldat à inviter Filsan à ses côtés :

- 'His Excellency wants you to be introduced to him.' A sergeant with a star on each epaulette speaks in her ear.
- 'Huh?' She has waited for this moment for so long and that is all Filsan can say.
- 'Quick, he is waiting.' The sergeant turns his back and clicks his fingers for her to follow.

She rushes around the barrier and up the steps. Large electric fans stir the blue and white silken sheets covering the dais, and she feels like she is standing on a cloud as the wind pushes it across the sky (OLS 31).

À ce moment, Filsan considérait l'invitation auprès du général comme une opportunité d'être en contact direct avec le pouvoir. Elle ne réalisait pas que le général s'intéressait à elle pour exploitation sexuelle. Il s'agissait de l'oppression patriarcale envers elle comme femme. Corrin, Hugon et Marron (1997, 11) écrivant sur la violence masculine en général montrent que :

La violence, ou la menace de violence, font partie intégrante de la vie quotidienne des femmes dans le monde entier. La violence masculine contre les femmes est la manifestation la plus éclatante de l'oppression des femmes, même si une bonne partie de cette oppression commence juste à être "visible". Le débat public mené par les femmes sur la violence masculine a révélé que celles-ci connaissaient des problèmes communs, liés aux conceptions patriarcales tenant les femmes pour inférieures (aux hommes), les assujettissant à la loi des hommes ou régissant une distribution et une jouissance inégales du pouvoir au sein des sociétés.

Cela est aussi vrai dans le roman et il n'y avait pas longtemps que Filsan avait expérimenté cette violence masculine. Le général Haaruun lui avait demandé de l'accompagner à l'hôtel où il y avait la fête des officiers militaires et des dignitaires étrangers qui avaient assisté aux événements du 21 octobre au stade. À partir de ce moment-là Filsan avait compris la signification de l'invitation du général. Filsan était une fille qui avait grandi avec son père après le divorce de ses parents, causé par le mauvais comportement de sa mère. Comme enfant, avec son père, elle avait fréquenté beaucoup d'hôtels à Mogadiscio, mais dans cet hôtel où elle avait accompagné le général elle se sentait mal à l'aise : « She isn't sure what to do with her body, what role to be playing – protector, supplicant, daughter » (OLS 33-34). Les hommes parmi lesquels Filsan se trouvait, s'intéressaient tous à elle comme une femme. La conversation entre le général Haaruun et l'attaché américain était entièrement à propos d'elle. Rien n'importait qu'elle fût un soldat du régime au pouvoir :

- 'Look, buddy ...' General Haaruun grabs Filsan's hand and raises it before twirling her around. 'You're going to tell me that American women can be trained killers and still look this good?'
Filsan fixes her gaze to the floor; she can feel others looking her up and down, eyes flicking over her like tongues.
- 'Not bad, not bad. I wouldn't want to meet her down a dark alley. Or maybe I would if it was the right kind of alley.'
General Haaruun clasps the attaché's shoulder and hoots his approval before recovering himself. 'Keep your capitalist hands to yourself.' He mock-wags his finger in his face.
Filsan's face burns hot, bringing tears to her eyes. She rushes away before they roll down, back to her corner as the lamps and the chandeliers are lit across the room. She straightens her back and stands tall. Even in her uniform they see nothing more than breasts and a hole. He knows who her father is but still parades her like a prostitute (OLS 35-36).

Filsan a été scrutée ainsi comme une marchandise par des hommes qui avaient plus de pouvoir qu'elle. Plus tard le général Haaruun l'avait emmenée dans sa voiture sous prétexte de la ramener à la caserne où elle logeait. Mais sur la route le général a commencé à faire des attouchements sexuels sur Filsan. Il faisait cela sans aucune approbation de la part de Filsan et sans aucun répit. Après les protestations de Filsan, celui-ci avait commandé au chauffeur d'arrêter la voiture et il a procédé à la pousser violemment hors de la voiture, avec des insultes :

'Stop the car!' he shouts. They screech to a stop and the jeeps behind fan out around the car. Reaching around to the door handle, he opens the passenger door and pushes Filsan out of the car. 'Abu kintiro, you cunt, make your own war home.' Filsan lands on her knees in plain view of maybe twenty soldiers, the jeep headlights making the scene as bright as day. The door thuds behind her and the Mercedes skids and then drives off. Darkness huddles around her as the convoy pulls away. She rises to her feet, her head whirling, and walks to the nearest light source (OLS 39).

Celles-ci étaient les expériences de Filsan de la violence masculine, rencontrées auprès d'un général de l'armée, qui était bien protégé par des soldats et qui était effectivement son supérieur. La violence masculine, qui surgit souvent à cause de l'hégémonie patriarcale, reste une réalité. Il s'agit toujours des « rapports de force » entre les hommes et les femmes dont écrivent Neron (1996) et Foucault (1976). Smyth (2002, 76) ajoute que :

La violence masculine contre les femmes n'est pas une simple abstraction [...]. C'est une réalité concrète et horrible, tragiquement banale et quotidienne partout dans le monde, en temps de paix comme en temps de guerre. Quel que soient leur âge, leur ethnie, leur sexualité ou leur statut social, des milliers de femmes sont victimes de cette violence. Et toutes les femmes, qu'elles soient victimes ou non, restent hantées si ce n'est marquées par cette réalité.

Mais l'ironie est que Filsan qui était victime de la violence masculine, faisait aussi partie d'un système oppressif et hégémonique. Le régime militaire fonctionnait en inférant la peur sur la population. Filsan était un des outils par lesquels le régime employait son règne de terreur sur la population qu'il voulait garder soumis et obéissant. Une chose qui est claire est que le gouvernement militaire, étant venu au pouvoir par la force, avait peur d'être forcé de sa position par des moyens semblables. Ainsi, la répression était un des moyens de conserver le pouvoir du régime. Sous ce régime le système juridique était également corrompu et exploité afin de promouvoir les mauvaises intentions du gouvernement, typique des gouvernements décrits par Foucault (2004). Les milices qui n'avaient aucune connaissance de la loi étaient devenues des juges qui veillaient sur des procès juridiques, sur des gens soupçonnés d'être contre le régime militaire, beaucoup de fois sur des accusations falsifiées. Presque toujours, après ces faux procès, l'accusé était jugé coupable, et s'il n'était pas condamné à une mort immédiate, il était incarcéré en prison pour une période indéfinie. Chantraine (2004, 200) souligne que la prison est une institution qui « dépersonnaliserait le détenu pour le fondre dans son moule, le soumettre à sa nouvelle condition ». Le régime militaire employait les mêmes tactiques afin de casser toute sorte d'opposition ou d'insurrection et afin de renforcer son hégémonie sur le peuple.

C'est ici que commencent les expériences de Deqo et de Kawsar qui ont vu le mauvais côté de la dictature en Somalie. Deqo avait été abandonnée dans un camp des réfugiés par sa mère quand elle n'était qu'un jeune enfant. Elle a grandi comme orpheline et c'étaient les sœurs catholiques qui l'avaient élevée avec l'aide des organisations caritatives internationales. Elle a grandi sans connaître ni sa mère ni ses origines précises. Mais étant une jeune fille maintenant, Deqo était obligée de participer dans des activités au profit du régime militaire.

Lors des événements du 21 octobre, Deqo et d'autres filles de son camp, devaient danser et chanter des éloges au régime, au stade où la population de Hargeisa devait se rassembler. Chirambo (2001, 206) démontre comment les dictateurs forcent leurs sujets à orchestrer des éloges pour eux, comme moyen de propagande politique en glorifiant toutes les actions de ces dictateurs. Ultérieurement, ces éloges se transforment en discours politique qui « s'auto-constitue et s'auto-valide » selon le processus décrit par Apter (1994, 18). Dans le roman, Deqo avait été promise de recevoir sa première paire de chaussure après la performance :

It was a hard way to earn a new pair of shoes but for Deqo it was worth it. A month of dance lessons has taught her the *Hilgo*, *Belwo*, *Dudi* and the overly complicated *Halawalaq*. She isn't a bad dancer but is better at improvisation than following the steps, and even now she turns left instead of right or jumps forward instead of back. They still haven't seen the shoes [...]. They have earned those shoes with sweat and tears and Deqo intends to wear them like a soldier wears his medal (OLS 11).

Mais pendant la performance de son groupe, Deqo avait oublié les étapes et les mouvements de la danse, ce qui avait enragé les leaders du groupe et quelques partisans du régime (OLS 21). Sa faute avait été mal interprétée pour un dénigrement délibéré du gouvernement. C'était une simple erreur d'une jeune fille qui avait été mal interprétée politiquement. Le régime militaire n'était pas habitué à la résistance ouverte de la part de la population et voulait à tout prix mettre fin à toute signe de défiance. Deqo était alors ciblée par les autorités et devait se protéger des forces de l'État en dépit de son jeune âge. Heureusement, Kawsar qui était aussi au stade avait vu tout ce qui s'était passé et constatant l'innocence de la jeune fille, elle est venue à son aide. Ignorant son propre sort Kawsar est intervenu pour secourir Deqo :

- 'Whore ... imbecile ... bitch,' shout the *Guddi* beside the stand, and there she is – an anguished face pleading for mercy.
- 'Give her to me,' Kawsar says with more calm than she feels.
- 'Go back to your own business,' replies a young turbaned woman dismissively.
- 'This *is* my business. I said give her to me.' Kawsar charges forward and reaches for the girl.
The young woman holds Kawsar back. 'You want us to call security, you old fool? You want to be thrown in jail?' she shouts.
- 'Do what you like, you can't hurt me. I am from this town, I was born here, I won't be told what to do by you' (OLS 22)

Deqo avait réussi à se sauver des mains de ses persécuteurs et elle avait couru jusqu'à la ville. C'était la fin de son séjour dans le camp où elle ne pouvait plus retourner. Mais c'était également le commencement d'une nouvelle vie solitaire qui l'amènerait en contact avec Filsan et Kawsar. Pour ses actions, Kawsar avait été jetée en prison. Dans la prison Kawsar avait constaté la réalité, mais aussi la force dont disposait le régime afin de contrôler la population somalienne et renforcer son pouvoir de manière semblable aux États

dictatoriaux sous des régimes militaires comme observé par Constantin et Coulon (1975, 18-19). Toute personne soupçonnée d'être contre le régime était mise en prison, le reste, ceux sans aubaine, étaient immédiatement éliminés. Kawsar remarque que : « The jail is where people's stories end [...]. Whoever you are, whatever ambitions you nurse, however many twists and turns it has taken to arrive there, it is like the heart of a spider's web that you eventually wind your way to » (OLS 39). Le système juridique de la Somalie décrite dans le roman était tout à fait arbitraire, voire inexistant. Les prisons étaient en place pour punir ou éliminer ceux jugés contre « la révolution » du régime militaire. Le type de système illustré dans le roman était celui que Jianrong et Bonnin (2010, 72) décrivent comme un système qui « viol[ait] arbitrairement le droit individuel ». Mais dans le roman la seule « alternative » à la prison, si on était jugé coupable, c'était la mort, le but étant le contrôle de la population ou « le contrôle social » (Foucault, 1993). Paradoxalement, la punition de Kawsar était survenue par une autre femme, Filsan :

- 'I am Officer Adan Ali.'²⁴ The woman clears her throat before continuing. 'I am investigating the disturbance at the October Twenty-first parade in Hargeisa stadium. What is your name?' She produces a notebook and pen from her lap and jots down Kawsar's name, neighbourhood, age, marital status, clan details. [...] Officer Adan Ali tugs at her collar and brushes a strand of hair behind her ear. 'It was reported that you tried to assault members of the *Guddi*. What do you have to say in reply to this accusation?'
- 'I neither raised my hand to anyone nor threatened to,' Kawsar explains.
- 'Are you saying the *Guddi* are lying?'
- Kawsar hesitates and takes a deep breath. 'Yes.'
- Violent writing into the notebook. 'You understand that defamation of public workers is an offence?'
- 'An offence to God? To you? To me?'
- 'To the country.'
- Kawsar shrugs her contempt. Officer Adan Ali slams the pen onto the table and throws her back against a chair; another petulant little girl in authority (OLS 42-43).

La torture était « un instrument du pouvoir » du régime militaire, comme observé dans ce type de régime par Thorstensen Possas (2012, 139). D'après Bunster et Coryell (1984,111) dans beaucoup de pays où il y a des régimes militaires « l'utilisation du terrorisme et de la torture pour mieux soumettre les femmes à la domination et à la contrainte est une pratique organisée et systématisée – régie par l'État militaire ». Dans ce cas, Filsan, qui représentait le régime militaire, est devenue le policier, le juge et le jury. Tout le destin de Kawsar dépendait de la volonté de cette jeune femme. Les actions de Kawsar au stade étaient considérées comme une contravention des lois du régime. Le régime militaire était une institution qui ne pouvait pas être

²⁴ Le nom officiel de Filsan.

mis en question ou contrarié. La critique du régime ou de ses partisans était considérée comme une critique des valeurs du pays, donc trahison. C'était un régime qui exerçait un pouvoir excessif sur les citoyens du pays. Dire que le régime ou ses partisans se trompait dans leurs actions et paroles était une grande trahison aux yeux du régime. La situation était aussi compliquée car personne ne pouvait venir à la défense de Kawsar, sinon cette personne aurait également des problèmes avec le régime. Il est comme un régime « où tout citoyen est pratiquement fonctionnaire de l'État, et où donc la bureaucratie politique prédomine en tout » démontré par Sando, (1998, 50). Kawsar devait donc payer pour ces actions. Déjà Filsan la soupçonnait de faire partie au NFM. Le courage et l'allure de Kawsar face à Filsan était une chose inédite, vu son âge et les conditions dans lesquelles elle se trouvait. Mais elle répondait à toutes les questions avec du sang-froid :

- Filsan has forgotten a standard question and she asks it now. 'Do you have any children?'
- 'Not anymore.'
- Filsan's suspicion grows; if the mother is this disrespectful, maybe she has sons amongst the rebels in Ethiopia or in the Gulf, sending them money. 'When did they leave the country?'
- Kawsar sighs. 'About five years ago.'
- 'Where did they go?'
- 'Heaven.'
- [...]
- 'Do you think this is a game? If I want to I can make you disappear into Mandera or prisons that you have never heard of, where no one will find you' (OLS 44).

Le type de questions révèle la paranoïa du régime militaire. Chaque personne était considérée comme une menace pour le régime nonobstant tout le pouvoir et toutes les ressources à sa disposition. Comme l'observe Chirio (2010, 71), pour ce type de régime « Il ne suffit pas de prendre le pouvoir, encore faut-il le conserver ». Et il le fait par tous les moyens. Même une femme de l'âge de Kawsar devait être surveillée et considérée d'un œil suspect. Sadi (1997) note que cette obsession du pouvoir chez les régimes dictatoriaux est une « pathologie du pouvoir », comme si on mourrait si on ne garde pas son pouvoir, et il faut le faire à tout prix. Kawsar avait relaté les événements qui l'avait conduit en prison, surtout ce qui est arrivé à Deqo et ses propres réactions à la situation. Pourtant la suspicion continuait d'accompagner la perquisition :

- 'Is this your first conflict with public officials?'
- 'I was once fined.'
- 'Why?'
- 'I was wrongly accused.'
- 'What of?' snaps Filsan.
- 'Listening to NFM radio,' murmurs Kawsar.

- 'Are any of your family mixed up with the rebels?'
- 'I don't have family. I am alone.'
- 'So why is a woman of your age tuning into child propaganda?'
- 'I wasn't, but even if I did, aren't these my own ears? Given by God to do with as I please?' (OLS45)

Évidemment Kawsar n'avait pas peur de ce qui lui arriverait. Étant donné sa situation où elle avait déjà perdu une fille due aux actions du régime militaire, et connaissant bien les opérations du régime, elle n'avait rien à perdre. Dufour (2004, 74) montre comment des régimes militaires pratiquent des « enlèvements politiques et la torture systématique de l'opposition politique », ce qui fait partie de leurs « théories contre insurrectionnelles ». Ces pratiques se révèlent aussi dans ce roman et Kawsar était victime de ce système et ses réponses n'avaient pas aidé à améliorer la situation. Elles ne faisaient que renforcer la suspicion. Le résultat était qu'elle avait subi des coups qui ont résulté dans son incapacité physique. La torture était une « stratégie de terreur » et Kawsar était terrorisée par la torture reçue du régime de façon semblable aux observations de Feuerstoss (2012, 611). Filsan qui était elle-même victime de la violence masculine soumet Kawsar à la punition physique :

The blows come one after the other. The first to her ear as loud as a wave hitting a rock, then to her temple, cheek, neck. For a moment they stop as Kawsar clutches Officer Adana Ali's hands in hers but after a few heartbeats they resume. A swirl of sound and sight engulfs her until a punch to the chest knocks her from the chair onto the cement floor. Landing on her hip, Kawsar hears a crack beneath her and then feels a river of pain swelling up from her stomach to her throat, obstructing her breath. Resting her weight on one hand, she lifts an open palm to the soldier. 'Please stop!' she cries. The girl shakes her head, tears in her own eyes, and rushes out of the room. The thud of her boots as she runs down the corridor gets quieter and disappears (OLS 45-46).

Filsan avait soumis Kawsar à cette punition physique, mais c'était sa responsabilité en tant que soldat dans l'armée qui était à la tête du pays. Elle a fait ceci parce que sinon elle manquerait à ses responsabilités et donc elle risquerait de rendre furieux le régime militaire. Autrement dit, ses actions n'étaient pas étranges provenant d'un soldat qui représentait le régime. Selon Peyroulou (2004, 137), la violence dans des situations de guerre civile « est moyen politique et [une] forme d'accès au pouvoir politique ». Filsan avait donné ce type de traitement à Kawsar au nom du régime. Il y avait dans le pays une « culture de la torture » non masquée (Thorstensen Possas 2012, 139). Elle éprouve du remords après ce qui est arrivé à Kawsar, mais aussi du dégoût envers les attentes de son travail en tant que représentante d'un régime cruel, prêt à tuer ses propres citoyens. C'était un moment critique pour Filsan, et aussi un moment qui avait semé le doute au sein de son âme. Le moment ultime qui la détournerait définitivement du régime était à venir.

Pour Kawsar, les coups et les blessures reçus de la part du jeune officier avait renforcé la haine qu'elle éprouvait pour le régime militaire. Elle devait commencer une autre vie de dépendance due à son incapacité à cause des blessures de la punition corporelle qu'elle avait reçue. Elle avait une fracture de la hanche et du bassin qui ne pouvait plus être guérie. C'était une veuve pauvre, qui n'avait que perdu pas seulement son mari, mais aussi tous ses enfants. Comme le comprend Besch (2004, 109), elle devait donc se définir des nouveaux moyens d'existence, elle devait se faire des nouveaux « discours de résilience » à cause de ses blessures et dans la vie en général (voir aussi Crouzières-Ingenthron 2009).

Après sa fuite pour la ville Deqo s'est trouvée seule, sans hébergement, sans parents et sans nourriture. Elle était à la merci des éléments de la vie, mais elle devait tout faire pour survivre. Tout de suite après les événements qui ont mené l'arrestation de Kawsar, Deqo avait suivi la foule jusqu'au commissariat où Kawsar avait été amenée. Elle était donc consciente des problèmes dans lesquels se trouvait Kawsar. Deqo avait le sentiment de culpabilité sur ce qu'est arrivé à la vieille dame. Mais elle ne pouvait rien faire et devait essayer survivre dans les rues de Hargeisa. Les rues de Hargeisa sont devenues sa nouvelle demeure, mais il y avait beaucoup de dangers surtout pendant la nuit :

On either side of the trees are the stray dogs, thieves and promenading ghosts of Hargeisa. The swish of cars crossing the bridge and the susurrations of secret policemen come to her through the darkness. The barrel in which she sleeps is cold, too cold. [...] She shivered with goose-pimpled skin for as long as she could bear it and then sought out the drunks and their fire in a moment of reckless desperation; she wonders what they will do for her, to her. She wants to know if hyenas can only be hyenas when confronted with a lamb (OLS 53-54).

Deqo avait donc commencé une vie de SDF dans les rues de Hargeisa parmi d'autres SDF, pour la plupart des hommes qui posaient des dangers extrêmes à une fille de son âge. Masson (1999, 64) reconnaît le fait que le viol et la violence contre les femmes sont d'actualité en temps de guerre civile et qu'ils ressortent de la violence masculine. Deqo se trouvait face à ces menaces, mais elle n'avait pas d'endroit où aller. Elle n'avait pas d'autre choix que d'essayer le mieux de se protéger des dangers divers, en même temps qu'elle devait s'abriter dans n'importe quel lieu où elle se sentait sûre. Dans le froid pendant la nuit, elle devait s'approcher des mêmes hommes qui lui posaient de danger, seulement pour trouver le confort autour du feu qu'ils allumaient :

The fire holds her hands and beckons her closer. It is like bathing but without the sting of water in her eyes or the awkward exposure of her naked body while unseen eyes watch. Faruur's eyes are sick soups of yellow and pink, glossy like an infant's, the bottom lids slack. He looks Deqo up and down. 'Get away from here, from our fire!' He picks up a piece of wood with a nail spiking out and grasps it aloft as if to strike her. Beside his unlaced shoes leans a bottle of surgical spirit,

half drunk. Deqo meets his gaze. He thinks he can chase her away, they all think that. 'Man, be a Muslim. Let me get warm and then I'll leave you in peace' (OLS 55).

C'était une existence précaire face aux dangers et à la violence qui pouvaient surgir à n'importe quel moment dans la compagnie de ces hommes ivres toxicomanes. Garcia (2013, 122) souligne le problème de « la violence [...] attribuée au "narcoterrorisme" » qui surgit en période de guerre civile. Berger (2010, 246 -248) soutient également le fait que de la violence sexuelle en temps de guerre qui est un fait historique dans plusieurs pays qui ont connu la guerre. Parmi ces hommes, Deqo était exposée à toute sorte de violences pour ne pas mentionner le viol : « The other drunk reaches out to grab at her thigh; she jumps quickly beyond his reach. 'Oof! Go grab your father, you disgusting old lizard,' she shouts. The two look at each other and laugh, the hacking, husky, wheezy laughter of men with tuberculosis » (OLS 55). Deqo était menacée par ces hommes et comme une fille en situation de guerre civile, elle était déjà susceptible à la violence sexuelle, le viol étant une des armes de guerre préférée et qui provient de la domination masculine, selon Martin (2006, 149).

Le problème dans cette société patriarcale était que les garçons étaient élevés pour être dominant, tandis qu'on enseignait les filles à être toujours soumises aux hommes. Goodey (1997) décrit une telle situation dans la société comme « une biographie masculine hégémonique » qui définit les identités masculines et féminines et attribue des rôles acceptés par la société à chacune de ces identités. Le résultat était que la violence masculine était une chose acceptée dans la société. Les hommes faisaient ce qu'ils voulaient avec les femmes et sans remords. Les filles devaient accepter cette violence sans question (Swan, 2001). La guerre civile qui avait éclatée dans le pays n'avait qu'aggravé la situation. Être femme dans cette société était une faiblesse et une honte. Par exemple les filles devaient être protégées de la honte :

the shame that grows and widens with their breasts and hips and follows them like an unwanted friend. Deqo has long been aware of how the soft flesh of her body is a liability; the first word she remembers learning is 'shame'. The only education she received from the women in the camp concerned how to keep this shame at bay: don't sit with your legs open, don't touch your privates, don't play with boys. The avoidance of shame seems to be at the heart of everything in a girl's life (OLS 66).

Tout de même, Deqo devait continuer avec sa vie et elle avait commencé à se sentir à l'aise dans les lieux où elle passait ses nuits. Le fossé, le marché et un atelier près du commissariat, étaient tous des exemples de lieux où Deqo trouvait sa demeure. Dans le fossé elle avait l'air d'être chez elle, ça lui offrait un sens d'intimité et un espace qui lui appartenait. Elle croyait que malgré tous les inconvénients, c'était mieux que le camp d'où elle venait et où les conditions étaient également insalubres : « Every breath Deqo takes is

shallow and cautious; this smell sends her back to the refugee camp and the cholera outbreak that ended Anab's²⁵ life and nearly her own, both of them falling asleep but only one of them waking up. In the ditch she has at least become accustomed to space and the fresh scent of trees » (OLS 64).

Deqo, comme beaucoup d'autres Somalis, n'avait pas pu s'échapper de la violence du régime. Slanka (1993, 54) note que dans ce type de situation les jeunes ont « l'énergie de désespoir » et ils se révoltent contre le régime car ils ont perdu « le sens de la vie ». Elle était alors arrêtée par la police qui n'avait pas pitié d'incarcérer des enfants, estimés comme une menace contre le régime militaire. C'était la première fois que Deqo avait expérimentée ce type de violence. Cette occasion allait changer le sort de la jeune fille. Deqo était un de ces « enfants [...] représentés [dans la littérature] comme héros de leurs récits, comme témoins de la violence totale » dépeints par Songoulashvili (2013, 191). Dans le roman, Deqo avait un rôle particulier de représenter les enfants en temps de guerre. Songoulashvili (2013, 191) remarque que la littérature accorde un rôle et une place particuliers « selon le lieu et le contexte de publication ». Deqo représente la souffrance de tous les enfants en général et les jeunes filles en particulier dans la guerre somalienne. Il continue que « les rôles [des enfants en temps de guerre] sont plus diversifiés qu'on pourrait penser : les enfants sont représentés comme héros de leurs récits, comme témoins de la violence totale du conflit, comme victimes mais aussi acteurs à part entière de la guerre » (ibid. 191). Ainsi, le rôle de Deqo dans le roman est différent de celui des adultes comme Kawsar et Filsan, parmi d'autres, car elle représente un groupe distinct de celui représenté par des adultes qu'ils soient des hommes ou des femmes. De plus, Songoulashvili (ibid. 191) ajoute que « pour un enfant, orphelin et assisté, les aventures négatives ne sont pas ressenties de la même manière que pourrait le supposer un adulte ».

4.2. Le pouvoir et la domination de l'homme au bénéfice de la femme et de la société

Ken Bugul dans *Riwan ou le chemin de sable* soulève quelques questions qui, selon certaines critiques manquent de véracité ou sont simplement controversées. Parmi ces questions se trouvent celles qui concernent le pouvoir et la domination de l'homme, et la question de la polygamie et le bénéfice de cette union pour la femme et la société. Ces critiques, surtout celles qui appartiennent aux différents mouvements féministes, mettent en question les assertions de Ken Bugul dans ce roman. Pour eux, il est impossible qu'un homme polygame comme le Serigne de Daroulère soit aussi compréhensif et tout aussi attentionné à toutes ses femmes pour leur propre bénéfice. En d'autres mots, selon ces critiques, la polygamie est un système

²⁵ Un autre enfant à l'orphelinat qui est morte du choléra.

patriarcal et opprimant, qui ne peut jamais être au bénéfice de la femme. Ce qui soulève autant de controverse et critique est le fait que Ken Bugul réclame que *Riwan ou le chemin de sable* est un récit autobiographique. Comme déjà mentionné, ce roman fait partie d'une trilogie autobiographique qui inclut aussi les romans *Cendres et braises* et *Le baobab fou*. Comme déjà souligné, Sagarra (2006) est une des critiques qui contestent la nature autobiographique de cette trilogie de romans. Malena (2004, 155) a mal à distinguer l'autobiographie de l'autofiction. Elle réclame que le genre est tout d'abord un instrument de lecture et non pas une formule d'écriture. Ainsi, le genre est ce qui permet au lecteur de se localiser avant le texte et d'avoir ainsi accès à la signification possible du texte. Elle note que cette perspective a l'avantage de permettre au texte d'être traité comme processus plutôt que de produit fixe aux notions prédéterminées. Le contrat de lecture devient alors un élément important dans la définition et la distinction des genres. Selon Minet (1997, 223), « le contrat de lecture concerne non pas ce qui est dit, mais le dire et les façons de le dire. Dans un discours, quelle que soit sa nature, les modalités du dire construisent, donnent forme [au] dispositif d'énonciation ». Ainsi, ce dispositif d'énonciation est composé de « l'image de celui qui parle » ou « l'énonciateur » qui contient « la relation de celui qui parle à ce qu'il dit », « l'image du destinataire et la relation entre l'énonciateur et le destinataire, qui est proposée dans et par le discours » (ibid. 223). Beaulieu (1996, 73) observe que le contrat de lecture proposé par l'instance auctoriale, détermine la nature des indices textuels qui fondent leur identité. De ce fait, la reconnaissance de l'œuvre de Ken Bugul en tant qu'autobiographique est importante dans la compréhension non seulement de l'œuvre, mais aussi de la sincérité de l'auteur et la gravité des circonstances qui l'ont mené à produire ce genre particulier. Quant à Canut et Mazauric (2014, 6) « l'œuvre de Ken Bugul [...] se présente en deux volets, l'un clairement fictionnel, l'autre relevant plutôt de l'écriture de soi ». À ce deuxième volet appartient *Riwan ou le chemin de sable*, qui fait partie d'une « série autobiographique » (ibid.). Cette étude ne vise pas à déterminer si *Riwan ou le chemin de sable* est une autobiographie ou une autofiction, termes que beaucoup de critiques définissent de façons différentes.

Díaz Narbona (2001, 120) observe que l'écriture des femmes, et surtout celle des femmes africaines, est marquée par une certaine dévaluation de la part des critiques. Elle souligne que la littérature des femmes africaines, que ce soit par ignorance ou par mépris, est souvent l'objet d'une étude parfois trop superficielle et pleine de préjugés. Il est possible que la critique qui analyse le roman de Ken Bugul surgit de cette ignorance, ou ce mépris, ou même d'une incompréhension de la femme sénégalaise dans des situations face à la narratrice-personnage. Díaz Narbona (2001, 120) conclut que « les questions soulevées — ou l'incapacité d'y répondre — ont peut-être guidé des lectures partielles ou déformées de l'œuvre de Ken

Bugul ». Souvent, des critiques appliquent des repères égaux aux situations différentes ce qui fait que les préjugés sont inévitables, les mesures appliquées étant les mêmes. Autrement dit, la situation de la femme au Sénégal ne peut pas être la même que celle de la femme malawite ou de la femme française parce qu'il existe beaucoup de paramètres qui interfèrent dans les vies des femmes vivant dans des sociétés différentes. Appliquant les mêmes critères dans l'évaluation de ces femmes amènerait évidemment quelques préjugés.

L'histoire de *Riwan ou le chemin de sable* traite de la narratrice-personnage qui était devenue la vingt-huitième femme d'un grand serigne de la région de Daroulère au Sénégal. C'était une femme locale qui a eu une éducation occidentale en Europe et qui était retournée à son village natal. Harinen (2010) décrit la narratrice comme une femme qui avait subi l'acculturation en Europe. C'était donc une femme bien éduquée, avec un diplôme universitaire qui avait choisi de vivre au village parmi les gens locaux et surtout dans un mariage polygame. Le récit commence avec la visite de la narratrice-personnage à la concession du Serigne de Daroulère juste après être arrivée au village. Dès le début du récit la narratrice peint une image de la grandeur du Serigne et l'influence qu'il imposait sur le peuple de la région et les gens qui habitaient dans sa concession. Il était aussi un homme qui avait des pouvoirs de la magie et de guérison, et en conséquence beaucoup de gens fréquentaient la concession du Serigne pour demander de la nourriture, la guérison de différentes maladies, ou même de l'argent. Ce n'était pas n'importe quel serigne, mais le Grand Serigne comme beaucoup de gens l'appelaient. Le titre du roman vient du nom d'un homme médusé, Riwan aussi connu comme Massamba, que le Serigne avait guéri de sa névrose et qui vivait dans la concession du Serigne. Le chemin en question est celui qui connectait la maison de la narratrice et la concession du Serigne, que la narratrice prenait chaque jour pour se présenter auprès du Serigne. Le Serigne était un homme entouré du mystère que beaucoup de gens ne comprenaient pas :

Un lundi. Jour de marché. À Dianké. Il était arrivé une chose extraordinaire dans la vie si réglée, si tranquille, si paisible, de la concession du Serigne de Daroulère. Le Serigne de Daroulère avait une grande concession dans cette bourgade, assez grosse pour avoir un maire élu. Cette bourgade qui portait donc le nom de Dianké, se trouvait à une vingtaine de kilomètres des terres domptées par le Serigne, à Daroulère. Il était impossible de savoir d'où avait surgi la parole :

- On dit que...
- On dit que...

Et encore, seuls les téméraires osaient se risquer à parler ainsi. Que s'était-il passé ? Ceux qui savaient détournèrent la tête et poursuivaient leur chemin. [...] Ceux à qui leur indiscrétion – ou le hasard – avait permis de savoir quelque chose se faisaient supplier pour murmurer quelques mots quasi inaudibles. En vérité la peur, la terrible peur de parler d'une chose qui devait être terrible et qui avait eu lieu chez le Serigne, le Grand Serigne, cette peur était très forte (RCS 9).

C'était dans ce mystère que la narratrice s'est présentée, une chose jugée elle-même mystérieuse car personne ne s'attendait pas à une chose pareille vu l'éducation de la narratrice et la situation polygame du Serigne. Selon Dia (2010, 231) « Ken Bugul nous donne une description toute de finesse mais précise et rigoureuse de la vie villageoise, des mœurs de la polygamie en milieu maraboutique ». Les gens trouvaient cette situation incompatible et conflictuelle, mais en réalité il n'y avait rien d'étrange et pas de contraintes pour le Serigne et la narratrice. Vincent (2003, 43) note que dans le monde actuel il existe le multiculturalisme, ce qu'il rapproche à la théorie de différence. La polygamie et autres pratiques culturelles font partie de ce multiculturalisme (Voir aussi Kelly 2003).

Le jour où la narratrice s'est présentée devant la porte de la concession du Serigne elle avait trouvé une foule qui attendait le Serigne pour des raisons différentes. Dans cette foule se trouvait Riwan, l'homme dérangé :

Devant la porte de la grande concession du Serigne, à Dianké même, un vacarme inhabituel avait attiré l'attention de curieux qui, à cette heure, rôdaient aux alentours pour avoir leur part de l'immense bol de nourriture que le Serigne pourrait peut-être faire distribuer, ou même – bénédiction inouïe – de l'argent qu'il pourrait donner *en personne* aux nécessiteux pour l'entretien de leur famille (RCS 12).

La narratrice peint un contraste entre la situation devant la concession du Serigne et la misère et la pauvreté répandues dans le monde :

C'était là de nos jours une chose fréquente aussi bien ici qu'ailleurs. Les causes étaient connues, mais ce qui importait aux grands responsables de ce monde, ce n'était pas d'endiguer la Cause des causes, mais plutôt la récupération politique des conséquences dramatiques qui en découlaient. Et on ajoutait au vocabulaire contemporain déjà si affreux des mots Fracture, Exclusion, SDF et d'autres du même genre. Comme si Épuration Ethnique, Génocide, Massacres de Femmes, d'Enfants, d'Intellectuels, de Touristes, de Réfugiés, n'avaient pas clos le cycle inhumain de notre millénaire agonisant. Les responsables de ce monde, eux, ne chômaient pas avec tout cela. Pendant que les chômeurs, eux, chômaient toujours et que les bourreaux, eux égorgeaient toujours (RCS 12).

Ces paroles de la narratrice montrent l'élucidation qu'elle avait à propos de la situation épouvantable du monde et l'indisposition des leaders politiques pour résoudre ces problèmes. C'était les gens comme le Serigne qui était disposé à alléger les problèmes de leurs sociétés. C'était une des choses qui attirait la narratrice vers le Serigne car grâce à son éducation elle était consciente des développements politiques et socio-économiques dans sa société et dans le monde entier. La narratrice était une personne qui vivait dans les « interstices ». Malonga (2006, 173) note que dans ce roman « plus prégnant encore est le destin de la narratrice-personnage [...] intellectuelle "évoluées" dont la vie est meurtrie par les tumultes d'une longue

quête, non d'identité mais d'identification à l'Europe et aux cités africaines. Le retour au village lui sert de tremplin pour recouvrer l'harmonie identitaire ». Elle avait une identité hybride, étant une femme africaine avec une éducation occidentale et vivant dans un village africain dans une situation polygame. Bouwer (2010, 182) décrit cette condition comme « l'entre-deux ». C'était une femme qui était retournée vers ses racines mais avec tout un bagage de connaissances du monde extérieur, d'où la notion de la « migritude » (op.cit. 2010). Ses expériences personnelles la distinguaient des autres femmes du village, mais aussi des autres épouses du Serigne qui étaient pour la plupart illettrées. Les autres épouses venaient chez le Serigne pour trouver le soulagement de problèmes personnels tandis qu'elle était là pour le simple amour du Serigne. C'était une femme indépendante et autonome qui pourrait survivre seule si elle l'avait choisi. Elle était aussi dans cette situation parce qu'elle n'y voyait rien de mal malgré la surprise et l'incrédulité des gens de son village et ailleurs. La narratrice souligne ses intentions chez le Serigne et elle dit que « J'étais là depuis le matin, un livre à la main. Je n'étais pas venue pour déjeuner ou pour trouver de quoi aller au marché. J'étais là tout simplement. Mais pas par hasard. Je voulais voir le Serigne, sans raison précise, mais j'avais besoin de le voir » (RCS 13). Quant aux autres, ils étaient là pour une raison ou autre et afin de bénéficier de la volonté du Serigne : « Il y avait déjà une foule donc, devant la concession du Serigne. Les disciples attendaient que sa porte s'ouvrît pour lui exposer plaintes, complaints et confessions multiples. La foule était calme et tous les regards étaient rivés sur le déchaîné enchaîné » (RCS 13). Le « déchaîné enchaîné » en question était Riwan qui attendait l'apparition du Serigne avec quelques hommes qui devaient le retenir avec des chaînes et de la vigueur. Le Serigne devait pratiquer sa « psychothérapie traditionnelle » sur Riwan (Tine 1985, 106).

Le Serigne était intéressé par la narratrice et son statut de femme éduquée, qui était différente des autres et qui pourtant avait décidé de retracer ses racines. Le Serigne lui-même n'avait pas eu une éducation formelle, mais c'était un homme qui était cultivé et qui était prêt à apprendre beaucoup de choses concernant les gens et le monde. C'était un homme avec beaucoup d'autorité, mais qui était fasciné par la narratrice, mais aussi par l'éducation et les connaissances que les gens comme la narratrice obtiennent, ainsi que par les différents types d'idéologies dans le monde intellectuel. Sow, Saw et Tall (1998, 149) décrivent le rôle de protecteurs de la société que disposent des marabouts dans les sociétés comme celle du roman, et le Serigne avait également ce rôle dans cette société. Les questions que le Serigne pose à la narratrice révèlent sa fascination : « Où étais-tu pendant ce temps ? Connais-tu l'Amérique ? C'est là qu'aura lieu la Fin du Monde. C'est là qu'aura lieu le Grand Jugement. Peux-tu me dire les noms des montagnes de Chine ? Connais-tu les fleuves de l'Inde ? Il y a un secret dans ces eaux-là » (RCS 16). Même la narratrice était surprise par

l'étendue de ses connaissances : « Il me parlait, excité et radieux. Je l'écoutais, surprise par l'étendue de ses connaissances et fascinées par ses propos. Le Tigre et l'Euphrate... Peut-être qu'un jour, avant la fin du monde, j'irais plonger dans leurs eaux pour percer les secrets dont il me parlait » (RCS 16). Malgré le fait qu'il était polygame, le Serigne était un homme qui avait de l'intérêt dans le sort de la femme et tout ce qui la concernait. Le Serigne comme marabout avait des pouvoirs de divination et de recours contre les difficultés de l'existence qui étaient les siens dans ce village, comme c'était le cas avec tous marabouts démontrés par Kuczynsk (2008, 237). Il voulait donc apprendre autant de la part de la narratrice concernant la condition de la femme dans le monde :

- Que tiens-tu à la main ? me dit-il après un moment.
- Un livre, balbutiai-je.
- Et qu'y a-t-il dans ce livre ?
- On y parle des femmes, répondis-je.
- Un livre qui parle des femmes ? Et que dit-on d'elles ?
- On parle de leur histoire depuis l'origine des temps, de leur évolution.

Sans me laisser le temps de poursuivre, il me demanda de lui raconter tout ce qui était écrit dans le livre. Le Serigne ne savait pas lire l'alphabet latin, ma mère non plus (RCS 16-17).

Le Serigne bien qu'il soit polygame avait les intérêts de la femme, une chose inattendue des féministes qui s'attendraient au contraire. Pomevor (2008, 368) décrit la polygamie comme « le sort ignoble, qui est le lot quotidien des femmes prises dans le piège de la polygamie ». Mais le Serigne ne s'attendait pas à ce que les femmes aient des problèmes en présence des hommes qui pourraient les entretenir :

- Je ne pourrais pas raconter tout ce qui est écrit dans ce livre, je n'ai pas fini de le lire et il renferme beaucoup de choses. Tout ce que je peux dire, c'est que ce sont des problèmes de la femme posés par d'autres femmes.
- Cela veut-il dire que les femmes ont des problèmes ? Elles ne devraient pas en avoir, elles n'ont pas été créées pour avoir des problèmes, au contraire, dit-il d'un air amusé. (RCS 17).

La narratrice essayait de lui expliquer que des femmes avaient des problèmes comme tout le monde et qu'il y avait également des associations qui faisaient des efforts dans le but de résoudre ces problèmes :

Pourtant, repris-je, elles semblent en avoir beaucoup, pas exactement des problèmes d'ailleurs, mais des préoccupations plutôt. Il existe des associations de femmes pour recenser tous ces problèmes ou préoccupations, il existe des associations de femmes pour proposer des solutions à ces problèmes, des associations de femmes pour œuvrer sur le terrain, des associations de femmes pour assurer la défense des femmes. Beaucoup de chose se font maintenant de plus en plus en direction des femmes : des études, des recherches, des colloques, des forums. Il y a eu une Année internationale de la femme, ensuite la décennie, ensuite... (RCS 17)

Toutefois, en dépit de tout cela, les problèmes de la femme persistaient. Ce qui était frappant était le fait que ni le Serigne, ni la narratrice ne considéraient la polygamie comme un de ces « problèmes ou préoccupations » de la femme. Pour eux, et tant d'autres dans cette société, la polygamie existait pour une bonne raison et servait également les intérêts de la femme. La narratrice se dit « particulièrement intéressée par tout ce qui concernait les femmes » (RCS 18). Elle n'était pourtant pas féministe, mais elle voulait seulement le meilleur pour toutes les femmes. La narratrice se démarquait par son comportement et par le livre qu'elle portait à la main. C'était des attributs qui la distinguaient des hommes et des femmes du village qui, pour la plupart, ne connaissaient que leur village et n'avaient pas d'autre éducation à part l'enseignement traditionnel. La narratrice se trouvait donc un peu perplexe par ses petites idiosyncrasies personnelles : « le livre que je tenais semblait me gêner. Ce livre, acheté à Londres non loin de Regent's Park, si loin de cette bourgade, si loin de cette région, si loin de ce pays, je regrettais franchement de l'avoir apporté avec moi » (RCS 22). C'était des attributs qui témoignaient son identité hybride. C'était une identité octroyée de la culture africaine et de la culture occidentale et qu'elle ne pouvait pas nier ou rejeter. Bhabha réfère à cette existence comme une existence interstitielle (Bhabha 2007, 53). De plus c'étaient des attributs qui la rendaient très attrayante pour le Serigne, car elle était différente des vingt-sept autres épouses, et elle possédait des connaissances à partir desquelles le Serigne apprenait beaucoup. Le jour où elle avait visité ses co-épouses dans la concession, elle était surprise de voir qu'il y avait autant de femmes pour un seul homme. Toutefois, elle n'était pas gênée par ce fait car par tradition le Serigne avait droit à autant de femmes qu'il voulait. Il y avait dans la concession les femmes de tout âge et de tout type :

Je me hasardai vers cette porte et tirai le crochet doucement mais la porte s'ouvrit avec brutalité en m'entraînant légèrement avec elle et ce fut comme si mille faces c'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. Des femmes partout. Rien que des femmes. Je m'avançai vers elles. Devais-je serrer la main à chacune d'elles ? Les mains tendues vers les miennes étaient de toutes couleurs, de toutes les tailles, de toutes les odeurs vraisemblables. Les mains de femmes ! Que de messages, que signes, que de symboles ! (RCS 26).

Toutes ses femmes coexistaient dans la concession du Serigne sans aucun problème. Chaque femme connaissait sa position et son devoir envers le Serigne. Le Serigne appelait la femme avec qui il voulait passer le jour donné et il n'y avait aucune plainte chez les autres parce qu'elles se disaient que chacune aurait son tour. Le fait d'être appelée pour servir le Serigne était un honneur particulier. La femme qui servait le Serigne pendant un jour ou une période donnée, devait lui préparer à manger, mais aussi coucher dans son lit la nuit. Il y avait quand même des femmes qui étaient appelées à servir le Serigne plus fréquemment

que d'autres. Il y avait même celles ne se souvenaient plus de la dernière fois qu'elles avaient été appelées au service du Serigne. La narratrice qui devait se comporter comme n'importe quelle épouse du Serigne ne pouvait pas éviter à se poser des questions de la situation entre le Serigne et ses maintes épouses et de la notion de la polygamie en général. Elle se demandait : « comment deux, trois, quatre, cinq, six sept, huit, neuf, dix, douze, dix-huit femmes pouvaient-elles appartenir à un seul homme et vivre ensemble, unies à lui par les liens immémoriaux du sang et du sexe ? Le sang et le sexe ! Que de compromis et de compromission depuis toujours » (RCS 32). Bourdieu (1997, 191) réclame également que les femmes peuvent contribuer à leur propre domination et le roman démontre comment les épouses du Serigne contribuent à leur situation d'appartenir à un seul homme. Nonobstant le fait que la narratrice dévoue que la polygamie est une sorte de domination masculine et toutes ses épouses du Serigne étaient attendues à le servir à tout moment sans objection.

Cependant, la narratrice ne faisait aucune chose pour se distinguer délibérément des autres femmes du village ou des épouses du Serigne. Même dans la concession du Serigne, elle se comportait comme n'importe quelle femme du Serigne, elle servait le Serigne comme toutes les autres épouses, et elle respectait les autres épouses malgré les différences entre elle et les autres.

À part son autorité dans sa concession et dans la société, le Serigne possédait ce pouvoir de guérison comme déjà indiqué plus haut (Voir aussi Gueye 2001). Le « Fou » qui à ce moment portait le nom de Massamba était amené au Serigne afin de bénéficier de ce pouvoir comme beaucoup d'autres. Il était enchaîné par « trois Personnes » [sic] qui devaient le retenir parce qu'il était violent (RCS 19-20). Pourtant, en face du Serigne il perdit toute cette violence et il était devenu tout calme jusqu'au moment où le Serigne avait ordonné qu'il soit détaché : « Le Serigne était toujours assis sur son lit. Il avait les pieds bien posés sur le tapis et était calme. Lui aussi, il était imposant, aussi imposant que le Fou. [...] Le fou et le Serigne se ressemblaient. [...] Il regarda le Serigne. Le Serigne le regarda. Ils restèrent ainsi pendant un moment et le Serigne ordonna : Détachez-le » (RCS 21). Il semblait y avoir une entente particulière entre le Serigne et « le Fou ». Tous les deux étaient des hommes beaux et imposants, les « Géants », comme le dit la narratrice et ils semblaient s'entendre, à la stupéfaction de l'entourage :

Les trois Personnes venaient d'enlever les chaînes du beau et imposant Géant. Il était là tout d'un coup calme comme au sortir d'un long calvaire.

- Tu ne veux pas me saluer ? lui demanda le Serigne. Il sourit et lui tendit une main hésitante.
- Comment t'appelles-tu ? interrogea le Serigne en gardant sa main dans la sienne.

- Massamba, répondit-il.

Le visage du Serigne s'anima tout d'un coup :

- Ha, toi, on te doit du respect ! Tu portes le nom de Serigne Massamba et Serigne Massamba n'est pas n'importe qui pour moi. Tu es mon aîné, mon maître, mon guide (RCS 22).

Les pouvoirs du Serigne étaient magiques parce qu'il n'avait rien donné comme médicament à Massamba, mais ce dernier était calme en présence du Serigne à la surprise de tout le monde. Le « Fou » qui était violent et enchaîné était dès lors libéré et calme. Le Serigne lui-même n'était pas inquiet dans la présence de Massamba : « Toi – le Serigne s'adressait à l'Homme-Gardien –, va me chercher Massamba. [...] Massamba arriva. Ah oui ! Là en le voyant, il avait la même taille que le Serigne, la même allure. Massamba ressemblait vraiment au Serigne en plus jeune, en plus noir. [...] L'après-midi tomba. Massamba était dompté. Massamba était désormais Riwan » (RCS 29).

Dès ce moment, Riwan faisait partie des gens qui habitaient chez le Serigne. À part ses épouses, il y avait dans la concession du Serigne quelques hommes comme l'Homme-Gardien qui assuraient la sécurité, mais aussi le fonctionnement de la vie de la concession. Riwan était devenu un de ces gens et il devait travailler dans la concession, où il logeait et mangeait sans aucun autre paiement. Mais les gens qui travaillaient chez le Serigne ne demandaient pas de paiement. Le fait de travailler dans la concession du Grand Serigne était satisfaisant en lui-même. Ces gens bénéficiaient de la bienveillance du Serigne car il ne manquait rien chez le Serigne. Même les hommes comme Riwan et l'Homme-Gardien étaient aussi assujettis à la domination du Serigne. Bourdieu (1997) note que les hommes comme les femmes peuvent être tous les deux assujettis à la domination masculine (Voir aussi Bourdieu 2001). Néanmoins, la majorité de la population de la concession était composée des épouses du Serigne qui restaient toute la journée au sein de la concession entourée par « une clôture en tôle ». Étant une des épouses du Serigne, la narratrice devait se comporter comme elles malgré son statut dans la société.

Mais elle ne pouvait pas poser ces questions ouvertement car il était implicitement interdit de poser des questions ou de questionner le comportement et le souhait du Serigne. Chez le Serigne, on était tous obéissant et on ne posait pas de question. Toutes les femmes du Serigne connaissaient cette règle tacite et ne posaient pas de question. C'était la « féminisation de la société » avec des rôles particuliers assignés par la société aux femmes, qu'expose de Singly (1993). Dans le roman, les épouses du Serigne et les femmes en général, occupent des rôles assignés par la société et elles devaient respecter ses rôles sans la moindre plainte. Riwan devait faire la même chose et il restait calme et suivait seulement les ordres : « du matin au soir, Riwan ne songeait qu'à exécuter les ordres reçus et cela suffisait à remplir ses journées. Riwan ne

parlait pas, ne riait pas, ne pleurait peut-être pas » (RCS 30). Riwan, comme les épouses du Serigne, ne montrait pas ouvertement ses émotions. La différence entre la narratrice et les autres épouses du Serigne était qu'on lui autorisait quelques libertés. Elle n'habitait pas dans la concession comme les autres, mais habitait chez elle avec sa mère dans une maison liée à la concession par le chemin de sable. Chaque jour, si elle voulait ou si elle avait été convoquée par le Serigne, elle prenait ce chemin pour aller à la concession. Elle se considérait alors différente de Riwan et des autres femmes.

En regardant le comportement de Riwan, la narratrice avait la sensation de voir une des femmes du Serigne. Comme les femmes il obéissait à tous les ordres et les accomplissait sans question. C'était différent avec la narratrice et elle l'avait observé :

[Riwan] avait le regard toujours fixé devant lui et quand il se trouvait en présence du Serigne, il ne fixait plus rien. Il était tout ouïe, pour qu'aucun détail de ce que le Serigne allait lui dire ne pût lui échapper. Et pour moi, l'ordre était : - Reviens demain matin, tôt. Il en fut ainsi tous les jours. Mais je n'étais pas Riwan, je n'étais pas aussi obéissante. Je n'étais pas encore domptée. Le Serigne me faisait appeler quand je n'arrivais pas à l'heure exigée. Pourtant je cherchais à m'identifier à Riwan (RCS 30-31).

La narratrice cherchait à s'identifier à Riwan comme elle cherchait à s'identifier aux autres épouses du Serigne. Et dans Riwan, elle voyait le reflet des autres femmes du Serigne qui, elles aussi, se comportaient comme des femmes domptées et suivaient les ordres du Serigne et pouvaient tout braver. La narratrice compare alors Riwan à une femme : « Riwan pouvait tout braver, parce qu'il ne sentait pas, ne pensait pas, ne raisonnait pas, ne faisait pas intervenir des notions de droit, de devoir, de dû, d'acquis, de Dieu. Riwan était dispensé des débats de la conscience. Peut-être. Et si Riwan avait été une femme ? Mais Riwan n'était pas une femme » (RCS 31). Riwan subissait une crise d'identité en se comportant comme une des épouses du Serigne. Dans son cas, comme le comprend Pinar (2001a, 961), ce qui identifiait Riwan et le distinguait des femmes c'était seulement son phallus (Voir aussi Pinar 2001b). Il semblerait que les autres femmes du Serigne étaient aussi domptées que Riwan, car elles n'avaient pas les mêmes libertés que la narratrice. Parmi toutes les femmes du Serigne, c'était seulement la narratrice qui pourrait converser avec lui et avoir des discussions intellectuelles. C'était seulement elle aussi qui restait aux côtés du Serigne dans sa chambre toute la journée. Toutes les autres se regroupaient et s'occupaient de différentes activités dans la cour de la concession.

Riwan était un cas particulier, qui avait l'attitude d'un homme totalement dompté et dominé non seulement pas le Serigne, mais aussi ses épouses et autres occupants de la concession. On dit que « Riwan était le

seul qui ne bougeait jamais de sa place. [...] Silencieux, le Sisyphe faisait les mêmes gestes pour les mêmes choses depuis le Ndigueul. Il n'était jamais tombé malade, il ne parlait pas, ne commentait rien, ne discutait pas, ne se reposait pas ou alors peut-être quand tout le monde était déjà endormi » (RCS 136). Tout de même, Riwan n'était pas une femme et il y avait des différences de devoirs et de privilèges entre Riwan et les épouses du Serigne : « dans sa soumission, il n'y avait pas de transposition. Sa relation avec le Serigne était une sublimation pure et un abandon total de son soi au Ndigueul. Le Ndigueul ! L'Ordre ! » (RCS 31). (Voir Diop 1981, sur l'ordre du mouridisme). Le Ndigueul est cet ordre que devait suivre tout disciple du mouridisme, un type de secte islamique (Aubertin et al. 1982, 314). Le Ndigueul soumettait les épouses et toute autre disciple du Serigne à un type d'hégémonie car par le serment au Ndigueul on était totalement soumis au Serigne. C'était une des raisons pour laquelle les épouses et autres disciples du Serigne ne pouvaient pas parler contre quelques pratiques avec lesquelles ils n'étaient pas d'accord. Il est expliqué dans le roman que « quand on fonctionnait suivant le Ndigueul, on était déterminé dans tous ses actes et comportements. Le Ndigueul fabriquait un être tout neuf » (RCS 149). Les disciples du Ndigueul avait besoin de lui pour se « redresser » et se « remettre » et « accepter le Ndigueul était un choix. On ne suivait pas le Ndigueul à l'aveuglette ni pas endoctrinement, ni d'une façon institutionnelle. Le disciple lui-même choisissait son Serigne indépendamment de son père ou de sa mère. Ensuite, il prenait son temps pour se préparer à l'idée de soumettre à ce choix » (RCS 149). Le Ndigueul est décrit comme « une dynamique [...], le moteur du mouridisme » (ibid). Le Serigne occupait donc une position d'un responsable religieux dans la vie de ses disciples, un type de prêtre à part son rôle de marabout de cette société. Riwan était devenu un de ces disciples dans l'ordre du mouridisme, ce que Dozon (2010, 859) appelle « une confrérie ».

Comme Riwan, la narratrice voulait également s'identifier avec les autres épouses du Serigne. Elle se sentait une d'elles :

De plus en plus, j'avais envie de rester avec elles. Je me sentais bien avec elles. Je me rendais compte qu'avec elles, je pouvais parler autrement, rire autrement, être autrement, tout naturellement. Sans préjugés. Elles ne me prenaient pour personne d'autre que moi-même et n'attendaient rien de moi. Avec elles, j'avais senti une réhabilitation intérieure, une possibilité d'exorciser une aliénation. Je ne savais plus parler, être, rire, depuis si longtemps (RCS 32).

La narratrice voulait transcender son hybridité. Elle vivait dans les interstices et cherchait alors à sortir de son aliénation. Elle se sentait « l'Autre » parmi toutes ces femmes qui étaient à l'aise dans leur vie. En dépit d'avoir accepté d'être la vingt-huitième épouse du Serigne, la narratrice n'était pas tout à fait à l'aise avec son identité hybride. Elle sentait une aliénation de la part des autres épouses du Serigne. L'éducation occidentale lui avait permis de voir les choses d'une autre perspective et de poser les questions même sur

la signification de certains pratiques et aspects de sa culture. Malgré son appartenance à cette culture, elle se posait des questions concernant la polygamie et les sentiments des femmes dans des mariages polygames :

Comment huit, douze femmes pouvaient-elles partager la même chambre et le même homme ? Moi qui appartenais à la classe de celles qu'on disait allées à l'école des Autres, je ne pouvais pas comprendre cela et moins l'admettre. Avec tous les hommes que j'avais fréquentés, la jalousie, avouée ou étouffée, m'avait rongée jusqu'à l'os et elle m'était plus familière que tout autre sentiment (RCS 35).

Celle qui était allée « à l'école des Autres » était devenue désormais une Autre dans son propre pays. Cela signifie une certaine perte de pouvoir dans sa propre culture et parmi son propre peuple. Cette vie vécue dans les interstices faisait que la narratrice se trouvait aliénée de sa culture, mais aussi de la culture occidentale. Dans ce village, elle était dans le confort seulement chez elle auprès de sa mère, ou à la concession où elle passait des heures assises aux côtés du Serigne. L'éducation occidentale lui avait donné une voix et un esprit ouvert à la différence des autres épouses du Serigne. Les autres épouses étaient satisfaites avec leur vie et c'était un honneur pour elles d'être des épouses d'un tel Grand Serigne. Conséquemment, elles ne pouvaient pas poser des questions ou montrer leur opposition aux événements dans la concession du Serigne. Elles ne pouvaient pas même manifester leur opposition aux mariages successifs du Serigne. Elles bénéficiaient beaucoup de leur mariage au Serigne, mais aussi de la compagnie qu'elles trouvaient auprès des co-épouses. Par contre, la narratrice n'avait pas besoin de bénéficier du Serigne ou de la compagnie des autres femmes. Dillabough (2004, 490), se référant à Bourdieu, observe que la domination de genre a peut-être son effet le plus important sur ou dans les institutions sociales de la modernité où la reproduction culturelle de l'ordre social est un projet national important. C'est-à-dire que les institutions sociales telle que l'éducation offrent les opportunités pour critiquer des mauvaises pratiques culturelles. Dans le roman, par contre, la narratrice n'avait pas utilisé son éducation à contester les effets de la polygamie sur la femme, mais elle avait pris occasion à justifier cette pratique.

Le Serigne trouvait ses femmes de façons différentes. Parfois, les pères donnaient leurs filles au Serigne pour le remercier d'un fait ou autre. C'était une société typiquement patriarcale où l'homme occupait une position hégémonique. La femme devait toujours obéir à l'homme sans avoir à poser des questions même s'il s'agissait des choses concernant la femme. Dans la famille, si le mari décidait d'offrir sa fille comme épouse au Serigne, celle-ci devait simplement accepter et la mère n'avait qu'à accepter la décision de son mari. Offrir sa fille au Serigne était considéré un honneur particulier pour la famille. C'était ainsi qu'un certain nombre des épouses du Serigne se sont trouvées dans leur position. L'Homme-Gardien qui travaillait dans

la concession était un exemple des hommes qui avait offert leur fille aux Serigne. Il y avait aussi le cas de Rama qui, elle aussi, avait été offerte au Serigne par son père. Rama, qui n'était qu'une petite fille, était la dernière épouse du Serigne, arrivée à la concession après la narratrice. La narratrice raconte l'arrivée de Rama à la concession du Serigne :

Ce matin, à Mbos, un grand bourg situé non loin de Dianké, une jeune fille, une petite jeune fille nommée Rama apprit une nouvelle. Une grande et terrible nouvelle. [...] Son père, lui avait éprouvé des sentiments proches du délire. Il venait de faire don de sa fille au Serigne, au Grand Serigne. Geste ne pouvait être plus fort ni plus élevé. Don. Don d'une personne. Don de sa fille bien aimée. Don total. Don fatal. Don sans partage (RCS37).

Ce qui était triste c'était qu'une fois arrivée à la concession du Serigne, une fois devenue son épouse, une femme devait rester dans la concession limitée par la clôture. Les femmes du Serigne ne sortaient pas de la concession sauf dans de rares circonstances. Il y avait chez le Serigne des serviteurs comme l'Homme-Gardien et Riwan qui devaient s'occuper de tous les besoins des épouses du Serigne, que ce soit l'eau du puits, le bois pour la cuisine ou les provisions alimentaires achetées au marché. Les épouses du Serigne n'avaient même pas la chance de visiter leur famille une fois qu'elles devenaient l'épouse du Serigne. La narratrice avait donc pitié pour Rama qui commençait cette vie à son jeune âge : « Ce matin-là, Rama fut informée par sa mère et sa tante paternelle, sa Badiène. Dans les société comme celle-ci, la badiène qui est la sœur du père de la mariée, joue un rôle principal dans le mariage de sa nièce (Gugler et Diop 1998, 149). Ce qui ne se faisait pas habituellement. Un mariage n'était jamais annoncé. Il était préparé. Avec ferveur. Avec fierté » (RCS 38). Mais ceci n'était pas un mariage habituel, et il devait donc être annoncé à la jeune fille. Dans tous les mariages dans cette société, la famille paternelle prenait le dessus et faisait partie intégrale dans la prise de décision concernant le mariage ou l'avenir de la fille. Il était compris que dans la famille les enfants appartenaient au côté paternel. Souvent, les jeunes filles comme Rama étaient forcées dans le mariage, sous prétexte que c'était dans leur intérêt, alors que c'était l'intérêt de la famille paternelle. Tandis que les garçons avaient le droit de décider de leur sort, les filles étaient forcées dans le mariage même sans être consultées.

La narratrice, qui, elle, avait eu un choix grâce à son éducation réfléchissait sur le sort de la femme dans cette société : « Le mariage ! Le destin de toute femme, semblait-il ! La finalité ! Oh, Dieu ! » (RCS 39). Elle se rappelait du mariage de l'une de ses amies, Nabou Samb, qui n'avait pas échappé à ce destin : « À l'âge où elle se mariait, je n'avais pas de projet de ce genre. En ces premières années d'indépendance, je ne songeais qu'à mon émancipation. Je voulais être une femme bardée de diplômes qui épouserait un homme bardé de diplômes de l'école occidentale. Mon éducation me poussait vers ces rêves-là » (RCS 39). Cela

montre quand même qu'il y avait dans cette société des femmes émancipées, libres à prendre des décisions concernant leur vie, comme la narratrice. Mais la narratrice avait aussi découvert que l'éducation occidentale l'aliénait de sa culture en lui enseignant que sa culture était mauvaise et inférieure à la culture occidentale. C'était l'objet de la culture occidentale d'endoctriner les Africains avec des valeurs occidentales :

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 la chair humaine et offraient leurs premiers enfants en sacrifice à des dieux incertains. On m'avait dit qu'ils vivaient dans les cases faites d'ossements humains. Avec un peu de banco. Quand même, que cela tienne ! (RCS 39).

Cela avait eu un effet sur la pensée de la narratrice et sa perception des hommes, non seulement de son village, mais des hommes africains en général. Elle avait aussi une mauvaise conception du mariage d'où son retard à entamer une vie matrimoniale. Ce n'était que plus tard qu'elle avait compris qu'il s'agissait d'une hégémonie culturelle occidentale. Le Serigne était un des hommes de son village qui n'avaient que la bienveillance pour leur peuple. Mais chez la narratrice, le mal était déjà fait : « 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. Bonne politique ! Dénigrer les autres frères, les diviser et régner à leur place. Idéologie de la méfiance et de la haine. Et depuis lors, il est difficile de l'enlever de nos têtes ! » (RCS 40). C'était « la politique impériale du diviser pour régner » utilisée par les colonisateurs, illustrée par Khoury (2011, 133). Cette politique continue aussi avec « le néocolonialisme, pour diviser et mieux régner » selon Kabamba (2008, 131).

Selon la narratrice, les leaders politiques des pays africains étaient complices de l'hégémonie occidentale et de l'exploitation des pays et des peuples africains par des pays occidentaux. Elle imagine que si les pays africains étaient dirigés par des hommes comme le Serigne qui travaillaient au bénéfice de la population et non pas à leur propre satisfaction, même et pratiquant la polygamie, la situation socio-économique et politique aurait été meilleure. (Voir Chirambo 2009a sur la corruption des leaders africains). Elle déplore la corruption et l'avidité des dirigeants des pays africains qui sont responsables de la situation pitoyable des pays africains :

Ah ! Si nous pouvions avoir de vrais Serignes à la tête de nos pays... Que la ville soit propre. Qu'on ne détourne plus les deniers publics. Que les revenus soient équitablement partagés. Qu'on ne prélève plus des commissions occultes sur les marchés, pour s'acheter des appartements à Paris et aux Baléares. Qu'on ne place plus l'argent volé dans les banques étrangères sous de faux noms et des codes qu'on ne retrouvait plus, de sorte que cet argent continuait à

engraisser les déjà gros de là-bas et que ces pays se développaient avec de l'argent volé à des peuples qui s'enlisaient dans la pauvreté (RCS 150).

La narratrice fait appel à la bonne utilisation des ressources des pays africains pour l'amélioration des vies des Africains :

Qu'on investisse dans la recherche, dans l'éducation appropriée, la santé, l'agriculture, les arts et la culture. Qu'on respecte la liberté et les droits d'autrui. Qu'on développe le secteur privé par la valorisation et l'encouragement à l'initiative locale et communautaire. Que les idées et les compétences des uns et des autres soient reconnues à leur juste valeur et utilisées. Qu'on tienne compte des aspirations réelles des populations (RCS 150).

Toutefois, le serigne continuait à se marier à des femmes qui se présentaient toujours à sa concession. Il ne semblait pas vouloir arrêter, tant qu'il avait des moyens pour s'occuper d'elles et d'autres gens de la concession et d'ailleurs. C'est ainsi que le roman semble concrétiser la pratique de la polygamie. Les critiques féministes reprochent Ken Bugul d'avoir donné une justification pour une pratique qui se révèle opprimante des femmes. La polygamie est une forme d'hégémonie, et comme tout autre hégémonie les femmes qui sont dans des mariages polygames croient avoir donné leur consentement à leur condition. Cependant, l'homme qui est la force dominante dans ces mariages, dissimule son hégémonie sur les femmes en leur faisant croire que la pratique est pour leur propre bénéfice.

4.3. La résistance à la dictature

Mohamed dévoile dans le roman comme la dictature est une forme de l'hégémonie. En Somalie, après l'ascension au pouvoir du régime militaire et pendant la guerre civile qui a suivi, les dirigeants du pays avaient instauré un régime dictatorial afin d'établir le contrôle sur le pouvoir et l'hégémonie. Le régime militaire était prêt à employer tous les moyens afin d'octroyer le consentement par coercition de la population pour leur règne qui dévasté la plupart de la population. Selon Gramsci (1971, 120) les classes dirigeantes font recours à la coercition afin d'obtenir le consentement qui leur permet de renforcer le système hégémonique. Une des tactiques du régime militaire en Somalie était l'utilisation de la violence contre tous ceux qui manifestaient leur désapprobation contre lui et ses pratiques. Malgré la violence que prodiguait le régime militaire sur ses citoyens, ces derniers continuaient à manifester leur résistance aux tendances dictatoriales. Le premier exemple est celui de Kawsar et ces voisines Maryam English, Fadumo, Zahra et Dahabo. Le jour des commémorations de 21 octobre, ces femmes ne cachaient pas leur mécontentement avec le régime et ses opérations. Elles étaient dégoutées d'être forcées à participer aux événements louant un régime dictatorial au stade tandis qu'elles étaient forcées d'abandonner leurs affaires durant la journée : « 'See how early they

drag us out of bed. Nothing is too much for them, the swines.' Maryam English tightens the strap holding her baby to her back; she has had to leave the two older children locked in at home » (OLS 6). Malgré leurs différences d'âge, le gouvernement attendait à ce que chacune d'elles soit présente au stade pour montrer l'amour du régime : « Maryam English is in her late twenties, Zahra in her forties, Dahabo and Kawsar circling their late fifties and poor Fadumo a hunched-over seventy-something » (OLS 7). Colas (1986, 125) remarque que la dictature se caractérise par son « illégitimité » et par son « déploiement de la coercition ». Kawsar avait une haine profonde pour le régime militaire après la mort de sa fille Hodan qui est morte après avoir été arrêtée et maltraitée par les forces du gouvernement et pouvait mal dissimuler sa résistance à la dictature : « At the sight of General Haaruun, Kawsar's heart pounds in the chest. He is like a hyena – sparse, menacing, his very presence seems to herald death. She blames him not just for Hodan's passing but for her arrest, her disappearance and her decline into a huddled diminished figure » (OLS 16).

C'était un régime qui tout d'abord s'identifiait avec autres régimes communistes, mais qui maintenant cherche à se faire des amis partout à cause des conditions difficiles dans le pays, comme l'avait révélé les événements du 21 octobre : « The *Guddi* come last, waving branches and carrying images of Lenin, Kim Il Jung and Mao, the communists who once provided inspiration to the dictatorship but whose pictures have faded, carted out just once a year like church relics. The regime now seeks out friends of any description, be they Arab, American or Albanian » (OLS 18). Mais le régime s'est assuré que le rôle du citoyen dans l'aspect social était réduit et la population du pays était opprimée (Nyong'o 1988, 589). Toute les structures du gouvernement étaient utilisées non pas pour le bénéfice de la population, mais pour les intérêts du régime.

Chirambo (2009a, 43) note que le pouvoir des subalternes est manifesté dans leur résistance aux subjectivités et au sens commun ou à l'hégémonie par le biais de discours, par exemple dans la musique populaire. Dans le roman, les Somalis n'étaient pas contents avec la dictature et ils bénéficient des commémorations pour manifester leur colère et leur propre pouvoir malgré les risques qu'ils courraient :

In the stand opposite Kawsar there is a sudden shifting, an exhalation from the thousands of lungs as the spectators bend down and arise with placards in their hands. At the instruction of *Guddi* activists in traditional dress these placards are turned over and held up. Within a few seconds the stand has disappeared and a shimmering portrait of Oodweyne faces Kawsar. A few rebels refuse to hold up their placards, making tiny little holes in his face, but the message is clear: the President is a giant, a god who watches over them, who can dissolve into pieces and hear and see all they do. The young nomadic boy who knew how to hobble a camel and ease a tick out of a sheep's flesh has become a deity (OLS 19).

Berube (2009) note qu'on ne peut pas connaître la signification d'un artefact de culture de masse jusqu'à ce qu'on découvre ce que ces masses peuvent faire réellement avec lui. C'était l'objectif du régime d'avoir ces commémorations partout dans le pays pour célébrer le coup d'état afin de renforcer son pouvoir en démontrant le président comme tout puissant et omniprésent. Mais Salazar (1978, 6) observe que « Est dictatorial le discours qui s'impose par la répétition. Usuellement une dictature est un régime qui agit par la répétition de force : un tel régime doit sans cesse faire apparaître ces moyens de direction ». Harsin et Hayward (2013, 203) observent que la politique se passe rarement de culture populaire parce que la culture est l'une des modalités où le populaire, en tant que site constitutif des acteurs et des actions politiques, est réalisé.

Après avoir témoigné la souffrance de Deqo auprès des partisans du régime, Kawsar n'avait pas peur des conséquences qui lui arriverait grâce à son intervention, dans un effort d'essayer de sauver la jeune fille. Deqo lui rappelait sa propre fille Hodan et la voir souffrir auprès des partisans du régime avait les réminiscences de ses expériences passées.

Mais la chance de Deqo dans les rues de Hargeisa n'avait pas duré longtemps. Se promenant dans la rue un jour, Deqo avait rencontré une foule d'étudiants qui manifestaient contre le gouvernement : « As she crosses from north to south she hears chanting. A flotilla of small clenched fists appears in the distance, approaching her as if pulled in by the tide. Local schoolboys and girls in pastel-coloured uniforms pump the air shouting, 'No more arrests, no more killing, no more dictatorship!' » (OLS 59). La police qui ne permettait pas ce type de protestations contre le régime était déjà en poursuite de la foule avec force :

The schoolchildren are tightly packed onto the bridge, a shifting mass of blue, pink and khaki. She looks towards the north side of the bridge and sees red beret soldiers lined up across the road. [...] The schoolchildren are silent, nervous, and when a whistle blows they scream and run back in the direction they came. The lean, tall soldiers pull out batons and chase the children. Deqo is caught in the melee and joins the stampede to avoid being trampled (OLS 60).

Beaucoup d'élèves ont été arrêtés et Deqo qui était parmi les manifestants était aussi arrêtée. Le régime n'avait pas de pitié pour les enfants qui manifestaient contre lui. Les étudiants étaient traités de la même manière que des adultes. La population ressentait de « la peur, mêlée de mépris » envers la police, comme c'est le cas dans beaucoup de pays sous dictature comme indiqué par Corteggiani (1992, 86). Encore c'est la paranoïa du gouvernement qui n'était pas à l'aise avec toute forme de discorde :

Deqo trips over a boy and falls at the feet of a soldier; he grasps her dress in one hand and the boy's arm in the other and drags them over to a massive lorry waiting beside the road. The bed of the truck is so high the soldier has to let the

boy go to throw Deqo into it with both hands; the boy follows and then other captive students. Reaching for the soldier's hand, Deqo tries to plead with him to let her go but he slaps her in the mouth. The taste of blood on her tongue, she looks around in shock and more children are forced into the vehicle (OLS 61).

Deqo s'est ainsi trouvée dans la prison cette fois, après avoir échappé la dernière fois. En prison les étudiants, mais aussi Deqo, étaient mélangés avec des adultes qui avaient été arrêtés pour des crimes différents. Il y avait des voleurs ainsi que des prostituées dans la prison et les étudiants n'étaient pas épargnés du traitement des criminels. Il y avait même des femmes avec des enfants dans la prison. C'était des prisonniers habitués : « Some of the prisoners look comfortably at home. One young woman is breastfeeding her baby and chatting, her legs stretched out. Her friend is dressed gorgeously in pink and silver, with black hair dyed gold at the tips. They seem untouched by the situation around them ». Parmi les prisonniers se trouvaient deux femmes, Nasra et China, qui avait son fils Nuh avec elle (OLS 65). En prison Deqo avait entamé une relation avec ces deux femmes qui jouaient le rôle de gardiennes pour elle. Elle est devenue la protégée des prostituées qui étaient des gardiennes improbables pour un enfant de l'âge de Deqo.

Le régime militaire dans *The Orchard of Lost Souls* montre cette peur et n'hésitait pas à jeter les manifestants ou toute personne qui montrait la résistance, en prison. Kandil (2011, 38) observe qu'un régime au pouvoir légitime sa domination par l'hégémonie culturelle et son renversement doit commencer par des actions contre cette hégémonie. Le but de la stratégie contre-hégémonique est de favoriser les contradictions entre la vision du monde des dirigeants et celle des gouvernés afin d'antagoniser les énormes masses et de les mobiliser pour proposer des revendications qui une fois rassemblées s'ajoutent à une révolution. La contre-hégémonie devait déclencher une confrontation violente avec le régime et ces manifestations contre la dictature dans le roman, représentaient la résistance contre-hégémonique.

Après avoir été relâchée, Deqo est retournée à sa vie errante dans les rues de Hargeisa et devait trouver quelque chose à faire pour sa survie. On dit que Deqo-wareego était son nom complet, ce qui voulait dire « Deqo l'errante » : « she had learnt the one thing she could do that the other camp children couldn't was drift as far as she liked. She belonged to the wind and the tracks in the dirt rather than to any other person; no watchful mother would come shouting her name in every direction » (OLS 69). Et la vie errante c'est ce qui lui avait donné la survie dans cette ville ravagée par la guerre, où elle n'avait ni parents ni amis :

The myriad buildings that Deqo is slowly learning the names and purposes of appear in the edges of her vision as she steps into the pitted road. The library for keeping books to learn from, the museum for interesting objects from the past, the schools in which children are corralled and tamed, the hotels for wayfarers with money in their pockets – the existence

of all these places brings pleasure, despite her belief that as a refugee she is not welcome inside. In the weeks since her arrival in Hargeisa she has learnt something every day just from observing the life around her. In the first few days she slept in the market [...]. She left there and found a concrete area in front of a warehouse that was swept clean and raised above the dust of the street. [...]. She had then stayed a week outside the police station, hoping for their protection against boys and strays [...]. Eventually, she had gravitated closer and closer to the ditch, lured by its quiet thicket and isolation (OLS 71-72).

Mais Deqo ne pouvait plus continuer à vivre une vie de mendiante. Elle était retournée à ramasser des fruits tombés dans les vergers des fermiers autour de la ville (OLS 68). Elle prenait sa petite collection des fruits qu'elle vendait au marché local pour une petite somme d'argent qu'elle utilisait pour acheter de la nourriture. Elle avait aussi essayé de s'engager dans autres types de commerce, par exemple la vente du « qat²⁶ » et de l'herbe qu'elle vendait comme alimentation de chèvre (OLS 74). Mais ce type d'entreprise était trop petit.

Au marché Deqo avait alors commencé à colporter l'alcool illicite pour des femmes avec lesquelles elle avait fait connaissance. Elle prenait de l'alcool des femmes au marché, qu'elle livrait chez des clients qui habitaient les bidonvilles de Hargeisa, pour gagner une somme d'argent supplémentaire. Un jour, Deqo devait livrer de l'alcool pour une des femmes au marché, et la personne à laquelle elle faisait cette livraison était China, l'une des prostituées qu'elle avait rencontrée dans la prison (OLS 75-76). C'était une entreprise illicite car cet alcool qui était de mauvaise qualité était interdit par le gouvernement. Deqo risquait donc d'être arrêtée une deuxième fois (OLS 76). À la porte d'une concession située sur « Fucking Street » Deqo avait rencontré Nasra qui lui a montré la petite maison de China qui vivait dans la même concession :

Nasra knocks on the bare wooden door on the opposite side of the whitewashed yard. '*Isbiirtoole*, drunkard, your nectar is here,' she calls. China opens the door and the courtyard fills with music in a foreign tongue. 'Give here.' She snatches the package before Deqo can hand it over. 'I know you ... It's our little jailbird. I didn't know you were in the trade.'

- 'What trade?'
- 'The booze trade of course.'
- 'I'm not. I have a stall in the market.'
- 'There is no need for pretence here; one thing about Fucking Street is you can be yourself.'
- 'Where do you live?' Nasra asks.
- 'I have no family.'
- 'No grandmother, no aunt, no cousins?'
- Deqo shakes her head. 'No grandfathers, no stepsiblings, no half-uncles. I look after myself.' Each time she says this it feels more true (OLS 78-79).

²⁶ Qat ou khat : une plante mâchée comme stimulant dans quelques régions de l'Afrique et du Moyen Orient.

Ces femmes vivaient ainsi dans cette partie de la ville, se prostituant et buvant l'alcool illicite. Elles étaient habituées à entrer et sortir de la prison, mais cette vie était le seul moyen de survivre dans un environnement où il y avait la pénurie de tout. Les actions de ces femmes étaient par ailleurs une sorte de riposte à la dictature qui tenait la population sous un régime dictatorial où l'opinion dissidente était interdite. Sous ce type de dictature, « toute résistance ou rébellion des populations y fut presque toujours punie de façon violente » (Porteous 2003, 309). Ce type de régime s'assure d'une « évolution autoritaire » et « une militarisation du pouvoir » d'après Lagrange et Vircoulon (2008, 653).

Néanmoins, Mohamed montre à travers ce roman que malgré tous les efforts du régime militaire à la coercition pour forcer la population somalie à donner leur consentement, cette dernière était déterminée à manifester sa résistance contre la dictature. En Somalie, pendant cette période, si vous ne vous conformiez pas aux règles du régime militaire, vous pourriez faire face à la torture et à l'emprisonnement et parfois même à la mort. En dépit de tous ces dangers, les Somalis se sont levés contre le régime militaire. Comme le montre l'analyse ci-dessus, les Somalis, y inclut les femmes, avaient conçu des moyens différents comme stratégies contre-hégémoniques.

4.4. Les femmes africaines peuvent-elles parler?

Dans ce roman, un des thèmes les plus poignants que Ken Bugul aborde et celui de la polygamie. L'auteur utilise le personnage du Serigne afin de montrer les vertus de la polygamie et la mettre en contraste avec la monogamie répandue dans les pays occidentaux et parmi les Africains éduqués à l'occidentale ou modernes. De plus, l'auteur lutte pour la reconnaissance et le respect de cette pratique qui est un aspect important des certaines cultures africaines et que le peuple concerné pratique sans contraintes. Guèye (1998, 309) dépeint la polygamie comme une « pratique matrimoniale » avec les méfaits et qui cause la souffrance des « femmes victimes ». La narratrice ne comprend pas pourquoi des gens ont des préjugés en ce qui concerne la polygamie. Elle s'en prend à des féministes occidentaux qui critiquent la polygamie comme une pratique patriarcale qui soumet la femme à l'exploitation sexuelle par l'homme.

Malgré ses propres opinions sur la polygamie, la narratrice défend la pratique car selon elle, la monogamie a ses propres problèmes en tant que pratique. De plus, elle insiste qu'il existe aussi l'exploitation sexuelle et la violence contre la femme dans le système monogame. Elle ressent que les critiques de la polygamie veulent prescrire aux Africains un système particulier qui lui-même est plein de défauts. Cela nous renvoie aux réclamations de Lord Thomas Macaulay, qui représentait le gouvernement colonial en Inde, dans son *Minute on Indian Education* (1835) où il insistait sur la nécessité d'enseigner la langue et la culture anglaises

aux Indiens jugés illettrés et acculturés. Macaulay dans son allocution condescendante avait réclamé à propos du peuple indien que « We have to educate a people who cannot at present be educated by means of their mother-tongue. We must teach them some foreign language ». Les stéréotypes des féministes et autres critiques contre la polygamie sont similaires à ceux de Macaulay qui, selon Said (2003,152) réclament que d'autres pratiques culturelles sont intellectuellement subordonnées aux pratiques culturelles occidentales. Celle-ci est une hégémonie culturelle que la narratrice du roman tâche de combattre. Selon elle, les Africains sont capables de faire leurs propres choix et de décider comme tout le monde ce qui est bon ou pas pour eux. Comme Spivak (1988), la narratrice insiste sur le fait que les Africains ont la capacité de parler et de décider de leur sort même dans leur situation de subalternes. Les Africains n'ont pas besoin d'être représentés, ils peuvent se représenter, contrairement aux réclamations de Marx. Elle insiste : « Ah ! Que de gens avaient vécu dans le bonheur avant qu'on leur dise que ce n'était pas de ainsi qu'il fallait vivre ! » (RCS 115). Cela dit, la narratrice ne cherche ni à justifier la polygamie ni à noircir le système monogame, mais ce qu'elle essaie de faire est d'accentuer le fait que chaque peuple doit avoir la chance de prendre ses propres décisions. En fait, elle n'hésite pas à souligner les problèmes qui relèvent des mariages polygames. La narratrice montre aussi qu'il y a des situations où les subalternes ne peuvent pas parler, mais doivent se soumettre même quand ils sont conscients de leur exploitation. Fattah (1993, 123) remarque que la culture occidentale effectue des efforts constants et infatigables pour imposer des valeurs aux autres ce qui représente une hégémonie culturelle. De plus, l'Occident utilise ses propres normes et standards comme mesure universelle selon laquelle tout comportement devrait être jugé. Il s'agit de ce type de comportement que conteste Ken Bugul dans *Riwan ou le chemin de sable*.

Le cas du Serigne et ses épouses revient comme exemple d'une situation où il pourrait être nécessaire de laisser les gens prendre leurs propres décisions en ce qui concerne leur culture. La plupart des épouses du Serigne étaient dans la situation de mariage polygame par leur propre choix. Elles ne se plaignaient pas de leur condition et vivaient heureux dans une communauté avec leurs co-épouses. Néanmoins, il y en avait d'autres, comme Rama, qui n'étaient pas contentes d'être dans une telle situation. C'était celles qui avaient été données au Serigne comme dons par leurs pères ou par leurs familles. Rama n'était pas contente d'être remise au Serigne comme une de ses épouses. Nonobstant, le fait qu'elle est allée vivre avec le Serigne comme épouse, elle le faisait parce qu'elle ne pouvait pas protester contre la décision de son père et elle ne pouvait pas parler contre une pratique qu'elle savait être exploitante des femmes. Dès qu'elle avait appris la nouvelle de son mariage au Serigne, un homme qu'elle n'avait jamais rencontré avant, elle avait commencé à se poser des questions : « Comment pouvait-elle être remise au Serigne ? Pourquoi elle ? Était-ce pour

cela que sa mère et sa tante paternelle avaient cet air et cette attitude de désolation et en même temps de résignation face à la volonté du père ? De quel Serigne s'agissait-il ? Du Serigne de son père ? Lequel ? Le père, le fils, le neveu ? » (RCS 42). Sa mère et sa tante paternelle n'étaient également pas contentes du mariage de Rama, mais elles ne pouvaient pas parler contre le père.

Dans cette société où l'homme disposait du pouvoir, même la famille maternelle n'avait pas de voix et de droit dans la prise de décision du mariage de la jeune fille. (Guèye 1998, 309) dénonce « l'égoïsme et l'inconscience » des hommes polygames. Étant donné son âge, Rama ne devait que suivre ce qu'elle avait été ordonnée de faire :

La sensation étrange qui submergea Rama était indescriptible. Devant une telle situation, il était presque impensable de régir. Qui pouvait réagir ? Qui osait réagir ? Et réagir à quoi, d'ailleurs ? Que signifiait réagir ? Dans une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisés, la réaction n'était pas prévue. Et puis, encore une fois, régir à quoi ? Que pouvait dire une petite fille d'un peu plus de seize ans pour se faire entendre ? Une petite fille de Mbos dont le sens critique n'était pas encore forgé, ne pouvait pas affronter son père et toute une société. Et qui oserait réagir quand il s'agissait du Serigne, du Grand Serigne ? (RCS 42-43).

Ces réflexions de Rama font qu'elle était consciente qu'elle et d'autres subalternes ne pouvaient pas parler, au moins dans cette situation. Personne ne pouvait parler contre toute une culture ou contre le Grand Serigne qui avait le statut d'un demi-dieu dans la société. Dans une société où la plupart des mariages étaient arrangés entre familles quand les mariés étaient toujours enfants, Rama était néanmoins consciente de ses propres besoins. Elle savait tout de même qu'« appartenir à une société à laquelle il fallait se plier sans amertume n'excluait pas d'éprouver des sentiments » (RCS 43). Rama n'avait d'autre choix que de respecter le souhait de son père, mais elle avait toujours apporté des sentiments personnels avec elle à la concession du Serigne :

Rama fut envahie par un sentiment qui ne lui était pas inconnu, du moins dans les préceptes de son éducation : elle allait rejoindre un homme. Sans le pagné sacré avec lequel on recouvrait la mariée. Se soumettre. Accepter. Obéir. Dans son cas, Rama ne savait pas si c'était de l'obéissance ou de la soumission. Une seule certitude pour elle : ce n'était pas de son plein gré. Était-ce par rapport à son père ou à sa société ? Pour le moment c'était son père, c'était sa société. Elle ne pouvait pas perdre l'un sans perdre l'autre. La société était plus puissante que le père. Elle avait plus de droits. Car appartenir à ces sociétés-là était un pacte, une alliance qu'il ne fallait pas rompre pour quelque raison que ce soit. C'était aussi un choix : vivre ou mourir (RCS 51).

Comme nouvelle épouse du Serigne, Rama devait être auprès de lui pendant les premiers jours de son arrivée. La présence de Rama auprès du Serigne avait bouleversé la narratrice. Elle n'était plus l'épouse

préférée du Serigne, car la nouvelle épouse l'avait déplacée. Elle était jalouse d'être déplacée par une si jeune fille, elle qui n'était pas comme toutes les autres. Mais c'était la réalité. Pour Rama, la position privilégiée à côté du Serigne ne voulait rien dire. Elle ne se sentait pas à l'aise en présence du Serigne qui était un homme de l'âge de son père. Pourtant, elle ne pouvait rien faire pour sortir de cette situation de quasi-esclavage sexuel : « Rama se rendait compte maintenant, mais toujours comme dans un rêve, qu'elle était prise dans un engrenage dont elle ne pouvait se dégager. Elle était piégée. Impuissante face à son père, impuissante face à cette forme d'allégeance. Elle n'avait rien tenté non plus pour y réagir » (RCS 67). La polygamie implique la « soumission de la femme à l'autorité et aux exigences, y compris sexuelles, de son époux, contrôle des activités des femmes en dehors du foyer par le mari » (Kian 2010, 51). Rama ne pouvait qu'obéir et suivre ce que lui ordonnait le Serigne.

Appartenant au Serigne, Rama ne connaîtrait plus la vie d'une fille ordinaire. Elle n'avait plus la chance de vivre une vie normale comme toutes les autres jeunes filles de son village. Elle n'aurait plus la chance de connaître « les rites et les pratiques » de sa culture (RCS 75-76). En plus, elle n'aurait plus un mariage normal qui demandait la vérification de la virginité de la jeune fille par la famille de la jeune fille et celle du mari. C'était un des rituels les plus importants pendant la cérémonie du mariage d'une jeune fille. Dans cette société, le mariage n'était qu'une simple cérémonie, c'était un procès. Mais Rama « n'aurait su dire si elle avait été trouvée vierge ou non, après cette nuit passée pour la première fois avec un homme. Un homme âgé, un homme qui, aux yeux de son père, n'était pas un simple mortel, mais le Serigne, le Grand Serigne, celui par qui on pouvait accéder au Paradis » (RCS 78). Bozon (1990, 328) note qu'en « faisant épouser les adolescentes par des hommes mûrs, les familles, qui jouent un rôle déterminant dans l'appariement, établissent solidement la domination masculine ». La polygamie est donc un système hégémonique.

Rama était aussi consciente de la perte de sa liberté par son mariage au Serigne. À la différence des autres femmes qui considéraient le fait d'être mariée au Serigne comme un honneur et une chance, Rama savait qu'elle avait perdu toute une vie en devenant l'épouse du Serigne. Même si elle ne pouvait pas retrouver sa voix pour protester contre ce mariage, elle gardait toujours cette réalisation dans sa tête. Elle ne pouvait même pas se permettre les petits plaisirs de jeune fille, comme le parfum par exemple, car elle ne voyait pas la nécessité lorsque comme toute autre épouse du Serigne, elle restait enfermée dans la concession. Rama se posait beaucoup de questions concernant sa situation : « Que vais-je faire avec de la poudre et du parfum ? Je suis remise à un Serigne, je ne peux plus mettre mon xit mbal, je ne dois plus faire ceci, je ne dois plus

faire cela, je ne peux plus chanter, je ne peux plus danser, je ne peux plus rire aux éclats, je dois toujours baisser la tête » (RCS 93).

Malgré le fait que Rama était la dernière femme du Serigne, elle n'était pas la plus préférée. Une autre épouse du nom de Sokhna²⁷ Mame Faye était arrivée à la concession du Serigne une dizaine d'années plus tôt. C'était également une fille différente des autres épouses du Serigne du fait qu'elle est allée à l'école : « Avec l'arrivée de Sokhna Mame Faye, ce fut la première fois que le Serigne recevait une fille qui était allée à l'école, l'école des anciens occupants », et elle était l'épouse préférée du Serigne à cause de son éducation qui lui donnait une différence que les autres épouses ne disposaient pas (RCS 99). On dit que :

Sokhna Mame Faye était assez privilégiée, car elle était la plus proche du Serigne. Elle avait été la favorite du Serigne, pas une vraie favorite comme on l'entendait habituellement. Le Serigne était plus proche d'elle parce que sa cour était attenante à la sienne et parce qu'elle avait été à l'école. Elle savait lire. Elle pouvait lire la correspondance du Serigne écrite en français, lire les étiquettes sur les emballages des diverses choses que le Serigne recevait de ses disciples dispersés à travers le monde (RCS 106).

La présence de Sokhna Mame Faye ne faisait qu'augmenter la désolation et frustration de Rama. Elle constatait que toute cette affaire du mariage au Serigne n'était qu'une forme d'exploitation. Elle ne se sentait plus aimée ni par le Serigne, ni par sa famille et elle devenait de plus en plus décontenancée. On lui disait seulement de ne pas se plaindre et de ne pas montrer sa désaffection avec la situation. En vérité, Rama avait perdu ses droits en tant que femme et en tant qu'individu, comme observé par Lydon (2007) dans les situations pareilles. Sa tante paternelle lui disait de suivre des ordres et de ne pas faire autrement :

Rama, écoute-moi. Ne me fait pas honte. Ici c'est la maison d'un grand Homme, d'un Grand Serigne. Tu es ici pour gagner le paradis. Tu es venue ici pour travailler. 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. Tu es la compagne d'un grand homme, d'un proche de Dieu. Fais attention, fais attention, fais attention (RCS94).

Pour les autres épouses du Serigne, comme pour beaucoup de femmes dans ce type de mariages, « la polygamie [était] source de travail de sécurité physique et de prestige » (Lardoux et van de Walle 2003, 808). Mais Rama devait être satisfaite du fait que le Serigne offrait l'accès au Paradis parce qu'il était proche de Dieu. Les autres, hommes et femmes de la concession du Serigne, se contentaient également de cette réclamation. Mais ce n'était pas assez pour assouvir les besoins de Rama qui était encore une jeune fille

²⁷ Titre donné à une femme mariée. Rama par exemple était aussi appelée Sokhna Rama.

avec beaucoup d'ambitions et avec toute la vie devant elle. Elle ne pouvait pas être satisfaite simplement parce qu'elle était une épouse d'un Serigne, un Serigne qui avait pourtant une vingtaine d'autres épouses.

Mais Rama n'était pas la seule qui devait obéir aux ordres du Serigne et se soumettre à lui. Toutes les autres épouses du Serigne vivaient aussi cette vie de soumission et d'allégeance au Serigne. Chaque jour, du lever au coucher du soleil, les femmes du Serigne passaient leur temps entre elles, discutant des choses différentes et s'amusant de leur propre façon sans déranger la paix dans la concession. Elles passaient aussi le temps à travailler pour trouver un peu d'argent. Les femmes du Serigne fabriquaient les pagnes brodés à la main, qu'elles vendaient pour toucher de l'argent :

Ces femmes qui quelque part étaient financièrement indépendantes, car cet argent elles ne le remettaient pas au Serigne. Bien que chez le Serigne il ne se posât pas de problème matériel, tous les besoins de sa famille étant satisfaits par lui, les femmes avaient toutes les occupations génératrices de revenus personnels. C'était essentiel pour la femme de s'occuper, de travailler, de gagner sa vie par elle-même. Dieu n'était pas contre le travail des femmes. Sinon comment la plupart des prophètes auraient-ils pu accomplir leur mission sans assistance de femmes riches de ces époques-là ?
Xadija ! Merci! (RCS 93-94).

Donc, malgré la perte de leur droit de parler et de certaines libertés, les femmes du Serigne avaient au moins la liberté de travailler. Ceci est contraire aux revendications de certains Islamistes qui réclament que la femme musulmane ne doit pas travailler, d'où la référence à Xadija, l'épouse du Prophète Mahomet. C'est aussi contre la croyance de certains féministes qui pensent que la polygamie ne permet pas la liberté de travailler à la femme (Le Renard 2010, 79). Néanmoins, les épouses du Serigne devaient toujours l'obéir et suivre le Ndigueul.

Il y avait aussi d'autres « résidents, les visiteurs d'un jour ou deux, les visiteurs à vie et le mouvement incessant des disciples » (RCS 105). Tous devaient se soumettre et obéir au Serigne. Il y avait aussi l'Homme-Gardien et Riwan, qui, comme les autres, devaient suivre le Ndigueul. Ces hommes étaient également soumis et impuissants face au Serigne qui manifestait une domination totale sur les visiteurs et sur les occupants de la concession. Mais finalement Rama avait défié le Serigne et tout le respect qui l'accompagnait. Étant une si jeune fille, Rama avait ses propres besoins qu'un homme de l'âge du Serigne ne pouvait pas satisfaire. Rama n'était pas comme Riwan ou les autres épouses du Serigne. Elle n'était pas non plus un disciple du mouridisme et ne devait pas donc suivre le Ndigueul. Rama n'était non plus comme la narratrice qui malgré son éducation occidentale avait accepté d'être la vingt-huitième épouse du Serigne. Par ses propres mots la narratrice reconnaissait qu'elle avait été dominée par le Serigne. Elle avoue qu'« à présent, dans ce village où j'étais revenue pour mourir ou naître, j'étais devenue brusquement l'épouse du

Serigne, la plus haute autorité de tous les environs, la référence morale, matérielle, spirituelle, presque le garant du Paradis » (RCS 161). Au moins, la narratrice était devenue l'épouse du Serigne par son propre choix. Elle continue que le Serigne « m'avait voulue, il m'avait prise. Comme ça » (RCS 161). C'était une pratique qui devait simplement être respectée pour garder l'identité patriarcale d'une société où les hommes avaient le dessus dans les relations entre les hommes et les femmes (Baffoun 1994, 6).

Rama avait donc une voix refoulée par sa situation, mais elle l'utilisait par ses actions, contre l'hégémonie masculine en défiant le Serigne et son père. La narratrice la décrivait même comme « la fille effrontée » à cause de son attitude rebelle (RCS 212). Elle avait eu des rapports sexuels avec un « jeune homme grand et très mince, de plus en plus étrange et intrépide » qu'elle avait accosté dans la concession du Serigne (RCS 208). Rama voulait « assouvir un désir aveugle et violent » (RCS 209). Mais, à cause de ses actions honteuses qui n'étaient pas attendues d'une épouse du Serigne, elle avait dû quitter la concession pour regagner la maison de ses parents : « Nul ne savait comment Sokhna Rama avait quitté la concession. Pourtant la veille, elle était bien là, belle et terriblement présente » (RCS 214-215). C'était ainsi par l'engagement dans l'acte sexuel et par sa disparition que Rama avait pu parler contre l'injustice à l'encontre des femmes dans la concession du Serigne. Dès ce moment, « personne n'osait commenter l'événement mais tout le monde savait maintenant que Rama s'était enfuie. C'était la première fois qu'un tel scandale se produisait chez le Serigne » (RCS 216). Dès lors, le Serigne qui représentait l'hégémonie masculine inouïe « s'enferma dans un mutisme inhabituel. Pendant toute cette journée il garda ses yeux fermés, refusant même de toucher ses repas. L'Homme-Gardien renvoya la plupart des visiteurs. Le Serigne était indisposé, il fallait repasser le lendemain » (RCS 216). Rama qui avait pu donner une voix à des femmes du Serigne avait donné un coup décisif à l'homme qui représentait tant de pouvoir.

Le jeune homme étrange était victime d'un mal nébuleux et un matin il était revenu chez le Serigne pour chercher de l'aide. Malheureusement, « le Serigne mourut ce même matin, un de ces matins qu'il aimait tant. À Dianké. C'était jour de marché. Un lundi » (RCS 217-218). Les actions de Rama s'étaient révélées contre-hégémoniques, et il s'agissait d'un coup contre le patriarcat, qui est une composante de l'hégémonie masculine. Apostolidis (2008, 547) observe que les gens ordinaires peuvent articuler des défis fondamentaux à l'hégémonie. Plus important encore, les actions de Rama étaient inédites et devaient signaler la libération des femmes qui étaient soumises à l'hégémonie masculine. Mais mystérieusement, la maison des parents de Rama était brûlée à terre le même jour de son arrivée chez elle :

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 consumma jusqu'aux cendres. Nul ne sut jamais qui fut sauvé des flammes. Nul ne sut ce qui s'était réellement passé. Nul ne sut jamais ce qu'étaient devenus les corps de Rama et de ses parents. Nul ne voulut savoir ce qui était arrivé. Nul n'en parla plus (RCS 221-222).

Malheureusement, il n'y avait plus de voix et les gens de cette société ne pouvaient plus parler par peur de ce qui pourrait leur arriver. D'autres Serignes existaient dans la société et le pouvoir insolite et l'hégémonie leur appartenait toujours. Comme le comprend Spivak (1987, 77) dans cette société, comme dans d'autres sociétés à travers le monde, la femme ne peut être définie que par l'homme. En fin de compte, les actions de Rama n'avaient pas signifié la fin de l'hégémonie masculine. Elle était condamnée d'avoir déçu le Serigne. Comme toute autre femme de cette société, Rama devait simplement accepter sa position inférieure face au Serigne, comme prédéfinie par la société.

Dans l'analyse de *Riwan ou le chemin de sable*, il est noté que ce n'était pas seulement des épouses ou des disciples du Serigne qui étaient des subalternes qui ne pouvaient pas parler. La narratrice donne plusieurs exemples de situations où des leaders de pays africains dominant leur peuple et de façons diverses ne leur laissent pas de voix pour s'exprimer contre les situations misérables dans lesquelles ils se trouvent. Un exemple de pays africain mis en péril par les leaders politiques est le Nigéria : « ce pays, géant de l'Afrique avec son inestimable héritage de dieux et d'Hommes, était bafoué, floué, ridiculisé, miné, par de sinistres individus en uniforme et par tous ceux qu'ils servaient, sans oublier un sabotage permanent perpétré par ceux qui voulaient en faire autre chose, prêts à aller jusqu'au meurtre pour assouvir leurs desseins » (RCS 64). La narratrice souligne le fait que si les pays comme le Nigéria fonctionnaient bien, leurs citoyens ne devraient plus émigrer afin de trouver une meilleure vie : « Ah, si ce pays fonctionnait normalement avec tout le génie de son riche peuple en respectant des droits de l'homme, en délaissant la gestion par accaparement et le à toi à moi entre galons, je n'irais plus ailleurs ! Wole, non plus ! » (RCS 64). Elle déplore le manque d'ambition des dirigeants africains qui résulte dans le développement inverse du continent :

Un train portait-il le nom de Ibrahima Sarr ? Ou une gare ? Un gréviste, cet Ibrahima Sarr ? Oh, excusez-moi ! Non ! Un syndicaliste. De toutes les façons, il n'y avait plus de trains. Pendant que le train était l'enjeu di troisième millénaire pour le transport des hommes et des marchandises, chez nous, nos chefs ratifient avec nos fossoyeurs, la mort du rail, avec des sourires larges comme des gueules de caïmans. Pitié pour nos peuples meurtris ! (RCS113).

La narratrice pose la question : « à quoi servait-il d'avoir des dirigeants qui ne pensaient qu'à eux-mêmes ? [...] des solutions alternatives pouvaient être prévues, trouvées et négociées en lieu et place

d'investissements de prestige qui ne donnaient pas à manger à un peuple qui sombrait chaque jour un peu plus dans la misère » (RCS 99).

La narratrice soutient des activistes et des mouvements politiques qui sont opprimés de façons différentes comme la meurtre et l'emprisonnement, par des dirigeants de leurs pays, par exemple le peuple de la région de l'Ogoni au Nigéria et leur leader Ken Saro Wiwa qui avait trouvé la mort après avoir parlé et montré son dégoût contre le traitement de la population de l'Ogoni (RCS 64). Elle n'hésite pas non plus de faire appel pour la libération de Christina Anyanwu²⁸. La narratrice, d'un ton de colère crie : « You soldier ! Free Christina Anyanwu ! Today ! » et comme si elle donne le salut à Aung San Suu Kyi : « Un bouquet de fleurs s'il vous plaît ! Des fleurs pour Aung San Suu Kyi » (RCS 73, 115-116). Elle ne veut pas parler seulement au nom des sans voix de son pays ou de l'Afrique, mais aussi de tous les opprimés ailleurs. Par exemple, elle soutient le Tibet et le Dalaï-Lama en criant « Vive le Dalaï-Lama ! Vive le Tibet Libre ! » (RCS 174). Ces appels qui surgissent ici et là dans le roman sont un effort par la narratrice de trouver une voix pour ces subalternes qui n'avaient pas la chance de parler à cause des situations dans lesquelles ils se trouvaient et face aux politiciens insidieux. Woudamike (2008, 152) remarque que « la caractéristique fondatrice des dirigeants africains [c'est qu'ils] ont du mal à se débarrasser de leur arsenal de répression hérité de la colonisation ». La narratrice tire attention au fait que « les politiciens véreux devaient savoir que tout le monde s'intéressait à la politique et que même si le peuple ne réagissait pas ouvertement il n'en pensait pas moins. C'était le mépris qui imposait le silence à certaines colères » (RCS 177). Elle était consciente également du pouvoir du peuple et de la capacité qu'il disposait s'il voulait changer les choses pour le mieux : « Chacun de nous avait des pouvoirs illimités mais inexploités [...]. À cause de la peur du pouvoir ? C'était peut-être pour cela que c'étaient toujours les mêmes qui étaient au pouvoir ! Allons, prenons conscience de nos capacités et changeons les choses ! Le pouvoir, le pouvoir ! » (RCS 170-171). Cette assertion qui reconnaissait que le pouvoir n'était pas le privilège de certains hommes était presque un appel à la révolution et au renversement des rôles hégémoniques.

D'autre part, elle démontre aussi comment des pays occidentaux et asiatiques pratiquent toujours l'hégémonie sur des pays africains. L'hégémonie dont se plaignait la narratrice est au niveau économique, politique et socio-culturel. Au niveau économique, la narratrice se plaignait des pays africains qui au lieu de se libérer économiquement de l'hégémonie, continuent toujours à sombrer dans la pauvreté à cause de la mauvaise gouvernance et la mauvaise administration des dirigeants africains, associées à l'hégémonie des

²⁸ Journaliste nigériane arrêtée par le régime militaire du Général Abacha en 1995.

pays occidentaux et asiatiques. Il y avait par exemple des produits de mauvaise qualité que les pays africains continuaient d'importer au lieu de développer leurs propres industries. Elle donne comme exemple des sacs de voyage dont nos pays étaient littéralement inondés : des sacs en plastique douteux, « des sacs que des commerçants peu soucieux de l'origine, de la qualité et des effets nocifs éventuels pour la santé, déversaient par milliers sur nos marchés qui en regorgeaient de toutes sortes, de toutes tailles » (RCS 59).

Elle reprochait également les influences étrangères qui étaient à la mode au niveau socio-culturel en Afrique. C'était « l'influence de courants importés avec des relents d'endoctrinement à tendance intégriste [qui] était déjà ressentie par l'imitation à outrance de comportements, d'attitudes, d'idées qui ne nous étaient pas propres et nous détournaient de nos réelles et urgentes préoccupations » (RCS 61). Nader (2006, 23) constate que « la théorie de la culture, et en particulier la théorie de l'hégémonie selon Gramsci, nous fournit de quoi comprendre comment certains systèmes opèrent comme contrôle et comment ils peuvent apparaître comme du sens commun ». À ce niveau c'était le peuple lui-même qui était à blâmer d'avoir recopier tout qui était exotique. La narratrice demande alors : « pourquoi aller chercher ailleurs ce qui se trouvait peut-être, à Touba et ici, dans cette cour, dans cette concession, auprès du Serigne ? Ou bien c'était cela la mondialisation ? Au secours ! Au moins si c'était sous la forme *Peace and Love* ! » (RCS 61). Ironiquement, la narratrice elle-même était une des personnes qui avaient quitté leur pays pour aller chercher des choses ailleurs. Désespérément, elle comprenait quand même que les solutions aux problèmes africains pourraient être résolus par des Africains qui étaient un peuple capable, et, selon elle, même s'il s'agissait d'utiliser les pouvoirs surnaturels :

Quand allons-nous être inspirés ? Ou bien fallait-il encore refaire l'histoire ? Et nos Revenants, pourquoi ne nous aident-ils pas ? Comment des peuples qui pouvaient faire tomber la pluie et l'arrêter quand ils voulaient, des peuples qui savaient fabriquer des avions mystiques pour aller tuer quelqu'un à des milliers de kilomètres et revenir tranquillement à la maison, des peuples qui faisaient parler les morts, des peuples à qui on attribuait tous les pouvoirs surnaturels, pourquoi étaient-ils incapables de faire quelque chose pour se dépêtrer de leurs sables mouvants ? Les Mystères de l'Afrique, les Secrets de l'Afrique, les Sorciers de l'Afrique, c'était donc de la mystification ? Fabriquons alors, nous-mêmes, d'autres valeurs, d'autres repères, d'autres références, pour affronter les millénaires à venir ! Fabriquer, mais non importer ! Même pas en pièces détachées ! Fabriquer sur place ! (RCS 64-65).

Elle reconnaissait le fait que c'était seulement en ayant d'autres repères et d'autres références que l'Afrique pourrait vraiment se libérer de la dépendance et de l'hégémonie des pays occidentaux. Ce qui était triste était aussi le fait que les fermiers et autres producteurs de matières premières étaient exploités par des

étrangers. Les biens qu'ils produisaient étaient vendus à des prix bas, seulement pour être exportés, fabriqués en produits finis et revendus aux pauvres paysans à des prix élevés :

Du temps où l'arachide engraisait les Syriens et les Libanais qu'on retrouvait dans tous ces villages reculés du pays, et indirectement ceux qui les servaient, mais moins bien que ceux qu'ils servaient, c'est-à-dire les huileries et les savonneries de Marseille, qui nous retournaient cartons d'huile et barres de savon, dans des bateaux fumants qui faisaient pon-pon au large de nos côtes pour annoncer leur arrivée (RCS 114).

La situation était donc difficile pour les pauvres Africains à cause de l'exploitation externe d'une part, et la mauvaise gouvernance et la complicité des dirigeants africains, d'autre part. Finalement, la narratrice essaie de proposer des solutions à l'exploitation externe et à quelques problèmes qui affligent les pays africains :

Qu'on arrête de quémander, de se faire assister, de jouer aux éternelles victimes, alors qu'à chaque visite ou réception officielle, les épouses de nos Chefs portent des étranges qui coûtent des fortunes, des habits qui ne sont pas confectionnés chez nous, des bijoux qui ne sont pas fabriqués chez nous. Donnons du travail à nos artisans et promuons leur travail en dehors des circuits folkloriques qui ne débouchent sur rien du tout et permettent seulement aux autres de recopier et d'imiter sans vergogne nos créations. Que nos Premières Dames fassent comme les épouses des Chefs de là-bas, qui sont les Ambassadrices de leur art et de leur culture (RCS 150-151).

Elle propose alors que les Africains portent des marques locales comme « Claire Kane, Colle Ardo, Alphadi, Oumou Sy, Pepita D, Xuli Bêt et autres » et que « les salons d'honneur, les salles de réception, les ministères, les ambassades, [des pays africains soient équipés] avec les meubles et pagnes tissés de Aïssa Dionne Tissage et autres » (RCS 151). Bref, elle propose la consommation et l'utilisation des produits africains afin de promouvoir la production et les industries locales. Mais elle appelle aussi à la distribution égale des fortunes et du pouvoir dans les pays africains, quand la population sortira de la pauvreté et autres problèmes politiques qui ravagent ces pays : « Que ce ne soient pas toujours les mêmes depuis toujours ! Que de nouvelles têtes apparaissent. Oui, oui, oui ! (Continuez vous-mêmes, la liste est si longue !) (RCS 151).

Spivak (1987, 197) rappelle toujours que le changement est localisé ou basé dans le subalterne. C'est seulement le subalterne qui peut agir pour améliorer son statut et sa condition de vie. *Riwan ou le chemin de sable* donne donc la chance aux femmes africaines, en tant que subalternes, de parler contre les injustices qu'elles rencontrent dans la vie quotidienne. À part la lutte contre la domination masculine, Ken Bugul montre également que les femmes africaines peuvent améliorer leur condition de vie en s'opposant contre la domination européenne et en essayant de promouvoir la culture africaine. L'auteur s'attaque à la

mondialisation qu'elle compte responsable de certains problèmes en Afrique. Les dirigeants africains ne sont également pas épargnés de la critique de Ken Bugul.

4.5. La femme somalie face aux défis quotidiens pendant la guerre civile

Le régime militaire en Somalie avait tendance à surveiller et à contrôler les activités quotidiennes des gens. Les femmes tombaient fréquemment victimes de cette tendance car pour s'échapper à la pauvreté, certaines d'entre elles participaient dans des activités interdites par le gouvernement. La prostitution et la vente des produits illicites étaient parmi des activités contrôlées par le régime. Ces activités étaient aussi une façon de lutter contre l'hégémonie étatique, d'autant plus la raison pour laquelle le régime arrêttait de telles activités. Gramsci (1971, 55) note que les groupes subalternes sont toujours liés à l'activité des groupes dirigeants, même s'ils se rebellent et s'élèvent. Ainsi, la population somalie était soumise aux besoins du régime militaire. China et Nasra s'étaient trouvées en prison à cause de la prostitution. Pour elles, la prostitution était un moyen de gagner la vie dans les circonstances difficiles que subissait le pays. Après avoir été relâchée de prison, China et Nasra étaient destinées à rencontrer Deqo à nouveau. En ce moment, Deqo faisait la contrebande de l'alcool illicite pour les femmes qui vendaient des produits différents au marché. D'après Chouvy (2010, 231) « ce sont les conflits armés qui figurent souvent et à juste titre au premier rang des facteurs explicatifs du recours à la production [...] de drogues illicites ». Ceci à cause « de l'insuffisance et l'insécurité alimentaires auxquelles les populations doivent faire face » (ibid. 229). Les femmes au marché n'avaient pas d'autre choix pendant la guerre civile que d'entrer dans le commerce de l'alcool illicite dont Deqo, à cause à son âge, était devenue un trafiquant insolite. Pourtant, China et Nasra étaient retournées à la prostitution comme moyen de gagner de l'argent. Les deux femmes étaient intéressées de connaître un peu plus l'histoire de la vie de Deqo. Selon Bourgois (2002, 109) en temps de guerre civile, il y a une « logique de relations de pouvoir, fondées sur une domination d'ordre sexuel et patriarcal ». Les femmes comme China et Nasra étaient victime de cette logique. Nonobstant leur situation, elles avaient toujours la compassion pour autres personnes en difficulté comme Deqo :

The women look her in the eye. They see her in a way that most other people don't; she doesn't constantly lose their attention. Nasra rubs a hand over Deqo's hair. 'What is it like being all alone in the world at your age?' The question hits Deqo like a falling branch. She shuffles her feet a little and tries to pick through the words lodged on her lips: frightening, tiring, free, confusing, exciting, lonely. She mumbles incoherently and then stops. 'I can still have a good life.' Nasra looks down at her with tears in her eyes. 'With enough luck you can. You luck?' China asks, her voice suddenly louder with the drink. Deqo cocks her head and smiles. 'Sometimes. I just found this torn shilling outside, that's quite luck.' 'You

are going to need more luck than that, child.' China throws her head back and lets out a laugh that echoes off the walls and tin roof (OLS 79-80).

Ayant rencontré Nasra et China dans la concession, Deqo y était retournée pour vivre et travailler comme bonne chez Nasra (OLS 81-83). Nasra avait une compassion particulière envers Deqo. Cette compassion venait de ses propres expériences quand elle était une jeune fille :

- 'I was thinking about you earlier.'
- [...]
- 'It is wrong for any child, but especially a girl, to be sleeping anywhere near that ditch, with the wild dogs and even wilder men. If you wanted to, you could stay here; there is space for bedding in the kitchen and you'll be warm at night. We need help around the house, cleaning, preparing food; you could look after China's baby too. You would like that, wouldn't you?'
- Deqo looks her square in the eye. 'Why do you want to help me?'
- Nasra puts her mug on the floor and sits back on the bed. 'Because I was once not too different from you: lonely, hungry, uncared for. I hitched a ride to Hargeisa and arrived with nothing more than a toothstick and a change of underwear. I know how it is to be a girl on the streets.'
- 'I can really stay here? You won't send me away?'
- Nasra smiles. 'Not unless you do something terrible.' (OLS 84-85)

Deqo, qui jusque-là ne comprenait pas ce qu'être « pute » voulait dire, était étonnée de voir de près la vie de ces femmes. Et voyant les possessions de ces femmes, elle pensait que c'était bon d'être « pute » (OLS 83). Dès son enfance elle avait pensé que peut-être la mère qui l'avait abandonnée était une « pute ». Elle avait été appelée « pute » par des gens différents, mais elle ne comprenait pas ce que cela voulait dire. La vie dans cette concession lui permettrait de comprendre mieux.

Deqo avait découvert que chaque femme de la concession avait pris son nom pour une raison particulière. Les noms ou surnoms de ces femmes étaient étonnant mais avaient une signification profonde. À part Nasra, il y avait dans la concession China, Karl Marx et Stalin. Les noms de ces femmes étaient assez bizarres pour surprendre Deqo et elle avait demandé une explication de la part de Nasra : « Are they foreign? Their names don't sound Somali ». À cette question Nasra répond : « No, those are their nicknames; every girl has a nickname on this street » (OLS 85). Les femmes vivaient sous un régime qui voulait se passer pour un régime socialiste et avait des relations avec des pays communistes. Il n'était aucunement surprenant que ces prostituées adoptent de tels surnoms. Mais il y avait aussi une signification personnelle derrière le surnom de chaque femme selon ses expériences personnelles. Deqo voulait comprendre ces surnoms étranges, et elle avait posé la question à Karl Marx :

- 'Why are you called Karl Marx?' she asks.
- 'Because I have shared and shared and shared until there is nothing left to give.' She clutches at her bosom and sighs.
- 'What about Stalin and China?'
- 'Stalin is named after *Jaalle* Stalin of the Russians for her brutality, and China is a favourite of the coolies. Nasra doesn't want a name.' [...] 'What will your name be?'
- 'My name is Deqo, I don't want it to change,' she says firmly. If Nasra didn't need a new name to live here then nor would she (OLS 90).

Évidemment, la nomenclature était très importante pendant cette période difficile dans l'histoire du pays et dans la vie des citoyens. « Fucking Street » ainsi que les noms de ces trois femmes signifient dans le roman (OLS 78). Dans *The Orchard of Lost Souls* ces noms servent à renforcer l'image de la situation troublée du pays et des personnages. De plus, les noms étrangers de ces trois femmes étaient liés à des hommes forts et des leaders de l'idéologie communiste, ce qui renforçait leur position dans cette situation précaire. L'existence sous le régime militaire impliquait aussi le changement d'identité parmi les citoyens, pour des raisons de survie et selon son occupation. Zaslavsky (1984, 27) explique que l'identité est indispensable dans l'existence d'un individu et les deux notions sont étroitement liées. À part Karl Marx, China et Stalin, il y avait également un soulard qui vivait dans la rue et qui était connu comme Rabbit. Le surnom venait du fait qu'il habitait dans un fossé, près du lieu où se logeait préalablement Deqo (OLS 101-103). Il y avait aussi Maryam English qui devait son nom au fait qu'elle était d'extraction britannique (OLS 126). Ces surnoms donnaient une nouvelle identité à ces personnes car elles avaient toutes d'autres noms qu'elles avaient décidé d'abandonner. En abandonnant leurs noms originels, ces personnes avaient assumé l'identité de « l'Autre », ce qui était une conséquence des circonstances difficiles dues à la dictature. Etienne et Vanbaelen (2007, 1026) souligne le fait que « l'individu a de plus en plus de mal à se définir et vit un constant face-à-face avec l'Autre » et que l'identité d'un individu se construit et se transforme tout au long de son existence, selon des paramètres différents auxquels fait face l'individu. À noter que Nasra et Deqo étaient deux personnes dans le roman qui avaient refusé ouvertement de changer leurs noms malgré les conditions dans lesquelles elles se trouvaient (OLS 90). Néanmoins, pour Deqo, son nom signifiait déjà sa situation d'une personne errante, comme souligné plus haut (OLS 69).

La vie de Deqo chez les trois femmes illustre les difficultés que ces dernières rencontraient quotidiennement. Selon Gadant (1995, 31) ce type de femmes sont des « femmes [qui] sont devenues [...] des "femmes publiques", les femmes de tout le monde qu'on peut aborder, draguer sans se gêner ».

Les expériences de Deqo chez les femmes avaient démontré les risques que courraient les trois femmes dans leur occupation de prostituées :

That night, as Deqo huddles in the kitchen, imagining her barrel in the ditch empty and miserable without her, she hears men's voices. She jumps up to peer out of the doorframe. All the doors to the women's rooms are thrown open and light spills onto the courtyard. 'Stay away from me!' a young girl shouts from the hallway. 'Oof! I don't want you anywhere near me, you cannibal.' Deqo guesses that it is Stalin. An older man appears, carrying a leather bag into Karl Marx's room. He looks back and then the glowing strip of light underneath Karl Marx's door is extinguished (OLS 85-86).

Des hommes s'introduisaient dans la concession et dans les chambres des femmes sans demander la permission. Il y en avait même qui entraient dans la concession par la clôture qui entourait la concession (OLS 95). La mentalité était que puisqu'il s'agissait de prostituées, elles étaient prêtes pour avoir des rapports sexuels à n'importe quel moment. Brugère (2012, 90) relie des situations similaires au « sexe social qu'est le genre comme un outil de domination ». L'abus sexuel était exubérant étant donné le fait que les hommes n'imaginaient pas qu'une prostituée pourrait être abusée sexuellement. Deqo comprenait désormais que ce n'était pas si bon d'être « pute », que « *Whores live well* » (OLS 83). Au début, Deqo ne voyait pas la honte à être « pute » si cela amenait du luxe dans la vie (OLS 84). Habib (1993, 56) note que « tant qu'il existera des prostituées, existera aussi la base du féminisme, son socle émotionnel ». Mais pour les femmes en situation de guerre civile, il n'y a pas de recours au féminisme car les systèmes sont brisés et dysfonctionnels comme démontré dans le roman. Les femmes devaient ainsi s'occuper de leur propre sécurité personnelle et de leur propre sort dans la vie quotidienne. En conséquence, ces femmes étaient également devenues violentes et Deqo a témoigné cette violence le jour où elle s'est trouvée dans la chambre de Stalin sans permission :

Shaking her arms dry, she peeps into Stalin's open door and, finding it empty grabs a cloth from the kitchen to start work. [...] Eventually her attention turns to the mattress on the floor with its sheets entwined into floral ropes; she shakes them out, smooths them back over the bed just as she has seen the nurses do in the hospital, and then lifts the striped. She does a double take at the sight of the butcher's knife hidden beneath it. She doesn't touch but leans over to take a closer look: the blade is a long, wide slice of silver, the black handle has grooves moulded into it so that it can easily fit into a hand, and around the point where metal meets plastic is a dark stain that might be rust or old blood (OLS86-87).

La jeune fille était très surprise de voir l'arme qui évidemment était dans la chambre pour des raisons notoires au cas où un homme cause des problèmes et pose un danger à Stalin. Et apparemment le couteau avait déjà été utilisé, selon l'observation de Deqo. Dans son état choqué elle n'avait pas vu Stalin entrer dans la chambre :

- 'Get out of here, thief!' a girl shouts before pushing past Deqo and grabbing the knife, pointing it at her face. 'Who told you that you could enter my room?'
- Deqo raises her hand in terror and points to the courtyard. 'Nasra,' she stutters.
- 'Nasra! Did you bring this street kid into the house?' the girl yells.
- Nasra joins them in the tiny room and pushes the knife away from Deqo. 'Stalin, what are you thinking? I said she could work here. You can't just stick a knife in every stranger's face.' She sighs. 'Didn't you see her asleep in the kitchen?'
- 'I went out to buy my breakfast.' Stalin looks Deqo up and down. 'You shown her to anyone yet?'
- [...]
- Deqo looks over her shoulder. Still trembling slightly, she decides to stay out of Stalin's room in future and leave her clean it on her own. Stalin is the opposite of Nasra: stocky, muscular, stern-faced, her hair pulled back from her face and pomaded – she looks ready to beat someone to a pulp. What did she mean about showing me to someone, wonders Deqo. I am not a wild animal, there is nothing to see (OLS 87-88).

C'était Claire pour Deqo que la violence faisait partie de la vie de ces femmes qui vivaient sans protection de la part du régime militaire et qui devaient donc être prêtes à se protéger des dangers qui pourraient surgir à n'importe quel moment. Elle était également surprise et choquée d'entendre Stalin demander à Nasra si elle l'avait déjà montré aux gens. Visser (1993, 55) observe que le viol est « une arme de guerre » qui subit les femmes aux « sévices sexuelles ». Plus tard, Deqo étaient encore offusquée d'entendre le même type de proposition de la part de Karl Marx quand elle s'est présentée chez cette dernière pour nettoyer sa chambre :

- Deqo feels a lump in her throat and hums softly to distract herself.
- 'You one of Nasra's?'
- 'Haa, yes.
- 'You selling?'
- 'Selling what?'
- 'The thing between your legs.'
- Deqo take a minute to decipher what could be worth selling or even possible to sell between her legs. 'No! I clean and run errands only,' she says hurriedly. She imagines Karl Marx doing what the goats and stray dogs do when they mount each other and is disgusted. That is what makes a whore a whore, she realises, and her eyes widen (OLS 89)

Deqo ne comprenait pas que dans ce type d'environnement elle risquait d'être prise pour une « pute », nonobstant son âge et l'histoire de sa vie où elle était déjà victime des circonstances depuis sa naissance. Personne n'avait pitié pour elle. Mais dans des situations de guerre civile comme celle dans ce roman, les enfants et surtout les jeunes filles sont celles qui souffrent beaucoup, surtout comme victimes des actes sexuels de la part des hommes qui envisagent des filles comme proie. Galloy (99, 146) reconnaît le fait que la violence sexuelle en zones de conflit n'est pas seulement perpétrée par les soldats du gouvernement,

mais aussi par ceux qui sont opposés au gouvernement. Pourtant ce n'était pas exclusivement des hommes qui posaient un danger à l'existence et l'identité de Deqo. Des femmes étaient également une menace à sa personnalité, et surtout Stalin qui faisait toujours des commentaires effrayants concernant Deqo :

- Stalin appears and leans against the doorframe. 'You have your work cut out with this *bedu*. Look at her chicken legs – and she's not even circumcised!'
- Deqo cups her hands around her privates; it had felt natural being bathed by Nasra, as if she was an older sister or mother, but the way Stalin looks at her makes her shrink. The woman's eyes pick her apart and seem to say, 'Look at you, no one loved you enough to even circumcise you; you're wild and dirty.'
- 'You don't have anywhere better to be Stalin?' Nasra says dismissively.
- 'Not now, no. I've got a knife if you want me to cut it off, hey Deqo?'
- Deqo edges away from her, her legs pressed tightly together.
- [...]
- 'If you're not careful, I will sell her from under your nose,' Stalin retorts before retreating (OLS100-101).

Les menaces de l'excision forcée et l'esclavage sexuel étaient une réalité dans les circonstances. Deqo n'était pas épargnée des avances sexuelles des hommes en dépit de son jeune âge (Voir Branche 2002 sur la violence sexuelle en temps de guerre civile). Ces hommes qui fréquentaient Nasra et ses trois amies étaient beaucoup de fois sous l'influence de l'alcool et ne prenaient pas considération de la condition de la femme, sauf leur satisfaction personnelle. Ils n'envisageaient pas ce type de rapports sexuels comme viol. C'était des hommes qui s'imaginaient avoir le droit à tout ce qu'ils désiraient. Un jour un homme est venu rendre visite à Nasra et sans que Deqo sache ce qui se passait, Nasra discutait avec l'homme l'avenir de la jeune fille : « You're in perfect health, aren't you, Deqo? » Nasra gently pulls him away from her. Deqo nods shyly. 'Let's talk in my room,' Nasra says, leading the visitor out of the kitchen. 'Oh, you're set for the chopping board, little one,' chuckles China » (OLS 111). Ces femmes étaient donc des complices de l'homme dans la victimisation d'une femme en situation de guerre. D'après Bucaille (2013, 10) les femmes dans les conflits sont souvent attribuées « un rôle de victimes par excellence de la guerre. Pourtant, ce sont aussi parfois des combattantes, des individus qui infligent une violence [aux autres] ». Sans être consciente des intentions de Nasra, Deqo était surprise de voir venir le même homme, qui s'appelait Mustafa, et Nasra qui avait fait ses valises pour un voyage en Éthiopie :

- 'Little one, I have to leave for a while. I need to go to Ethiopia to find a new job, but you won't be alone, Mustafa is here to look after you. You have to do what he says, OK? He will keep you safe.'
- [...]
- 'But Nasra ...'

- 'But nothing! I have to go, stop nagging me.' She yanks her shawl over her head and rushes to the hall, dragging the heavy suitcase with both hands she reaches the front door and slams it shut behind her.
- Deqo's attention turns to Mustafa. He raises an eyebrow at her. 'Let her go, what do you need her for?'
- [...]
- 'Come sit down with me.' He stubs out his cigarette on a dirty dish, puts an arm around her shoulder and leads her to the bed. 'You've grown since the last time I saw you. That's the thing about little girls, you change every day' (OLS 115-116).

Mustafa avait tenté de violer Deqo et en résistant Deqo avait fini à le poignarder dans l'œil avec la... pointe d'un soulier. Deqo avait réussi à se sauver de Mustafa et à quitter la chambre (OLS 116-118). C'était aussi la fin de son séjour dans la concession. Brugère (2009, 182) observe que « La différence des sexes reste un assujettissement social. L'infériorisation sociale des femmes en tant que genre tient à ce que la plupart des abus qu'elles subissent (les violences contre les femmes : viols, prostitution, pornographie) ne sont que marginalement infligés aux hommes ». Effectivement, dans *The Orchard of Lost Souls*, il s'agit des femmes qui sont victimes de tous ces abus et ce sont des hommes qui sont des auteurs de ces crimes.

A noter que cette condition de la femme somalie dans le roman provient de la guerre civile en cours dans le pays, ainsi que les actions du régime militaire qui au lieu de protéger les femmes, s'impliquait aussi dans sa victimisation. Sans que ne le sachent ces femmes, leur triste condition repartait de la situation politique dans le pays.

La femme somalienne dans *The Orchard of Lost Souls* se trouvait dans des conditions difficiles à cause de la guerre civile. Ainsi, Deqo se trouvait-elle sans aucuns parents et sans aucune connaissance de ses origines (OLS 93-94). Pour Nasra, la situation dans laquelle elle se trouvait n'était pas son choix, mais c'était les circonstances qui lui avaient imposé cette vie de prostituée. Elle avait une famille, mais elle devait se prostituer car c'était le seul moyen qu'elle avait à sa disposition pour gagner sa vie. Nasra reconnaissait le fait que la prostitution était une honte, mais elle n'avait pas d'autre choix. Sa propre famille l'avait même désavouée à cause de sa profession. Elle avait tout raconté à Deqo :

- 'What I wouldn't do to leave this place!' she says, squeezing a pink cushion into her eyes. Deqo lightly strokes the back of her hair.
- 'Who would have said my life would come to this? I'm clever you know. I'm not a drunk like China or illiterate like Karl Marx. I could have been someone. Once you do this it's like you can never get out, never be anything else. I go outside and people look at me as if i'm a ghost walking around in the daytime'.
- 'Is that why you don't leave the bungalow much?'

- 'That and I feel as if I have nothing left out there. [...] 'I don't feel like a real person. I have no family, no friends, no husband, no children. Every day I open my eyes and wonder why I should bother getting up, or eating, or earning another shilling. No one would miss me, in fact my mother would be happy to hear that I have died, she would clap her hands and say that her shame has been lifted' (OLS 105).

La guerre civile en Somalie, comme illustré dans le roman, avait un impact énorme sur des individus ainsi que les sur relations familiales et entre les individus en général. Il y avait un manque de confiance entre les gens. Martinez (1999, 133) montre que la guerre civile résulte dans la déstructuration des familles qui à son tour apporte des multiples chocs (massacres, viols, déracinement, insécurité), et qui finalement se manifeste dans le développement de la prostitution et de la mendicité. La vie de China, Stalin et Karl Marx n'était pas facile. Conformément à leurs noms, on dit que : « [Deqo] knows which customer is for which woman : the younger, smartly dressed men go to Nasra, the middle-aged husbands hiding their faces behind sunglasses to Stalin, the drunks and ganster types to China, and the humble workers to Karl Marx » (OLS 104). China avait un fils, Nuh, dont elle connaissait à peine le père. Rabbit, l'alcoolique réclamait que peut-être c'était son enfant car il était un ancien « client » de China (OLS 102). China buvait aussi beaucoup et comme témoignage de la gravité de sa situation, elle donnait de l'alcool à son petit enfant qui puait l'alcool comme sa mère (OLS 111).

Karl Marx était en ce moment ravagée par la maladie mais elle continuait à servir des hommes qui venaient demander des rapports sexuels, ce qui était une surprise pour Deqo : « Deqo cannot see what anyone would want with Karl Marx; she looks like she has TB, typhoid, and every kind of sickness going. In Saba'ad people would have run from her » (OLS 89-90). Karl Marx avait perdu du poids et Deqo ne voyait qu'un squelette. Elle avait des plaies partout ses jambes qui saignaient. Deqo voyait une femme qui devait être à l'hôpital (OLS 89). C'était le désespoir qui la poussait à continuer sa vie de prostituée et son corps lui donnait l'apparence d'une vieille femme. Karl Marx comme les trois autres femmes vivaient dans une condition de l'esclavage sexuelle. C'était une sorte d'esclavage malgré le fait que personne ne les forçait à se prostituer, mais c'était l'esclavage quand même parce qu'elles le faisaient contre leur gré, forcées par des conditions de vie sous la dictature et la guerre civile. Woolman et Bishop (2006, 387) remarquent que l'esclavage sexuel peut être attribué aux facteurs tels que la pauvreté extrême, le manque d'emploi, la guerre et le manque de nourriture, parmi d'autres. Les prostituées dans *The Orchard of Lost Souls* se trouvent soumises à tous ces facteurs dans des conditions épouvantables.

Ces types de conditions de vie en Somalie ont attisé l'envie de Nasra de quitter le pays pour aller trouver un travail en Éthiopie. Karl Marx avait déjà quitté la concession avant elle, sans dire au revoir à ses amies (OLS

113). L'ascension sociale était impossible pour ces femmes dans ces conditions. Chacune tentait alors de chercher une meilleure vie ailleurs, mais ce n'était pas facile pour tout le monde. Les événements qui ont suivis avaient également incité Deqo à quitter la concession car sans Nasra, elle n'avait personne pour la protéger, ni des femmes comme Stalin, ni des hommes comme Mustafa, qui avaient des mauvais desseins pour la jeune fille. Deqo s'est trouvée seule une fois de plus dans les rues de Hargeisa à la merci de tout ce qui pouvait lui arriver en tant que fille.

Cependant, Kawsar, après avoir passé quelque jour à l'hôpital, était retournée à la maison où elle restait couchée dans le lit tout le temps. Les médecins à l'hôpital ne pouvaient rien faire pour sa condition et elle était donc libérée pour aller chez elle. Elle ne pouvait plus quitter le lit et elle devait être soignée par une autre personne :

- 'Broken hip. Broken pelvis,' the doctor declares, but she doesn't trust him; he has spent no more than three minutes examining her, his eyes misted over with other thoughts. He seems to feel that her time is up, that her leaf is about to fall.
- 'Can you operate?'
- There is annoyance in the doctor's voice, 'You're too old, your bones would not stand up to it. Osteoporosis. The hospital is short of equipment for surgery anyway. I think all we can do is make sure the pain is under control.
- 'But will I walk again?' Kawsar's eyes have been fixed on the ceiling throughout the whole exchange.
- There is no reply from him and a few seconds later he walks out of the ward with a nurse a few steps behind (OLS 124).

La femme qui avait été forte face au régime, même après avoir perdu son époux, Farah, et tous ses enfants, était maintenant incapable de prendre soin d'elle-même. Ses voisines avaient trouvé une fille, Nurto, qui devait s'occuper d'elle et de la maison (OLS 130). Ses amies Maryam English, Dahabo, Zahra et Raage faisaient aussi de leur mieux qu'elles pourraient faire pour assurer un certain confort pour la vieille dame. Kawsar avait pitié pour elle-même et considérant son passé, plein de souvenirs de sa vie ardente, elle ne pouvait que prononcer le verset biblique : « How the mighty have fallen » (OLS 124). Elle restait dans sa chambre avec la nostalgie du passé avant le coup d'état, quand le pays fonctionnait normalement :

Between seventy-eight and eighty-one the hotel made the neighbourhood lively with the weddings and the reappearance of long-lost men. But then in eighty-one the tone of the place changed; there was no joy, just congregations with furrowed brows gathered to lament the ever worsening [sic] situation. First the doctors in Hargeisa hospital were arrested for trying to improve conditions for their patients, then the student demonstrations broke out following their death sentences, and finally the National Freedom Movement, formed by Somalis living in London, began military action to remove the dictatorship (OLS 135).

Les chemins de Kawsar, Deqo et Filsan, étaient destinés à se croiser pour une deuxième fois. Deqo qui en ce moment rôdait dans la ville de Hargeisa comme avant, devait trouver la nourriture pour survivre. C'est ainsi qu'un jour qu'elle s'est trouvée dans le verger derrière de la maison où gisait Kawsar (OLS 312-313). C'est le verger du titre du roman, que Kawsar appréciait car il servait également comme cimetière pour ses enfants morts. Mais à cause de la guerre et par manque de soin, avec l'incapacité de Kawsar, le verger n'était pas en bonne condition :

She pulls the blankets up to her chin, closes her eyes and breathes in the jasmine, honeysuckle, moonflowers and the desert flower wahara-waalis that she had planted long ago in the orchard behind her bungalow. This is the only contact that she has with her precious orchard – now the frail caress of its scent when the wind is blowing in the right direction. [...] Maryam reports that the tomatoes have been withered, the green chillies yellowed, the okra been consumed by lizards. Only the trees have survived. Her spirit is tied up in those trees; she feels her roots contracting as they die (OLS 153).

Le verger de Kawsar symbolisait aussi le pays qui était dans le désarroi à cause de la guerre civile. Le régime militaire était le gardien du verger qui était incapable de le soigner. Les fruits et plantes fanées du verger représentent toutes les victimes de la guerre, qui sont les « âmes perdues » de la guerre. Un exemple de ces « âmes perdues » était Hodan, qui était tombée victime du régime militaire. Il y avait plein d'autres qui étaient massacrés par les agents du régime militaire. C'était ce verger qui sera le catalyseur de la rencontre entre Kawsar, Deqo et Filsan. Ce verger avait du symbolisme dans la vie de Kawsar et elle en tirait des émotions positives et négatives juxtaposées, car de la mort de ses enfants enterrés dans le verger étaient nés des arbres qui donnaient des fruits chaque année. Ces fruits étaient un symbole de l'espoir qui existait dans les circonstances difficiles. On dit que :

In her orchard the trees had been born from deaths; they marked and grew from the remains of the children that had passed through her. She never picked the fruit that fell from them, believing it a kind of cannibalism, but out of those soft, unshaped figures had grown tall, strong, tough-barked trees that blossomed and called birds to their branches and clambered out over the orchard wall to the world beyond. The infants in the orchard all had names, the genders sometimes distinguishable and sometimes imagined (OLS 167).

La guerre était en pleine marche dans le pays. La mort était partout et la ville de Hargeisa était pour la plupart abandonnée par les habitants qui avaient fui la guerre. Kawsar était toujours dans sa maison, mais cette fois elle était seule. Nurto, la bonne qui la soignait, avait aussi quitté la ville pour se sauver de la guerre entre les soldats du régime et ceux du NFM qui s'approchaient de la ville (OLS 206). Les soldats du régime militaire étaient responsables du carnage de la ville. Ils tuaient tout le monde qu'ils rencontraient et allaient d'une

maison à l'autre piller tout ce qui se trouvaient dedans et s'approvisionnaient car ils ne recevaient plus de provisions alimentaires du gouvernement. Dahabo avait quitté le pays pour aller à Jeddah, en Arabie Saoudite où elle avait des connaissances. Elle voulait amener Kawsar avec elle mais cette dernière avait refusé de quitter le pays (*OLS 198-201*). Les soldats du régime étaient arrivés dans le voisinage où habitaient Kawsar, Maryam English et les autres femmes. Ils continuaient avec leurs massacres des innocents et le pillage des maisons. Maryam était victime de ces actes insensibles (*OLS 204-206*). Les soldats du régime étaient sous aucun contrôle à ce moment, leurs leaders étant nulle part pour les guider. Kawsar avait observé qu'avec leurs actions : « the soldiers will return the street to the desert, unplug the stars, shoot the dogs and extinguish the sun in a well » (*OLS 207*).

Cependant, Deqo qui était sans protection dans la ville, se cachait dans le fossé ayant peur de sortir. Mais après une petite accalmie dans la folie qui l'entourait, elle avait une chance de sortir de sa cachette pour voir ce qui se passait dehors. Deqo qui avait faim après avoir passé beaucoup de jours sans manger, avait commencé à fouiller dans la ville pour essayer de trouver quoi manger. Elle allait même chercher des aliments dans les maisons abandonnées par les propriétaires riches qui avaient quitté la ville : « Deqo winds back to the villas. The trees are bare; all the birds have flown away, leaving an ominous silence in their wake. She wants to see those grand kitchens again, touch the gleaming copperware and empty those cupboards groaning with mysterious, exotic packages » (*OLS 289-291*). Elle se régalaient des merveilles qu'elle trouvait derrière les portes des maisons abandonnées. Mais dehors, la guerre continuait et les gens quittaient la ville sans cesse. Ironiquement dans des telles circonstances, ce qui comptait pour Deqo à ce moment était d'exploiter le luxe qu'elle n'avait jamais expérimenté depuis sa naissance. Elle avait même la chance de regarder la télévision pour la première fois dans sa vie, ce qu'elle trouvait très amusant (*OLS 301-302*). C'était en passant d'une maison à une autre que Deqo s'est trouvée dans le verger derrière la maison de Kawsar :

The sun has passed its zenith and Deqo feels sweat trickling down her temples. She leans against a bungalow and notices an orchard opposite with tall fruit trees waving to her over the glass-crested wall. There is a low, wooden gate. She jumps up and climbs over. It is like being back in the ditch but tidier and sweeter smelling. The ground is littered with pomegranates, tamarinds and papayas. She fills her skirt and then sits in the shade under a tree to eat a wrinkled yellow papaya, spitting the slimy black seeds as far as she can. Someone has put hard labour into this orchard; there are no scrubby, unused patches or broken hoses and scrap metal piled up in a corner. Weaverbirds sing in the nests above her head and trumpet-headed flowers blow within arm's reach (*OLS 312-313*).

Deqo aperçoit la maison où Kawsar gisait seule, sans personne pour la soigner ou lui donner à manger. L'arrivée de Deqo était pour Kawsar la seule chance pour s'échapper de la mort qui sinon aurait été inévitable. C'était une chance également pour Deqo de trouver quelqu'un avec qui elle pouvait surmonter tous les dangers : « Curious and emboldened by the peace of the orchard, she creeps towards the small, blue-painted bungalow and peers through a crack in the back door into a dark, empty hallway. [...] she drops her bundle to the ground and crawls in, dropping feet first into a hillock of saucepans » (OLS 313). Kawsar attendait la mort et quand Deqo est entrée dans la maison, elle pensait que c'était les soldats qui sont venus la tuer comme ils le faisaient avec beaucoup d'autres personnes : « A clatter in the kitchen, a pot lid maybe, dancing like a cymbal before making its peace with the earth; Kawsar swivels her head towards the half-closed kitchen entrance. 'Come on, I'm ready,' she says with a voice that doesn't sound like her own » (OLS 313). Elle s'accrochait à peine à la vie et survivait avec de l'eau que Nurto lui avait laissée. Elle avait commencé à perdre sa tête et à avoir des délires durant lesquels elle voyait Hodan : « A hunched figure emerges as if lured out by the yellows, reds and blues that Kawsar had conjured up. It is a small and indistinct shape. A girl with frayed plaits and a blood red smock holding her hands behind her back as if on parade. 'Hodan?' She is angry this time, fed up with her child torturing her » (OLS 313-314).

Toutefois, Filsan luttait contre les insurgés du NFM au nord du pays à côté des soldats du régime. À partir de ce qu'elle voyait pendant les missions contre les rebelles elle avait commencé à constater les injustices du régime contre les citoyens, dont certains étaient innocents. Toute personne soupçonnée de collaborer avec la résistance au régime devait être massacrée. Ainsi, beaucoup de gens innocents sont tombés victimes du régime, certains à cause du simple fait qu'ils venaient du nord du pays où la résistance était menée. Pourtant, le nord était aussi la région la plus marginalisée du pays (OLS 218-219). Filsan avait commencé à se sentir coupable par les actions qu'elle avait entreprises contre certaines sections de la population somalie. Godineau (2003, 560) observe qu'une « révolution qui rend les femmes aussi violentes, féroces, qui les dénature pour en faire des monstres est elle-même un monstre politique ». Filsan était cependant l'incarnation de la violence masculine et le représentant ou l'outil de l'hégémonie masculine. Bucaille (2013, 12) pose quelques questions sur les femmes comme Filsan qui participent à la guerre. Elle demande si peut-être ces femmes tirent un bénéfice de leur participation au conflit. Ou si le fait de parvenir à surmonter une division sexuelle des tâches en devenant combattantes représente pour elles une conquête. Ou encore peut-être, l'usage de la violence conduit la femme à se libérer de la domination qu'elle-même subit auprès des hommes. Difficile à trouver des réponses à ce raisonnement, si on considère Filsan qui n'était pas émancipée même après sa participation à la guerre aux côtés des hommes.

Étant soldat du régime, elle était impliquée dans la souffrance du peuple et elle avait constaté l'abus du pouvoir par d'autres qui soutenaient le régime militaire :

As she bends down to rinse her hair under the tap, she begins to cry, unstoppable tears that sting her eyes. The thoughts that buzzed around each other now fuse and spell out m-o-n-s-t-e-r in glowing letters across the blackness of her mind. The letters dance and mock her. She is in every way a monster and the weight of that recognition weakens her knees and bows her head (OLS 231)

Pendant une des missions, Filsan était blessée à la hanche par une balle, dans une embuscade sur la voiture de l'armée, par les rebelles du NFM (OLS 298-300). Ses amis Roble, Short Abdi, Abbas, Samatar et leur chauffeur avait trouvé la mort dans l'attaque. Filsan et un autre ami, Tall Abdi, étaient les seuls survivants (OLS 303). C'était trop pour Filsan et conséquemment elle avait décidé de s'échapper de l'armée, malgré les risques qu'elle courrait :

She clammers out of the window into the bright sun of the weed-strewn hospital yard. She adjusts the scarf to cover her nose and mouth and bends her head down low. Putting one foot cautiously in front of the other, she knows that she will probably be killed before the day is out, either as a deserter or as a lone woman in the middle of the battlefield, but she cannot remain, whatever the cost. 'Just walk, just walk, just walk,' she mutters (OLS 319).

Marchant dans les rues de Hargeisa, Filsan a été poursuivie par des soldats qui cherchaient les déserteurs de l'armée. Presque prise par les soldats, c'était ironiquement Deqo qui lui a sauvé la vie. Conséquemment, le sort faisait qu'elle a rencontrée Kawsar, la femme devenue handicapée et sans espoir en pleine guerre :

The long-lashed eye appears back at the crack. 'They've gone.' She gestures for Filsan to follow and leads her to the safety of a small, blue bungalow. An old woman is buried within the sheets of the bed, the lower part of her face covered by a blanket. A smell rises from her that makes Filsan gag.

- 'Is that your grandmother?' Filsan whispers.
- 'Yes. I am looking after her. Who are you?'
- 'Filsan.'
- 'Why are they chasing you?'
- 'Because I used to be one of them.'
- 'And now?'
- 'I am one of you' (OLS 325).

Les trois femmes devaient dès lors oublier le passé et collaborer pour trouver un moyen pour fuir le pays. Leur survie dépendait de leur collaboration et Filsan qui avait amené tant de misère dans la vie de Kawsar et Deqo, devait maintenant utiliser son expérience d'ancien soldat pour aider les deux autres à quitter le pays. Selon Gervais, Kilty et Mzouji (2012, 72), la guerre civile engendre la détresse des femmes qui se

révèle particulièrement frappante. L'instabilité politique rend les femmes vulnérables, leurs expériences se traduisant par diverses formes d'insécurité. Ces trois femmes étaient extrêmement exposées au danger et après quelques discussions entre elles, elles se sont mises d'accord pour travailler ensemble et pour assurer la sécurité de chacune :

Then Filsan appears : gaunt, dishevelled, humbled but un mistakable. Deqo looks between the women as they exchange fixed, cold stares. 'Have you come to finish the job?' Kawsar finally says. Filsan raises her hands, whether in denial or surrender it is difficult to tell. Deqo notices that Kawsar's face has flushed a deep red and her eyes a glassy film over them. 'Look what you have done to me!' She flings the blanket away to reveal her wasted legs discoloured by patches of peeling skin. Filsan's head bows a fraction. 'Are you satisfied now that your friends have decided to send us all to hell?' Deqo inches closer to Kawsar and holds her arms out as if to shield her. 'What have you done to her?' Filsan's sobs are awkward, resistant, her mouth clenches to hold them in. The expression of emotion seems to cause her pain. 'Forgive me, forgive me, forgive me,' the words rock her. (OLS 326).

Kawsar doutait la sagesse de quitter sa maison et la ville où elle s'était établie. Elle ne comprenait pas la nécessité de fuir sa propre demeure pour aller vers l'inconnu avec des personnes qu'elle connaissait à peine (Voir Mann 2006 sur la femme en situation de guerre). Elle était prête de mourir ici, dans sa maison, dans sa ville :

Kawsar looks around her room, her tomb, and through the window to the red sky hanging over the skeletons of a familiar world. If she goes with them she will see exactly what has happened to her town, she will smell the destruction, taste it. If she stays she will know only her own end. 'I'll go with you.' A wide smile brightens Deqo's face. Kawsar's heart begins to pound; she wants to escape, but now there is guilt at risking the little girl's life, fear of the soldier and of what she will find outside, and a strange, strange thrill in declaring what she wants rather than what she thinks others need (OLS 327).

Enfin, c'était le temps de quitter la maison et la ville de Hargeisa. Il n'y avait plus de confort dans cette demeure et toutes les trois devaient trouver un nouveau lieu qui allait être leur nouvelle demeure. Les trois femmes devaient attendre jusqu'à la nuit pour couvrir autant de distance que possible dans l'obscurité (OLS 327). La journée présentait beaucoup de dangers dus à l'insécurité posée par les soldats du régime et les rebelles. Ironiquement, les gens posaient un danger, mais en même temps on avait besoin de compagnie. Elles avaient pris les provisions qu'elles pouvaient amener, ainsi que l'argent que Kawsar avait gardé dans un coffre. L'intention était d'atteindre la frontière éthiopienne et d'essayer de la traverser pour aller dans les camps de réfugiés de l'autre côté. C'était une tâche difficile avec Kawsar qui ne pouvait pas marcher et devait être portée dans une brouette (OLS 328-329). Mais il s'agissait « d'un désir de vie plus encore que de survie » comme le dit Mann (2006, 138). Elles devaient traverser le désert pendant la nuit et s'éloigner des rues

pendant la journée. Mais finalement, les trois femmes ont trouvé les moyens pour atteindre la frontière. Elles n'étaient pas les seuls qui abandonnaient la Somalie pour trouver la paix et une meilleure vie à l'étranger :

Fifty feet away a white lorry comes into sight, the open bed of it crammed with refugees and crates of qat. It pulls over with the engine running as a man chewing a matchstick approaches them. The qat smuggler is around thirty years old with a deep scar on his cheek and uncombed, clumpy hair. 'Half a million shillings to take you all to the Ethiopian border.' Kawsar unlocks the chest in her arms and rifles through it. Add to it the gold earrings she is wearing, and it might be enough (OLS 333-334).

Il y avait donc ce type de gens qui profitaient aussi de la guerre en transportant les réfugiés, mais aussi en profitant de la dégradation de la sécurité dans le pays pour faire la contrebande de la drogue. Pour Kawsar et les autres, ce qui comptait était leur sécurité et rien d'autre. Heureusement elles avaient traversé le désert de Haud et deux heures plus tard elles étaient sur le côté éthiopien de la frontière. Tous les réfugiés devaient débarquer à un lieu nommé « Harta Sheikh », car le camion à Dire Dawa déposait sa contrebande (OLS 334). Selon Butler et Spivak (2007, 3-4) L'État présuppose des modes d'appartenance juridique, mais comme l'État peut être précisément ce qui expulse et suspend les modes de protection et d'obligation légales, l'État peut nous mettre dans un état précaire. Il peut signifier la source de non-appartenance, même produire la non-appartenance. À Harta Sheikh, Kawsar, Filsan et Deqo avaient trouvé le camp de réfugiés qu'elles cherchaient, mais elles devaient avoir une bonne raison pour être acceptées. Elles étaient dans un état de non-appartenance à un État, mais elles cherchaient où appartenir. Deqo, prenant avantage de son âge, avait la responsabilité d'assurer que toutes les trois étaient inscrites comme réfugiés :

A queue forms beside the only official tent, a massie structure with the UN crest on it, and Deqo joins the line, falling quickly back into the inquisitive, impatient stance she had in Saba'ad. Eventually she is inside and beckoned forward by an Ethiopian woman with a tattooed cross on her forehead. A white ledger covers the wooden desk and her eyebrows furrow behind her glasses,

- 'Name?' She speaks Somali with a lisp.
- 'Deqo.'
- 'Age?'
- 'Around ten.'
- 'Are you alone?'
- 'No.'
- 'Who did you come with?'

Deqo poses for a second to explain the situation, but then tells the lie her heart wants to tell. 'My mother and my grandmother.'
(OLS 335-336)

Ainsi, Kawsar, Filsan et Deqo étaient acceptées comme réfugiées dans le camp. Elles avaient réussi à sauver leur vie et à trouver un foyer transitoire loin de leur pays. Pour Deqo, la situation était familière : « She is back in her familiar world; the war and all that time in Hargeisa just a complicated trial to achieve what she has always wanted : a family, however makeshift » (OLS 336). Après avoir échoué à former une famille avec Nasra et les autres prostituées, Deqo formait finalement une famille avec Kawsar et Filsan. La souffrance et les mésaventures de ces trois femmes, ainsi que celles des quatre prostituées, reflètent la souffrance de la société somalie en général, mais surtout des femmes qui sont les premières victimes dans des situations de guerre civile. Personne n'était épargné de la misère parvenue par la mauvaise administration du pays par le régime militaire et la guerre civile entre les soldats du régime et les rebelles du NFM.

The Orchard of Lost Souls est alors un roman qui témoigne de la résilience de l'être humain face aux défis. Même dans une situation de guerre où il était facile de perdre sa vie, les personnages dans le roman montrent qu'il est possible de surmonter tous les défis posés par un régime dictatorial. Les femmes dans le roman avaient la verve à se protéger contre toutes les menaces occasionnées par la guerre civile en Somalie. Elles ont pu se battre contre toutes les forces qui les soumettaient aux défis de l'ordre de la violence, la mort, la domination et le patriarcat en général. En dépit du fait qu'elles avaient dû quitter le pays, l'auteur montre dans *The Orchard of Lost Souls* que chaque hégémonie peut être contestée.

4.6. Questions de polygamie, monogamie et pouvoir

Les questions de la polygamie, la monogamie et le pouvoir dans la famille et dans la société sont parmi les plus controversées du roman *Riwan ou le chemin de sable*. Dès le début du roman, la narratrice s'en prend aux perceptions qui veulent que la polygamie soit une pratique qui est oppressante pour la femme et qui ne fait que bénéficier les intérêts de l'homme. Elle juxtapose la polygamie et la monogamie et montre les avantages des mariages polygames et les contraintes qui peuvent accompagner les mariages monogames. Les notions de pouvoir et de domination entre l'homme et la femme dans les deux types de mariages sont également comparées. Ces comparaisons proviennent de la situation du Serigne de Daroulère qui était marié à une trentaine de femmes, la narratrice étant parmi elle. La controverse soulevée par son mariage au Serigne l'avait suscitée à défendre le mariage polygame, un système qui existe depuis des milliers d'années dans certaines cultures de l'Afrique. Ce qui ressort de l'analyse du roman est le fait que la polygamie et la monogamie comme systèmes matrimoniaux sont tous les deux basés dans le patriarcat et donc que tous les deux sont des systèmes hégémoniques, d'une façon ou d'une autre. Tous les deux sont conformes à l'hégémonie gramscienne car il s'agit de systèmes où des hommes imposent leur domination sur des femmes

tout en convaincant celles-ci de donner leur consentement et qu'il est dans leur propre intérêt comme le comprend Gramsci (1971, 80).

Tout au début du roman, la narratrice semble avoir été indignée quand elle venait de comprendre que la plupart des femmes qui se trouvaient dans la concession du Serigne étaient ses épouses. À ce moment la narratrice avait désigné ce type de cohabitation où tant de femmes partageaient un seul homme de « compromis » et « compromission » (RCS 32). Plus tard, la narratrice elle-même était devenue une des épouses du Serigne. C'était à partir de ce moment-là que sa perception du mariage polygame semble avoir pris une autre perspective. Cela avait commencé quand le Serigne lui « demandait de rester dans la cour des femmes ou de lui appeler une de ses épouses » quand elle se trouvait à la concession du Serigne (RCS 32). Elle confesse qu'elle avait toujours aimé la compagnie des femmes dans sa vie : « J'avais toujours aimé la compagnie des femmes, pas toujours en tant que personnes du même sexe, mais plutôt avec plus de détachement, avec un autre regard. En leur compagnie, je les prenais comme des êtres différents, qui me plaisaient la plupart du temps et me donnaient parfois des sensations et des envies étranges » (RCS 33). Elle n'avait toujours pas considéré des femmes comme des personnes qui étaient égales à elle, en tant que femme elle-même, mais elle se considérait différente de toute autre femme.

La narratrice explique que dans la société sénégalaise, il y avait aussi des mariages arrangés. Dans cette société, le mariage n'était pas simplement l'union entre un homme et une femme, mais c'était une chose qui était importante à la famille du mari, comme à celle de la femme. Surtout « dans les grandes familles religieuses et royales traditionnelles, le mariage était une des alliances les plus importantes de la vie sociale, économique, politique et mystique. Les augures pouvaient recommander le mariage avec telle femme. De cette union pouvait naître soit un libérateur, soit un grand chef » (RCS 33-34). C'était aussi le cas dans les mariages polygames comme ceux du Serigne avec ses maintes épouses. Cela ne voulait pas dire que la femme n'était pas respectée ou n'avait pas de choix, de liberté et de droit. Selon la narratrice le contraire était vrai car, dans cette société polygame, « la femme était considérée comme un symbole, le symbole cosmique, la matrice, celle qui recevait et rendait. La femme était l'élément fondamental, essentiel, de la vie » (RCS 34). Elle conteste la critique qui fait comprendre que dans les sociétés polygames, la femme est une victime à la merci d'un système patriarcal, qui n'a pas de droits, ni de choix, ni de liberté. Elle est contre la croyance populaire des sociétés monogames qui croient que dans les sociétés polygames la femme n'était qu'un objet sexuel au plaisir de l'homme, ou un esclave au service de l'homme : « Qui disait que la femme n'était qu'objet de consommation ? Les mères des prophètes, les filles des prophètes, les sœurs des

prophètes, les sœurs des prophètes, les amies des prophètes, avaient toutes été les socles des religions. Insa fils de Marie ! Birame, Yacine ! Lat Dior, Ngoné ! Maba, Diakhou ! » (RCS 34). Néanmoins, celles-ci ne sont que des configurations patriarcales qui donnent un positionnement social particulier aux femmes en leur niant le droit d'être identifiées en tant qu'individu (Mann 2006, 136).

D'une part, la narratrice défendait les mariages polygames et insistait sur le fait que personne n'avait le droit de critiquer un système que le peuple qui le pratiquait trouvait convenable pour eux et leur situation socio-culturelle. Personnellement, surtout en ce qui concernait sa position comme une des épouses du Serigne, elle semble un peu hésitante et elle pose beaucoup de questions concernant la possibilité de cette situation où une vingtaine de femmes partagent le même époux et coexistent paisiblement. La narratrice reconnaît son malaise d'être une co-épouse dans un mariage polygame, surtout dans la situation où elle se trouvait, avec une vingtaine d'autres femmes : « Comment ces femmes, la plupart belles, jeunes, pouvaient-elles vivre ensemble dans la même cour ? Pourtant c'était dans une cour partagée par deux femmes que j'étais née moi-même. Mais de cela non plus je ne voulais plus me souvenir. On m'avait appris, là-bas, à rêver d'une cour différente, une cour où je serais seule » (RCS 36).

Toutefois, il y avait plusieurs filles qui ne se plaignaient pas d'entrer dans les mariages polygames. Comme explique la narratrice, s'il s'agissait d'une première épouse, le processus du mariage était difficile et concis. Il fallait toujours vérifier la virginité de la jeune femme, la première nuit des noces. Si la jeune fille n'était pas vierge, le mariage pourrait être annulé et cela apportait beaucoup de honte à la famille de la jeune fille (Mianda 1997, 91). Cela faisait peur et n'inquiétait non seulement la jeune fille, mais aussi sa famille (RCS 46-50; 76-78). Pourtant, ce n'était pas seulement la jeune fille et sa famille qui avaient peur lors de la cérémonie du mariage. L'époux lui-même avait peur aussi du « *xala* », comme le dit la narratrice : « L'époux, pendant ce temps, devait être aussi nerveux, mais ne subissait pas les mêmes préparatifs. Ce n'était pas sa virginité qui était vérifiée, mais celle de la femme. Seulement, dans certains cas, il pouvait être victime d'un *xala* » (RCS 48). Ici la narratrice exhorte le lectorat de regarder *Xala*²⁹, le film de Sembène Ousmane : « Voyez, revoyez, faites voir et revoir *Xala*, le film de Sembène. On disait que la substance avec laquelle était préparé le *xala*, provenait d'une partie de la tortue, ou d'une poudre pouvant être obtenue à partir de certaines plantes. L'effet recherché était le même : le rendre incapable, c'est-à-dire impuissant le jour de ses noces » (RCS 48). L'époux devait prendre des précautions contre ce malheur.

²⁹ Il y a également un roman du même nom, basé sur le film.

S'il s'agissait d'une deuxième ou autre épouse, il n'était pas vraiment nécessaire de vérifier la virginité de la femme car :

Dès que l'homme devait prendre une deuxième épouse, il était plus libre dans son choix et, dans la plupart des cas, il épousait la jeune fille de ses rêves, de ses fantasmes ou son premier amour, parfois sans le consentement franc de la famille, mais celle-ci devait se plier car c'était le jeu préétabli et accepté. Cette deuxième épouse pouvait avoir déjà été mariée, divorcée ou veuve. Cela importait peu, la deuxième épouse ne devait pas être forcément une jeune fille que personne n'avait jamais touchée, une vierge, comme souhaité, voire exigé pour la première femme (RCS 44).

Le système polygame n'était pas donc restreint. Il y avait la flexibilité dans la façon dont les choses ont été faites. La femme était même libre de gérer ses affaires dans le mariage. Comme dans tout autre mariage, c'était aussi la tâche de la femme de protéger son mariage et de protéger son époux d'autres femmes jalouses. Les femmes traditionnelles de cette société se vantaient même de leurs prédispositions de retenir un homme en utilisant quelques sels : « C'étaient avec ces sels que les femmes, considérées comme âgées et même après plusieurs accouchements, renaient encore leurs maris à la maison. Les femmes modernes pensent qu'avec beaucoup de dialectique, on peut retenir un homme dans son lit. Ce n'était pas suffisant. Un normal, on le possède autrement » (RCS 50). Bref, les femmes dans les sociétés polygames avaient aussi leur propre savoir-faire en matière de vie familiale et elles avaient le pouvoir de contrôler leurs foyers et leurs maris.

À cause de cela, la narratrice insiste sur le fait que la polygamie n'était pas un système institutionnalisé, car les choses étaient faites de plusieurs manières. Il y avait toujours dans la polygamie une marge de manœuvre dans la façon que les affaires étaient menées. Elle pose la question : « Qui prétendait que la polygamie était une institution ? » (RCS 100). Elle était même tentée de promouvoir la polygamie à ceux qui en doutaient parce que le mariage polygame donnait occasion à la femme d'avoir de la compagnie, en ses co-épouses, avec lesquelles elle pouvait partager ses préoccupations, ainsi que les bons moments :

« Trouvons-nous de la compagnie. Cela ne gâchera rien. *Believe me* » (RCS 104). Et pour prouver que la polygamie n'était ni forcée, ni institutionnalisée, la narratrice donne l'exemple de la mère de son amie Nabou Samb qui appartenait à la même société, mais qui « n'avait jamais eu de co-épouse » (RCS 114). La narratrice continue : « Vous voyez bien, la polygamie n'était pas une institution ! » (RCS 114).

La narratrice conteste aussi que la polygamie n'était pas limitée à l'Afrique, mais que c'était un système historique qui existait dans des anciens empires asiatiques : « un homme âgé avec une jeune femme. Une femme âgée avec un jeune homme. Faites un saut dans le temps, à l'époque des grands empires d'Asie !

C'était recommandé, institué, pour les Empereurs et les Impératrices. Quand cela se passait chez nous, on criait sa honte et son dégoût ! Mais chez les Autres, cela se faisait bien et même chic ! » (RCS 123). Daucé et Regamey (2012, 165) attestent de la violence conjugale en Europe et à la polygamie en Asie centrale. Elle conclut que c'était une question de point de vue qui était contre la culture africaine et qu'il s'agissait aussi d'une question d'altérité où il y avait des préjugés contre la culture africaine et les Africains. Blum 1998, par exemple témoigne à la question de la polygamie en France dans les années au XVIII^e siècle. La narratrice était du point de vue que les femmes africaines avaient le droit de décider leur sort et de suivre les conventions de leur culture comme la polygamie. Selon elle, le reste n'était que des théories de liberté et d'émancipation de la femme qui causaient des problèmes dans les relations entre les hommes et les femmes. Elle était indignée également par des hommes dits « évolués » qui prétendaient qu'ils pourraient « se servir tou[s] seul[s] », en guise de droits et de liberté de la femme remarqués par Foucher (2005, 439). Elle revendique que « ces théories de liberté, d'émancipation, désintégraient les relations parce qu'elles détruisaient la tendresse. En plus de la destruction de la tendresse, l'impossibilité d'apprécier une démarche, des gestes beaux, la finesse d'une main, une brise de parfum virevoltant, toute cette gestuelle dans un verre d'eau qu'une femme tendait à un homme » (RCS 146-147). Elle continue que :

Il fallait cependant être vigilant et ne pas confondre les droits fondamentaux, comme l'accès à l'éducation, au travail, à l'égalité des salaires, l'accès aux soins de santé de crédit, et les droits fondamentaux, innés, naturels. Il fallait avoir le droit d'être une femme, le droit d'être un homme, le droit d'être un enfant, le droit de rire, le droit de pleurer, le droit d'appartenir à une race, à une culture, le droit de participer, de comprendre, de composer, d'aimer, de vivre (RCS 147).

En d'autres mots, il ne fallait pas nier le droit des femmes africaines d'appartenir à leur culture et de prendre des décisions libres comme celle d'entamer des mariages polygames. Toutefois, il fallait aussi laisser à chaque personne le droit de se marier avec la personne qu'il voulait ou aimait. Même dans sa société, il y avait des gens qui n'étaient pas fidèles à leur culture et qui critiquaient les pratiques culturelles comme la polygamie et considéraient les femmes locales comme pas assez évoluées. Mais pour elle, l'homme qu'elle avait choisi était le Serigne, tandis que d'autres avaient leurs propres choix qui étaient parfois des choix déloyaux à la culture. Il y avait, par exemple, des « hommes de [sa] génération [qui] prenaient des femmes d'ailleurs, pensant qu'elles étaient plus évoluées peut-être, qu'avec elles ça passait mieux, ça faisait bien, ça faisait chic, c'était plus facile, qu'il y avait moins de lourdeurs socioculturelles, alors qu'ailleurs, ils revendiquaient avec force ces lourdeurs comme leur patrimoine... » (RCS 147).

La narratrice trouve aussi que les femmes africaines avaient assez de pouvoir et qu'elles pouvaient contrôler leur mari mêmes dans les mariages polygames : « Les hommes pensaient que nous ne pouvions pas les

prendre en charge, alors que nous étions leurs mères, leurs sœurs, avant d'être leurs épouses. Nous travaillions, gagnions de l'argent et savions reconnaître la valeur de nos compagnons » (*RCS 147-148*). Elle signale que la femme africaine avait aussi les mêmes besoins que l'homme et qu'elle était aussi capable que l'homme et parfois même plus. Toutes ces revendications étaient au contraire des critiques des féministes sur la condition de la femme africaine, et surtout celle qui se trouvait dans la polygamie. Habib et al. (2000,102) revendique par exemple que le féminisme « paraît impossible dans des sociétés polygames ; il est également inconcevable dans une société où le mariage n'est pas une affaire de choix individuel, mais où il est prescrit par la tradition ». Bien qu'elle ne soit pas féministe, la narratrice réclame que dans un mariage polygame la femme dispose également de droits.

De l'autre côté, la narratrice revendique qu'il y a également des contraintes et des problèmes dans des mariages monogames dites modernes. De sa part, elle critique la pensée qu'« une femme moderne devait être dans un ménage monogamique, absolument, avoir deux ou trois enfants, se promener le week-end avec son mari et ses enfants, manger avec lui, dormir avec lui dans la même chambre, porter son nom à la place de son propre nom, celui de ses pères » (*RCS 154*). La narratrice trouvait cette condition de la femme problématique car il y avait toujours des contraintes dans ce type de relation entre un homme et une femme. Elle précise par exemple que « gare à celle qui oserait regarder son mari qui était à elle toute seule : C'est bien compris, c'est mon mari. C'est bien clair, il est à moi » (*RCS 154*). Ceci était différent dans un mariage polygame où on s'attendait à ce qu'un homme se marie avec d'autres femmes, voire encourage de le faire par ces femmes si celui-ci ne le faisait pas. Tout avec l'approbation des épouses déjà existantes et de la société. Dans les mariages monogames, selon la narratrice, « les pleurs succédaient aux larmes et une violence travaillée par toutes les haines et toutes les frustrations prenait le pas sur le simple bon sens, et la jalousie rongait les cœurs et les âmes. Le manque de confiance en soi étouffait les sens » (*RCS 155*). Elle insiste que « les femmes modernes étaient condamnées au bavardage mondain pour se faire accepter et aimer » (*RCS 185*). Elle appelle aux femmes de se taire et d'agir (*RCS 185*). Dans la monogamie, il y avait une limitation de libertés, de choix et de désir pour la femme. La femme est forcée de se comporter d'une certaine manière, prescrite, pour être considérée comme « une femme évoluée » (*RCS 179*).

Il existait aussi :

Certaines femmes modernes qui plaignaient nos sœurs de la campagne, dénonçaient la polygamie, étaient contre l'embourgeoisement au milieu d'un peuple crevant de faim, refusaient l'aliénation, ne se maquillaient pas, ne portaient pas de bijoux, ne se parfumaient pas, pour la lutte, le combat, en critiquant violemment celles qui voulaient rester aussi

des nanas, vivaient presque toutes aujourd'hui dans des ménages polygamiques, s'habillaient comme moi (RCS 171-172).

En ce qui concerne le pouvoir entre l'homme et la femme dans une famille, la narratrice dit avoir « connu tant d'autres cultures, aussi bien en Afrique qu'ailleurs. Parfois c'était la femme qui avait la charge de la nourriture et de l'éducation des enfants et l'homme qui devait construire la maison [...] Alors, gare au divorce ! Parfois aussi c'était le couple à la scandinave où l'homme devait prendre même un congé de maternité [sic] pour s'occuper du bébé » (RCS 166). Les différentes cultures avaient donc leurs propres façons par lesquelles elles fonctionnaient (Menahem 1989). La narratrice, elle, était contente de sa situation et elle avait « compris que les sentiments comme les relations entre l'homme et la femme étaient essentiellement basés sur des principes de respect, de liberté de l'autre. Une liberté stimulante qui menait à la prise de conscience d'un moi intégral, de son propre moi, sans violence et de la jouissance de ses propres sens » (RCS 169). (Voir aussi Welzer-Lang 1998). Elle était satisfaite de sa situation en tant que femme du Serigne, une femme « qui avait été jusqu'à l'université » et qui faisait partie « des premières femmes modernes de [sa] génération à avoir épousé un Serigne, un vrai Serigne, un Serigne qui avait un village et plus de trente épouses » (RCS 171). Ceci est ironique provenant de la narratrice qui se vantait du pouvoir de la femme, même dans la polygamie. Elle semble trouver ses forces dans la prolixité et le pouvoir du Serigne.

La narratrice était d'accord qu'il y avait des rivalités entre les épouses du Serigne, mais elle réclame que « la rivalité dans ce milieu où les échelles de valeurs étaient basées sur des attitudes et des comportements valorisants, de dignité, de dépassement, de civisme, des actes positifs, même si parfois il fallait mener un rude combat intérieur contre la tentation matérielle et l'égoïsme. C'était presque une forme de transcendance, d'élévation » (RCS 174). Elle se contentait alors à échanger des idées comme sur « des recettes, de cuisine » à discuter « de politique [...], du coût de la vie et de l'éducation des jeunes » avec ses co-épouses (RCS 176). Elle aimait également prendre avantage de sa position comme la femme du Serigne qui était allée à l'université, ce qui lui donnait du pouvoir face aux autres épouses, « pour régler des petits comptes avec certaines de [ses] coépouses, surtout les plus jeunes » (RCS 173). Clignet (1972, 308) note que « si les arrangements polygames continuent d'exister [...], c'est bien parce que les femmes acceptent non seulement d'entrer dans des mariages polygamiques mais aussi acceptent les obligations et les droits associés à la position de première co-épouse ou à la position de « petite femme » ». Pour des raisons comme celles-ci, la narratrice ne voyait pas pourquoi des théories s'imposaient aux gens qui apparemment n'en voulaient pas. Elle insiste que « c'était pour cela que les grandes théories avaient besoin de vivre avant de s'ériger en lois, en dogmes et autres foutaises » (RCS 172). Ici elle parle évidemment de la théorie féministe

qui prétend représenter les intérêts de toutes les femmes, malgré qu'elle reconnaisse des divisions entre les différents mouvements féministes (Delphy 1981).

Concernant la position de la femme, qu'elle se trouve dans un mariage monogame ou polygame, la narratrice dit qu'elle avait découvert que les femmes n'avaient pas besoin de recréer les mâles, ou d'accrocher leurs vies à ceux des hommes. C'est la polygamie qui l'avait aidée à découvrir cela, tandis que d'autres femmes dans des mariages monogames « posaient le problème de l'homme d'un point de vue existentiel. Soit il nous opprimait, soit il fallait être son égal, soit il fallait le défier dans tous les domaines, soit on devait le laisser tomber ou l'utiliser comme un accessoire. Quel que fût le combat à mener, tout était posé par rapport à l'homme » (RCS 177). Selon elle, ces types de problèmes ne se posaient pas forcément dans les mariages polygames où la femme et l'homme connaissaient bien leurs positions et leurs rôles dans la famille. Dans des mariages polygames ce n'était pas question de compétition ou de comparaison entre l'homme et la femme, mais c'était seulement la coexistence entre l'homme et toutes ses femmes. La femme avait aussi du pouvoir qui lui était naturellement assigné. Ainsi, la narratrice pose la question : « Qui avait dit que les femmes ne s'occupaient que des toilettes ? » (RCS 171).

La narratrice reprochait le fait que « les sociétés modernes et certaines croyances religieuses limitaient le nombre de femmes à un pour le meilleur et pour le pire et le nombre de maîtresses à l'infini, ce qui était encore pire, et tout cela au nom du Père » (RCS 194). Elle reprochait aussi « des terribles souffrances inutiles » que vivaient des femmes dans les mariages monogames « dans leurs rapports avec les hommes » (RCS 179). Elle disputait aussi la croyance que c'était seulement en Afrique ou dans les mariages polygames où il y avait des problèmes. La narratrice donne des exemples de femmes africaines qui viennent des milieux polygames, mais qui ont eu beaucoup de réussite dans leur vie. Elle parle des « femmes du Golfe de Guinée [qui] se battaient pour améliorer leurs conditions de vie matérielle », ou encore « ces femmes de Lomé ou de Cotonou [qui] pouvaient acheter un homme si elles le voulaient, prêter de l'argent à leurs États quand ils en avaient besoin » (RCS 185). Il y avait aussi des « femmes milliardaires qui avaient commencé par vendre des oranges au bord des routes et qui à présent faisaient tourner des usines et des holdings en Occident, contribuant ainsi à créer des emplois, à nourrir des familles dans les pays qui leur refusaient le visa d'entrée » (RCS 186). Il y en avait d'autres qui importaient des conteneurs de biens en « Corée, Chine, Hong Kong, Singapour, Thaïlande, Indonésie » et « des côtes d'Europe : Liverpool, Rotterdam » (RCS 186). Toutefois, ces femmes n'étaient pas appréciées. La narratrice demande alors :

Qui parlait de ces femmes pour nous stimuler au lieu de nous rabâcher l'éternelle carence de notre race qu'on voulait faire croire maudite par des images d'Apocalypse issues de montages techniques odieux ? Qui dit que c'est seulement chez nous qu'il y a de la souffrance ? Qu'attendons-nous donc pour aller – si on nous donne le visa enquêter sur place, interroger leurs femmes sur leur misère bien plus affreuse que la nôtre et celle de nos villageoises ? (RCS 186).

La narratrice voyait une condescendance et une hypocrisie occidentales dans les croyances qui font comprendre que la souffrance de la femme était une chose limitée à l'Afrique ou à certaines cultures et religions, un fait constaté également par Zarka (2002, 4-5). Pour la narratrice, les pays occidentaux ne représentaient pas l'Utopie. Il s'agissait seulement de l'itération où les Africains étaient pris pour les « Autres ». Elle exhorte les gens alors de faire « un tour dans les ménages [en Europe et voir] la violence qui y règne » (RCS 186). Elle continue : « faites un tour dans les centres psychiatriques et parlez aux femmes qui s'y trouvent, allez dans les maisons de retraite et parlez à ces femmes du troisième âge abandonnées. Allez dans au bistrot et voyez le nombre de femmes alcooliques et solitaires ! » (RCS 186). De plus, la narratrice observe :

On se plaignait du chômage des femmes là-bas et on nous reprochait ici de trop travailler. Essayez de dissuader les femmes de Dantokpa ou du Grand Marché de Lomé de rester à la maison parce qu'elles travaillent trop ! Elles vous enverraient paître ailleurs. Elles travaillent, gagnent de l'argent et parfois plus de liberté que les hommes et vous voulez leur parler d'égalité... Avec qui ? Elles sont supérieures pardi ! (RCS 186-187).

En bref, la narratrice ne voulait pas que les Africains soient marginalisés par des forces étrangères qui voulaient leur faire entendre que leur culture avait des défauts qu'il fallait améliorer, et que la culture et donc le peuple étaient inférieurs. Elle signale beaucoup de problèmes qui affligent également la culture occidentale ou moderne, par exemple le divorce, qui, elle dit, « était, dans les sociétés traditionnelles, l'ultime recours » (RCS 194). Surtout, elle était convaincue que personne n'avait le droit de dire aux Africains ce qu'il fallait faire, ou ce qu'il ne fallait pas faire ; ce qui était bon et ce qui était mauvais. Elle conclut : « Ne laissons pas les autres nous analyser, et décider pour nous. Nous avons été à l'école, et là-bas, pour quoi alors ? Pour recommencer l'histoire ? Avons-nous été formés pour être utilisés contre nous-mêmes ? Il est temps de réagir. Cessons de jouer. Y en a marre que ce soit toujours à sens unique. Là, plus de visa du tout » (RCS 187).

D'après la narratrice, les sociétés occidentales sont également hiérarchisées en faveur des hommes, et donc elles sont aussi patriarcales, ce qui conforme aux affirmations de Zeitlyn (2010). Étonnamment, l'Afrique est injustement reprochée d'être le continent où les droits de la femme ne sont pas respectés. C'est ce type d'attitude que la narratrice trouve condescendante. De plus, le roman est aussi un appel aux Africains de

s'en sortir de leur complexe d'infériorité et de commencer à croire en eux-mêmes et en leurs capacités. Cela est en ligne avec les affirmations de Fanon (2003, 11) qui observe que « la civilisation blanche, la culture européenne ont imposé au Noir une déviation existentielle. [...] ce qu'on appelle l'âme noire est une construction du Blanc ». Selon la narratrice, le Noir dispose de la responsabilité à changer son sort existentiel face au Blanc.

4.7. Le portrait de la dictature

Dans le roman la population somalie se trouve « mise en altérité » par les actions du régime militaire. (Casciari 2015, 164). La mise en altérité ou « l'altérisation » est, selon Casciari, une « mise en compétition avec d'autres composantes du pays » (ibid. 148-149). En l'occurrence, ceux qui sont les partisans du régime militaire sont plus privilégiés que ceux qui s'opposent au régime. Le régime militaire considérait le peuple somali comme « l'Autre », d'où cette « mise en altérité ». Les leaders du régime montrent un narcissisme extrême par leurs actions qui servent les intérêts du régime et non pas ceux des Somalis. Saint-André Utudjian (1980, 133) observe que « la propension des êtres humains au carnage, à la torture [...] trouve dans la guerre, cette entreprise d'annihilation des valeurs humaines, une occasion privilégiée de se manifester ». Les leaders du régime militaire n'étaient pas prêts à renoncer au pouvoir, malgré leur échec dans la gouvernance du pays, aggravé par la guerre qui était en cours. Le début des problèmes en Somalie se trouve juste après l'indépendance du pays :

when the people had still been gullible enough to celebrate the regime with real emotion, when the shine of independence had made everything magical – our first Somali textbooks, our first airline, everything a wonder. It was the star that caused all the grief : that five-pointed star on the flag, with each point signifying a part of the Somali motherland, had led the country into war with Kenya and then Ethiopia, had fed a ruinous desire to reclaim territory that was long gone. The last defeat changed everything. After seventy-nine the guns that were turned outward reversed position and became trained on Somalis instead, the fury of humiliated men blowing back over the Haud Desert (OLS14).

Le régime militaire venu en place après le coup d'état voulait tromper la population somalie en prétendant que leur prise de pouvoir était une révolution dans l'intérêt des masses : « a jaunty announcement declared a military coup and a new name for the country, the Somali Democratic Republic, [...] the imprisonment of the Prime Minister, the abolition of both parliament and constitution, the takeover of the country by the Supreme Revolutionary Council and Oodweyne as its chairman » (OLS 189). Oodweyne jouait donc le rôle du « grand patriarche » du pays comme appelle de tels dictateurs, Chirambo (2010, 4). L'ancien président avait été abattu par son garde du corps. Le régime militaire utilisait les civils appelés les « *Guddi* », qui étaient les partisans du régime militaire pour opprimer leurs compatriotes. Le coup d'état par le régime militaire était

donc dissimulé en une révolution populaire et son règne était considéré une sorte de « dictature du prolétariat ». Cela n'était pas vrai car la population somalie souffrait des conséquences du coup d'état et du règne du régime militaire en général. Les Somalis étaient forcés d'aimer le régime et la police et l'armée étaient partout pour écraser toutes formes de dissension. Même les élèves ne pouvaient pas manifester leur colère contre le régime. Chaque fois qu'ils essayaient l'armée était présente pour mettre fin à leur manifestation avec violence (OLS 60). Par conséquent, les Somalis vivaient dans la peur perpétuelle de ce que le régime militaire était capable de faire. Par exemple, on dit que :

When Maryam English and Fadumo can joint hey eat communally [chez Kawsar] with the radio on in the background and sift through the rumours spreading across Hargeisa – the government is going to put chemicals in the water supply to make the population more docile, or is already planning to demolish all the cities and villages in the north-west – Kawsar only believes in what the BBC Somali Service broadcasts from London report, they are far enough away to not succumb to the propaganda or hysteria. In the brief time Farah had been chief of police in seventy-six he had warned that the government was capable of anything; it saw the country as a blank canvas that it could paint in whatever likeness it wanted (OLS 140-141).

Le régime militaire était conscient du pouvoir des media et il faisait tout pour s'assurer que la population n'avait pas d'information précise concernant les événements dans le pays. Il était interdit par exemple d'écouter les radios étrangères comme la BBC et la radio NFM qui donnaient des informations concernant la situation dans le pays et le progrès de la lutte contre le régime. Le gouvernement diffusait de la propagande par les émissions des radios jugées favorables. Favre (2003, 26-27) démontre l'utilisation de la radio en tant qu'outil de propagande, par deux forces opposantes en temps de guerre. Dans le roman, le régime avait même établi un bureau de propagande dans le but de donner des informations fausses à la population. Filsan était convoquée une fois par le bureau de propagande par exemple, de faire une interview avec « Radio Hargeisa », une des radios favorables au régime (OLS 242-244). Écouter la BBC ou la radio NFM, et écouter les radios du régime c'était comme si on entendait des événements des pays différents car les radios favorables au régime ne diffusaient que les bonnes informations du pays et du régime militaire (OLS 197).

Quant à Loyer (2002, 80), la radio est « non seulement un efficace instrument de transmission mais un outil de persuasion et donc de combat. Présente sur tous les fronts, elle participe également à la guerre psychologico-politique de manipulation des opinions ». Beaucoup d'hommes étaient déjà en prison pour une raison ou une autre. D'autres avaient quitté le pays pour s'échapper de la dictature et c'était des femmes qui restaient pour gérer les affaires familiales : « Women are running their families because the streets have been emptied of men; those not working abroad are in prison or have been gabbed of the street and

conscripted into the army. [...] the BBC banned in all public spaces. The regime doesn't just want to black out [sic] the city but to silence it » (OLS 149-150).

Même les élèves étaient conscrits dans l'armée par force pour lutter contre le NFM. Les garçons étaient pris par force de la rue ou de leurs maisons devant leurs mères qui protestaient ces actes et la plupart d'elles voyaient leurs fils pour la dernière fois (OLS 98-99). Il y avait dans le pays la pénurie de toutes les provisions et la population survivait sur des dons volés des camps des réfugiés (OLS 150). Sous la dictature tout était dans le désordre : « the whole country has ceased to make sense to Kawsar – policewomen have become torturers, veterinarians doctors, teachers spies and children rebels » (OLS 183). La violence était partout dans le pays et constatant qu'ils perdaient la guerre contre le NFM, les soldats du régime avaient commencé à piller les maisons et à tuer les civils innocents comme ils avaient fait avec Maryam English. Les rues de Hargeisa par exemple étaient pleines des cadavres pourris que les chiens et les vautours mangeaient (OLS 307-309). Les citoyens du nord du pays souffraient le plus car c'était là où l'insurrection du NFM avait commencé et où elle était le plus féroce. Le régime militaire n'avait pas confiance dans la population du nord qu'il accusait de soutenir les rebelles du NFM. Nahoum-Grappe et Pachet (2002, 28-29) montre que des régimes ont tendance à punir des populations qu'ils soupçonnent d'héberger des rebelles en temps de guerre. Dans le roman, selon Major Adow, un des supérieurs dans l'armée, certains villages étaient responsables pour les problèmes qui hantaient le pays par leurs soutient aux rebelles du NFM :

Major Adow points his pen at each blue circle and names it in turn. 'Salahley, Baha, Dhamal, Ina Guuhaa. We have solid intelligence that NFM rebels are fed, watered and sheltered in these villages. Ever since the secessionists moved their headquarters from London to Ethiopia they have been getting bolder and bolder, and it is places like these that allow them to think they stand a chance of defeating us' (OLS 218-219).

Le plan était donc de punir les gens du nord en envoyant des soldats pour faire des perquisitions chez des villageois innocents. Filsan était en charge des soldats envoyés au nord du pays pour détruire des réservoirs d'eau dont dépendait la population :

Lieutenant Hashi catches her gaze, his bloodshot stare intended to intimidate her, but it is nothing in comparison to her father's.

- 'You are charged with demolishing the water reservoirs Salahley. They have been building one every year for more than ten years now and have given some over to the rebels to use. Corporal Adan Ali! Where are you, my girl? Major Adow shouts.
- Filsan pushes forward until she is a metre away from the desk.

- 'It is your duty to communicate our anger and ensure that it is understood that further punitive measures can and will be enforced. We need an educated comrade who can articulate the principles of the revolution. That's you, isn't it?'
- 'Yes Major,' replies Filsan quickly.
- 'They will have water trucked in monthly and they can use their traditional wells.'
- 'I will tell them, sir' (OLS 219).

Le régime militaire avait peur de la balkanisation du pays en petites régions autonomes qui pourraient faire sécession, mais qui pourraient aussi être occupées par des pays voisins comme c'était le cas de l'Ogaden, contesté par la Somalie et l'Éthiopie (OLS 250). Lors de cette mission au nord du pays, Filsan et son groupe des commandos de la 26^{ème} division d'infanterie devaient bombarder des réservoirs d'eau dont dépendaient des villageois. Le régime militaire voulait renforcer son pouvoir et sa domination en utilisant la violence et des actes de guerre sur sa propre population. Le pouvoir était géré de manière malicieuse car les moyens ne distinguaient pas ceux qui étaient coupables de ceux qui étaient innocents. Malgré les protestations des villageois au nord du pays, leurs réservoirs d'eau étaient dynamités et dans la violence qui avait éclaté, quelques villageois avaient perdu la vie (OLS 225-230).

Le régime militaire n'avait pas de remords suite à ses actions contre les Somalis innocents. Filsan avait de remords et cela avait résulté sa décision de quitter l'armée, mais comme d'autres elle trouvait le réconfort dans des événements pareils partout dans le monde. Par exemple, il y avait des milliers de gens massacrés dans un village kurde en Irak, des nouvelles de la part du gouvernement soviétique sur l'accumulation des armes par des rebelles afghanes, la libération de la prison de l'Archevêque Tutu après sa manifestation au Cap avec d'autres leaders religieux, parmi d'autres. Tous ces exemples de la violence et de l'abus de pouvoir donnaient un peu de réconfort à Filsan :

As she listens to the news Filsan feels a brief moment of solace. The whole world is aflame with conflict; what she has done in Salahley pales into insignificance compared to what is commonplace in Iraq and South Africa. Saddam Hussein is rumoured to be poisoning his dissidents, while the Afrikaners take their opponents to quarries and kill them on makeshift electric chairs (OLS 243-244).

Le régime militaire en Somalie utilisait ces actes injustes et ces abus du pouvoir comme justification pour ses propres actes dans le pays. Ainsi, le pays continuait à sombrer dans la misère, la population continuait à migrer vers des pays voisins comme réfugiés et il n'y avait pas de fin à la guerre civile. *The Orchard of Lost Souls* montre comment l'abus du pouvoir ne touche que la population dominée. Certains parmi les élites ou ceux qui occupent des positions de pouvoir sont également touchés, Filsan étant l'exemple. Néanmoins, le roman montre également les choses que les gens peuvent entreprendre afin de protéger leurs positions privilégiées de pouvoir.

4.8. La migration et l'identité

La migration et l'effet qu'elle impose sur l'identité sont aussi des notions primordiales dans *Riwan ou le chemin de sable*. Il s'agit précisément de la migration de la narratrice vers l'Europe, où elle avait obtenu une éducation occidentale, et son retour dans son village au Sénégal, où elle est devenue une des épouses du Serigne. Il y a question aussi de l'identité des épouses du Serigne, de ses disciples comme Riwan et l'Homme-Gardien, les femmes en général et tout autre disciple du mouridisme. Mazauric (2014, 2) remarque qu'« border les migrations africaines du côté des femmes, et depuis la littérature, cela peut consister, bien sûr, à considérer celles qui sont restées, ces mères d'enfants éloignés ou disparus ». Ainsi, il y a la nécessité d'étudier d'autres personnages du roman, à part le personnage principal qui est impliqué dans la migration.

La narratrice attribue sa migration et celle des autres Africains à la mauvaise gestion menée par les dirigeants des pays africains. Elle déplore « la gestion par accaparement » des pays africains et insiste que si ce n'était pas pour cela elle n'avait pas à migrer ailleurs (RCS 64). Des familles africaines sombraient dans la pauvreté et les gens optaient à la migration vers d'autres pays pour essayer d'assouvir la misère dans leurs pays d'origine : « des familles avaient plus les moyens. Les enfants de ces familles étaient les Modou Modou qui, de la Cinquième Avenue à New York, jusqu'aux chutes du Zambèze, atténuaient la pauvreté dans laquelle le pays avait sombré depuis que l'indépendance lui avait été accordée » (RCS 81). Cette migration concernait au départ des hommes, mais petit à petit il y avait également « de plus en plus des femmes [Modou Modou] » (RCS 81). Les femmes qui émigraient étaient aussi responsables d'envoyer « l'argent et le biens » et de faire des « investissements dans le pays » (RCS 81). La pauvreté, surtout au Sénégal, était aussi empirée par « les années de sécheresse et le manque d'imagination de [...] gouvernants [et celles-ci] avaient contraint des gens à aller chercher la fortune ailleurs et les conséquences de ce phénomène sont les situations dramatiques [gérées] avec des lois, des expulsions, de la haine, du crime et du meurtre » (RCS 99). Tout cela faisait qu'il y avait la migration continue vers l'étranger. Riccio (2001, 585-587) affirme qu'il existe une migration transnationale du Sénégal vers d'autres pays pour des raisons économiques, créant les « Modou Modou ». Pour certains la migration commençait à l'intérieur du pays pour fuir la misère et la pauvreté dans différentes régions du pays. S'ils ne trouvaient pas de possibilités dans les nouveaux lieux où ils migraient, ils se dirigeaient vers l'étranger (Fall 2003, 16). Et encore si la vie à l'étranger n'était pas aussi bonne que prévue, car au lieu d'améliorer leurs opportunités dans ces pays ils rencontraient d'autres problèmes, la migration devait continuer pour ces gens qui se trouvent dans « l'inconfort ». Ils étaient toujours à la recherche de l'« au-delà » (Bhabha 2007). Ils étaient dès lors obligés de continuer avec leurs migrations vers d'autres

lieux où ils espéraient trouver une meilleure vie. C'étaient des gens qui avaient beaucoup de problèmes, même dans des différents pays où ils migraient et qui devaient s'occuper d'eux. Selon la narratrice :

Ces êtres humains désespérés, devant la famine, la misère, la maladie, avaient fui vers les grandes villes et de là déçus, vers d'autres cieux pour devenir des émigrés qu'il fallait fourrer dans les charters, ces « machins », ou refouler à des frontières et de là en faire des hors-la-loi qui désormais braveraient tous les périls pour s'arracher leur part de survie, dans un monde apparemment fait uniquement pour quelques-uns. Que des morts anonymes à travers les Alpes, les Pyrénées, sous une grosse couche de neige qui avait servi de tombeau de glace ! (RCS 134).

Évidemment, pas toutes les migrations internes ou vers l'étranger se traduisaient par la réussite. Comme le souligne la narratrice, il fallait toujours être conscient de son identité et du lieu où on se trouvait comme migrant, car c'était un monde inégal qui fonctionnait suivant les paramètres d'altérité et d'itération (Bhabha 2007). Ces migrations vers l'étranger étaient pour la plupart forcées par la situation dans le pays. Beaucoup de personnes regrettaient d'avoir quitté le pays pour essayer de trouver une meilleure vie ailleurs, à cause des conséquences que cela apportait. Les migrations à partir du Sénégal étaient vers l'Europe, mais aussi vers d'autres pays africains où le niveau de vie était meilleur qu'au Sénégal à l'époque. La narratrice, par exemple, regrettait d'avoir quitté son pays pour aller trouver une meilleure éducation en Europe. Cette migration vers l'Europe avait eu beaucoup d'implications sur l'identité de la narratrice (Mazauric 2006). Elle se sentait avoir raté une partie de sa vie et une partie de son identité. Elle rouspète : « Comme je regrettais d'avoir voulu être autre chose, une personne quasi-irréelle, absente de ses origines, d'avoir été entraînée, influencée, trompée, d'avoir joué le numéro de la femme émancipée, soi-disant moderne, d'avoir voulu y croire, d'être passé à côté des choses, d'avoir raté une vie, peut-être. Parce qu'on m'avait dit de renoncer à ce que j'étais, alors que j'aurais dû rester moi-même et mieux m'ouvrir à la modernité » (RCS 111). D'autres migrants qui retournaient au pays avaient aussi gagné des richesses différentes résultant de leurs migrations. Il y avait par exemple « le fils d'Absa Ndao, celui qui était parti à Abidjan, chassé par le chômage endémique, [il] était revenu. Il n'avait pas eu la chance du fils de Mapenda Thiam [...] qui avait fait fortune avec les nouveaux milliardaires de là-bas » (RCS 145). Le monde de migration était un monde confus qui apportait des opportunités différentes aux gens concernés. Bhabha (2007, 41) reconnaît que « dans ce déplacement, les frontières deviennent le foyer, et le monde, et le monde devient confus; et étrangement, le public et le privé deviennent partie prenante l'un de l'autre, nous imposant une vision aussi divisée que désorientante [sic] ».

La narratrice se sentait être une autre personne que celle qu'elle était avant son départ en Europe. Au retour à son pays, la narratrice se trouvait aliénée et considérée d'une autre façon par les gens qu'elle avait

retrouvés dans son village. Ses regrets n'avaient pas de fin parce qu'il y avait tant de choses qu'elle avait manqué en tant que femme sénégalaise, en allant vivre en Europe : « Comment avoir vécu autre chose ailleurs, avoir cru y être même heureuse, loin de mon village natal, loin des miens, loin de mes camarades d'enfance, loin de ce chemin de sable que pendant des années et des années les pieds de mes frères et de mes sœurs avaient foulé ? » (RCS 112-113). La narratrice avait ce que Bhabha (2007, 40) appelle « le désir de reconnaissance, « pour ailleurs et pour autre chose » ». Au retour à son village natal, la narratrice avait commencé à découvrir que son bonheur était dans ce village parmi son peuple. Mais elle était désormais une personne avec une identité hybride qu'elle ne pouvait plus changer (ibid.). Elle était une personne qui vivait dans les interstices, qu'elle désigne comme « parades à mi-chemin entre la farce et la tragédie », à cause de ce qu'elle avait vécu en Afrique et en Europe. Elle n'était plus totalement acceptée par son peuple comme c'était le cas auparavant, avant qu'elle soit allée en Europe. À cause de ça elle explique : « Voilà pourquoi mon bonheur était si triste, par la rupture avec mon atmosphère et ces parades d'ailleurs, parades de vie à mi-chemin entre la farce et la tragédie » (RCS 113). Pour la narratrice, sa migration en Europe n'était qu'une tragédie à cause des conséquences qu'elle avait dû vivre après son retour au village natal.

La narratrice avait aussi quitté son pays pour aller à l'étranger parce qu'elle se considérait, pour une raison ou une autre, différente de ses amies au village. Elle concède que « les années avait passé et j'avais quitté le village pour les grands centres d'éducation étrangère. [...] j'étais partie parce que je croyais que je ne voulais pas vivre comme les autres, je croyais que je ne le pouvais pas. Je ne savais pas. Je ne savais plus » (RCS 115). Certainement à son retour au village, elle avait découvert qu'elle n'était plus comme les gens qui étaient restés au village, elle ne pouvait plus vivre comme eux. Elle était différente de tout le monde ici dans son village, comme à l'étranger d'où elle venait.

La narratrice, ayant perdu son identité personnelle et culturelle avait besoin d'être réorientée vers son identité. Son mariage au Serigne, que beaucoup trouvaient déconcertant, était un moyen de se réintégrer dans la société et de redécouvrir une identité. C'était pour la narratrice « un retour à la performance d'identité comme itération, re-création du soi dans le monde » Bhabha (2007, 40). Mais elle trouvait difficile de s'intégrer dans la société, surtout quand cela passait par le biais d'être une des épouses du Serigne, un homme respecté par la société. Elle était donc perdue concernant la façon dont cela pourrait se passer :

Comment offrir au Serigne, un corps meurtri par des amours sauvages, ce corps blessé par les griffes d'une vie tumultueuse, d'une vie de recherches, de quête, d'identification, d'abandon, de retrouvailles manquées avec la mère, de retrouvailles manquées avec la source, d'une vie déchirée par des veillées interminables ? J'avais honte de n'avoir pas voulu appartenir à une société, à des valeurs, à des références, à des repères (RCS 154).

La narratrice se sentait aliénée de sa culture et de son identité. Elle disait que son « vécu antérieur » ne la prédisposait pas à ce qu'elle vivait (RCS 160). Ce « vécu antérieur » ne « l'avait pas permise de vivre en harmonie avec [ses] origines, de [se] mettre en accord avec [elle-même], de [se] concilier avec [son] passé, ou de [s'aider] à exorciser ce passé » (RCS 160). Elle concède que « J'avais l'impression de mener une double vie. Je n'avais plus le choix pour m'en sortir. Je voulais mener une seule vie remplie de toutes les différentes vies de mon existence » (RCS 160). Elle voulait tout faire pour concilier « ses différentes vies », comme elle le disait. Elle avoue qu'elle n'avait qu'à choisir entre « la clandestinité intellectuelle » dans la grande ville, c'est-à-dire trouver un travail dans la vie en tant que femme ayant été à l'université en Europe, ou « le retour douloureux à la case départ » (RCS 160). Elle compare le premier choix à la mort parce que ça ne lui permettrait pas de retrouver son identité, et le deuxième à la vie parce qu'au moins il permettrait un retour à ses origines et une redécouverte de son identité.

La narratrice se disait ne pas vouloir « mourir à la ville, méconnue, anonyme, expédiée dans l'autre monde par un faire-part laconique » (RCS 160). Elle avait donc fait le choix de retourner à son village car là-bas elle pourrait « avoir une identité claire ». Elle dit « je ne voulais pas finir dans la fosse commune. Morte ou vive. J'avais ainsi choisi le retour douloureux à la case départ » (RCS 161). Elle avait choisi de redécouvrir son identité qui avait été déchirée par des migrations dans les pays européens. Mais cela n'était pas chose facile après avoir abandonné ses origines et étant maintenant une personne vivant dans l'hybridité (Bhabha 2007). Il n'était pas facile de retourner au village et d'être accepté par les gens du village qui la considéraient comme une étrangère. La narratrice rencontrait donc les difficultés à vivre comme toute autre personne, de faire un virage complet de sa vie et d'oublier tout ce qui s'était passé auparavant. La question face à elle était donc : « Comment reprendre dans l'autre sens, le chemin de sable que j'empruntais tous les jours pour aller saluer le Serigne. Ce chemin de sable dont je connaissais par cœur les milliers de grains à qui j'avais en silence raconté une grande partie de ma vie passée hors du village » (RCS 161-162).

La société attendait de voir ce que la narratrice avait amené de l'Europe, comme c'était le cas avec des migrants qui étaient revenus au pays. Les diplômes obtenus en Europe ne comptaient pour rien pour les gens de cette société qui espéraient voir des bénéfices matériels de la migration. Mais la narratrice n'avait rien amené de la sorte. Elle admet que : « J'étais de toutes celles avec qui j'avais grandi ici, la seule qui était partie au loin et qui n'avait 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 d'habits chatoyants pour faire pâlir d'envie celles qui étaient restées au village » (RCS 162). Aux yeux des gens du village, sa migration en Europe était

une perte et la narratrice le savait : « je n'avais ramené ni mari, ni enfant. Rien. Je n'avais rien rapporté. J'étais revenue parce que j'étais épuisée. Épuisée d'avoir erré partout, erré à la recherche de quelque chose que je ne pouvais pas leur expliquer » (RCS 162).

La relation avec le Serigne était donc une opportunité pour la narratrice de retrouver son identité et de recouvrir le passé (Malonga 2006). Elle voulait redécouvrir ses origines et être comme tout le monde de son village. Elle voulait redécouvrir son « moi » en face de l'itération qu'elle était surprise de rencontrer chez les gens de son village. Le Serigne qui offrait des solutions à des préoccupations différentes des gens était également prédisposé à offrir une solution aux inquiétudes de la narratrice :

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. J'avais échappé à la mort de mon moi qui n'était pas à moi toute seule. De ce moi qui appartenait aussi aux miens, à ma race, à mon peuple, à mon village et à mon continent. Le moi de mon identité (RCS 167-168).

La narratrice se considère donc comme représentante d'autres Africains qui avait abandonné leur identité en quittant leur pays et leurs origines pour aller chercher quelque chose de meilleur ailleurs. Elle voulait montrer qu'il y avait la possibilité de retourner aux racines et de redécouvrir son identité (Sagarra 2006). Sauf que la manière dont elle avait entretenu toute l'affaire avait surpris beaucoup de monde, même ceux de son village. Mais pour elle, il n'y avait pas d'autre façon à redécouvrir son identité : « dans ce village où j'avais retrouvé ma place, une place que je n'espérais pas aussi importante, j'étais épanouie à plus d'un titre. J'avais sous-estimé la capacité des sources, des origines à récupérer les siens. J'avais retrouvé mon village, mes sens, mon milieu, mon moi-même posé dans un petit coin et qui m'attendait depuis » (RCS 181).

Riwan ou le chemin de sable sert d'une affirmation que la migration et l'identité personnelle sont des concepts qui sont étroitement liés. D'après l'analyse ci-dessus, il est évident que des gens différents sont touchés par la migration dans des façons différentes. Le roman est une représentation du microcosme de la réalité, car le lieu vers lequel une personne immigre et la situation qu'elle trouve sur place, déterminent son identité. Comme le démontre l'analyse, il y a des gens qui immigrent et sont confortables à adapter aux nouvelles conditions sur place, bien qu'il y a d'autres qui ne s'adaptent pas et retournent vers leurs pays d'origine. Tout de même, les deux groupes éprouvent un changement d'identité entraîné par leurs expériences des deux lieux, celui de départ et celui d'immigration. En conséquence, ils finissent par avoir une identité hybride.

Conclusion

Les deux romans analysés dans ce chapitre offrent une perspective sur les questions de l'hégémonie masculine, la migration ainsi que la pratique matrimoniale de la polygamie et les rapports du pouvoir dans les relations hommes-femmes.

Dans *The Orchard of Lost Souls*, Mohamed démontre un régime militaire dictatorial qui est en place en Somalie et qui fait tout pour garder son pouvoir. La population somalie est contrainte à accepter le régime dictatorial qui utilise tous les moyens pour renforcer son hégémonie sur la population. En face de la dictature, les Somalis, représentés par les personnages de Kawsar, Filsan et Deqo, étaient toujours enthousiastes, gardaient un certain espoir dans l'avenir et avaient le dynamisme dans leur vie. Pendant la guerre qui affligeait le pays, les populations entières fuyaient les villes à l'intérieur du pays pour former des grappes aux frontières avec l'Éthiopie. Les villes telles que Mogadiscio et Hargeisa servaient d'épicentres pour la guerre car elles étaient les centres du pouvoir et donc ciblées par les rebelles du NFM. Beaucoup de gens traversaient les frontières, s'ils avaient la chance, pour s'établir comme réfugiés de l'autre côté.

Mohamed démontre à quel point les gens peuvent aller afin de garder le pouvoir et de protéger les positions hégémoniques. Pourtant, le pouvoir se révèle éphémère et ceux qui en disposent un jour peuvent le perdre tout à coup. En même temps, le roman est une représentation de résistance contre la dictature et la ferveur des gens, à toujours survivre même dans les conditions les plus improbables.

Dans *Riwan ou le chemin de sable*, la narratrice défend la polygamie et s'attaque à la condescendance occidentale qu'elle reproche d'avoir imposé une hégémonie culturelle sur l'Afrique. En même temps, la narratrice regrette la migration des Africains vers les pays étrangers où ils essaient de trouver une vie meilleure que celle en Afrique. Elle reproche aux dirigeants des pays africains leur avidité et le fait de ne pas faire assez dans leurs pays pour créer des conditions propices assurant une vie confortable pour leur peuple. La narratrice s'attaque aussi aux dirigeants africains pour leur complicité avec les pays occidentaux dans la domination et la subjectivité du continent africain et ses citoyens. De plus, dans ce roman, Bugul montre la façon dans laquelle elle lutte pour la liberté et les droits de la femme, sans être féministe. Elle soutient aussi que la polygamie ne se traduit pas toujours dans l'oppression de la femme, car il y a beaucoup de femmes qui en bénéficient. De même, la monogamie n'assure pas toujours la liberté de la femme, comme elle ne garantit pas les droits de la femme. Il existe beaucoup de femmes qui souffrent de l'oppression masculine, bien qu'elles soient dans les mariages monogames.

Chapter 5

5.0. Conclusion

L'analyse des six romans qui ont fait partie de cette étude a montré que les questions de l'hégémonie, du pouvoir, du foyer, de la globalisation, de l'identité et de la migration sont primordiales dans ces romans qui font partie de la littérature africaine contemporaine. Ce sont des notions qui sont étroitement liées à la théorie postcoloniale qui était la théorie de base dans cette étude. L'étude a réalisé l'objectif général et les objectifs spécifiques qui avaient été établis au début. L'étude est arrivée également à répondre à la question de recherche développée dans le chapitre 1 : comment la migration a-t-elle un impact sur les notions d'hégémonie et de pouvoir ? L'objectif principal de cette étude était de démontrer l'impact de la migration sur les notions de l'hégémonie et du pouvoir et de montrer que le pouvoir n'est pas un privilège d'un groupe de personnes prédestinées. Les objectifs spécifiques étaient de démontrer à travers l'analyse des romans que les différents personnages atteignent ou perdent le pouvoir et les positions d'hégémonie à travers la migration ; que rester dans son lieu d'origine ne signifie pas nécessairement que l'on gagne le pouvoir et l'hégémonie ; que la migration impacte les concepts du foyer et de l'identité ; et finalement que la globalisation impacte le concept du foyer et les notions de pouvoir et d'hégémonie. Les questions concernant le féminisme ont également été abordées. Deux des six romans se préoccupent de la notion de la globalisation, à savoir *Passage des larmes* et *Mes hommes à moi*.

L'analyse révèle quelques points communs et divergents abordés par les trois auteurs. Cela justifie le choix des romans car tous les six contiennent des différences et des similarités permettant l'étude comparative et contrastive faite ici. Les questions de migration sont des questions très importantes parce qu'elles sont politisées. Les relations de pouvoir, entre les migrants et ceux qui se trouvent sur place dans les pays ou lieux où ils immigreront, entrent en jeu, chaque fois où se produit la migration. Souvent, il s'agit de contestation pour le pouvoir, l'espace et des ressources rares. Il est question également de la sécurité, de la dignité, des droits et des libertés des migrants. Ceci est évident par rapport à la migration et ses effets dans les romans analysés.

L'analyse du roman *Aux Etats-Unis d'Afrique*, a démontré que par la migration, l'on peut gagner ou perdre le pouvoir selon les circonstances dans lesquelles on se retrouve le pays d'immigration. Les Euraméricains qui immigreront vers la fédération africaine se retrouvent dans des situations diverses. Tandis que la majorité continue à sombrer dans la misère, malgré la migration vers un lieu où elle espérait améliorer son sort, il y a

certaines qui arrivent à réaliser leurs rêves en connaissant une ascension sociale dans leur vie et même en gagnant des positions de pouvoir. Comme l'a illustré l'analyse de ce roman, Yacouba représente la majorité des Euraméricains qui par la migration n'avaient que connu la continuation de la misère et l'oppression d'une hégémonie africaine, contre toute attente d'une utopie. Maya, d'autre part, réussit à intégrer la société africaine et elle gagne des opportunités en tant qu'immigrant. Par son éducation et à travers ses écrits, Maya dispose d'une voix qui lui donne l'opportunité et le pouvoir de parler contre les injustices qu'elle témoigne dans la société.

L'analyse du roman révèle également que ce n'est pas tout le monde qui fait recours à la migration afin de s'échapper de la misère. Célestine, la mère de Maya, est un exemple d'une personne qui choisit de rester dans son pays malgré tous les problèmes qui y prévalent. Nonobstant le fait que l'Europe est ravagée par la famine et la guerre civile, Célestine choisit de rester en France. Elle est consciente que dans un monde remarqué par la lutte pour le pouvoir et les ressources, la migration n'allait pas changer son sort. Des Africains qui se retrouvaient sur leur continent n'avaient pas à faire recours à la migration pour gagner le pouvoir. Le continent africain était déjà un continent puissant et hégémonique et les Africains exerçaient leur hégémonie sur les pays occidentaux sans avoir à s'y déplacer. La migration avait néanmoins donné l'opportunité aux Euraméricains de manifester contre l'hégémonie africaine. Les manifestations des ressortissants euraméricains au sein de la fédération africaine témoignent du fait qu'on peut contester ou défier le pouvoir, en son centre même, peu importe sa position dans la société, que ce soit en tant que citoyen ou immigrant.

L'analyse de *Black Mamba Boy* a prouvé aussi que la migration change les dynamiques de pouvoir et de l'hégémonie de différentes manières. Les migrations de Jama à travers trois continents illustrent le changement de sort dans la vie d'une personne migrante. Sa première migration au Yémen avec sa mère Ambaro a terminé en échec. Comme c'était le cas avec d'autres immigrants au Yémen, au lieu d'obtenir du pouvoir et d'améliorer la condition de leur vie, Jama et sa mère se sont retrouvés dans des conditions qui étaient plus encore dégradantes que celles qu'ils avaient quittées au Somaliland. En même temps, Jama a constaté que le pouvoir était une chose contestée même parmi les subalternes. Comme l'avait montré la situation de Yacouba et Maya dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, les expériences de Jama auprès des gangs rivaux des garçons juifs, qui étaient eux-mêmes méprisés en tant que subalternes dans la société, lui avait montré que ceux qui étaient subalternes dans une situation pouvaient être dominants dans une autre situation. Toutefois, son retour au Somaliland n'a pas abouti à un changement d'opportunités. Jama s'est

retrouvé dans la même situation préalable, sans pouvoir et sans opportunités. Pour lui, la solution dans l'amélioration de sa condition de vie se trouvait dans la migration. La plupart de ses migrations, néanmoins, n'offrait pas assez d'opportunités. C'est seulement après plusieurs années de migration que Jama, en Égypte, a pu réaliser ses rêves. Pour la première fois, Jama avait un passeport, une chose qui lui a donné le statut de citoyen britannique. Ce passeport symbolisait pour Jama l'autonomie et le pouvoir qu'il cherchait pendant longtemps dans les différents pays où il avait migré. Enfin, il pouvait travailler légalement et ultérieurement il s'est installé en Grande-Bretagne.

Il est donc évident que par la migration Jama a connu l'échec ainsi que le succès dans sa quête d'une meilleure vie. Cependant, Ken Bugul dans *Mes hommes à moi*, dévoile une situation où Dior, le personnage principal, est une femme autonome qui a le levier sur des hommes partout où elle se trouve. Évidemment, Dior était déjà une femme qui disposait du pouvoir face aux hommes même avant sa migration en France. Néanmoins, la migration vers l'Europe lui a offert une chance de continuer avec son éducation, ce qu'à son tour lui a permis d'avoir une meilleure perspective du monde et des relations entre les hommes et les femmes. Grâce à son éducation universitaire obtenue par son immigration, Dior a eu la capacité de parler contre les injustices que font face la femme et le continent africain. De plus, malgré son statut d'une femme Africaine, stéréotypée en tant que faible et impuissante, Dior pouvait, grâce à la migration, s'imposer face aux hommes, non seulement en Afrique, mais aussi en Europe, face à l'homme blanc, lui-même caricaturé comme étant le prototype de l'hégémonie occidentale.

Dans le roman, Dior énumère aussi des exemples de ses compatriotes qui immigrèrent vers d'autres pays avec un degré de réussite variée. Pourtant, dans son pays, il y avait des gens qui disposaient du pouvoir et des positions hégémoniques tout en restant dans le pays. Un exemple était la nouvelle élite qui dominait les différentes couches de la société. En même temps, il y avait ceux qui immigraient vers l'étranger et qui retournaient dans leur pays après avoir tant perdu et tant souffert à cause de la migration. Dans *Passage des larmes*, Djib était parti pour le Canada afin d'améliorer ses possibilités en tant que jeune homme bien éduqué. La migration vers le Canada lui avait donné l'opportunité de travailler pour une société américaine et d'entrer dans une relation avec une Canadienne. Djib était bien intégré dans la société canadienne et il se sentait plus américain que djiboutien. Mais la migration de Djib s'est traduite dans la perte de pouvoir dans son propre pays. À son retour au Djibouti, Djib s'est retrouvé aliéné et découpé de ses origines. Djib connaissait une autonomie plus considérable au Canada que dans son pays d'origine où il s'est découvert impuissant et à la merci des terroristes islamistes. Il est remarqué aussi que la migration de Djib et d'autres

jeunes gens éduqués vers l'Amérique présentait une opportunité aux Américains d'imposer leur hégémonie dans les différentes régions du monde. Les Américains profitaient des connaissances de ces gens en les exploitant pour travailler pour les intérêts américains, au détriment de leur propre pays. Dans la situation de Djibouti et autres pays de la Corne d'Afrique, les Islamistes avaient imposé leur pouvoir et leur hégémonie tout en restant dans le pays et en exigeant un nouvel ordre contre-hégémonique.

L'analyse de *The Orchard of Lost Souls* démontre un régime militaire autoritaire en Somalie qui impose son hégémonie sur sa propre population. La Somalie est dans une situation de guerre civile contre les rebelles de la NFM et le régime militaire fait tout ce qu'il peut afin de renforcer son hégémonie sur la population somalie. La guerre force les civils comme Kawsar et Deqo, ainsi que des anciens soldats du régime comme Filsan, à migrer vers les pays étrangers en tant que réfugiés. Leur migration vers d'autres pays résulte dans la perte de possessions, de moyens de vivre et de pouvoir. Filsan qui était un soldat puissant auprès du régime, devient une victime de la guerre et doit clandestinement quitter le pays pour sauver sa vie. *Riwan où le chemin de sable* dévoile un personnage qui est de retour de sa migration en Europe. La migration a permis au personnage qui est aussi la narratrice du roman d'être une personne bien éduquée et autonome qui est retournée à son village natal au Sénégal. Le fait qu'elle est devenue la vingt-huitième femme du Serigne complique l'argument de l'effet autonomisant de la migration. D'une part, la narratrice réclamait que sa décision d'entrer dans un mariage polygame affirmait son autonomie dans la prise de décisions, car elle l'avait fait volontairement sans être forcée. D'autre part, sa décision peut être considérée comme celle d'une femme qui avait perdu son identité à cause de la migration en Europe et qui cherchait à être mariée quelles que soient les circonstances. Néanmoins, nous pouvons conclure que la migration vers l'Europe lui avait donnée une perspective de la vie différente de celle des autres épouses du Serigne. C'était pour cette raison que la narratrice était plus respectée par le Serigne que toutes ses autres épouses et qu'elle avait la liberté d'habiter chez elle et de faire ce qu'elle voulait sans contraintes. Grâce aux connaissances obtenues lors de sa migration en Europe, la narratrice était également une personne respectée par la société, qu'on pouvait écouter et chez qui on pouvait prendre conseil. Même les hommes puissants de cette société patriarcale comme le Serigne suivaient ce qu'elle disait, ce qui témoigne du fait que sa migration lui avait permis de gagner le pouvoir.

En même temps, il est aussi clair que les hommes de cette société ne cherchaient pas à migrer vers d'autres pays pour gagner le pouvoir ou des positions hégémoniques. Le récit montre la façon dans laquelle les hommes occupaient des positions dominatrices dans les cadres plus traditionnels ainsi que modernes de la

société. Le Serigne qui représentait le cadre traditionnel occupait une position hégémonique d'où il dominait la société, sans jamais avoir à migrer afin d'acquérir ce pouvoir. Dans le cadre moderne, Nabou Samb, une des amies de la narratrice, était un exemple d'une personne dominée par son mari, qui habitait la ville et continuait à exercer le pouvoir sur sa famille sans jamais avoir à migrer ou vivre à l'étranger.

Par l'analyse des six romans, cette étude a montré qu'en immigrant vers des pays étrangers ou vers des nouveaux lieux, les différents personnages sont à la recherche d'un foyer, une chose qui touche aussi leur identité personnelle. Dans *Passage des larmes* Djib s'est trouvé un foyer au Canada où il se sentait mieux à l'aise qu'à Djibouti. À son retour dans son pays natal, il se sentait mal à l'aise et aliéné. Il voulait vite terminer sa mission et retourner au Canada. Djib était conscient des dangers que son retour à Djibouti lui posait. Au Canada, il n'avait pas les mêmes peurs et il vivait avec sa femme comme chez lui. Cela avait un impact sur son identité personnelle. Comme il l'avouait lui-même, il aimait être appelé Djib au lieu de Djibril, parce que Djib faisait plus américain que Djibril. Son frère Djamal l'identifiait comme un étranger, et Djib l'avait souligné lui-même qu'il était un étranger dans son pays d'origine. Son immigration au Canada avait été facilitée par la globalisation qui permettait la communication facile et la circulation des gens, grâce à sa capacité de réduire le monde en un seul village global. La globalisation avait également favorisé la présence des agences et sociétés américaines au Djibouti et dans d'autres pays de la Corne de l'Afrique. De l'autre côté, la globalisation a eu des effets négatifs sur certaines personnes et certains pays. Dans les pays comme le Djibouti, la globalisation était perçue comme une représentation de l'hégémonie occidentale, surtout par les Islamistes, qui, en conséquence, avaient commencé les attaques contre les Occidentaux et leurs représentants comme Djib. Pour les Islamistes, ces attaques étaient des attaques contre-hégémoniques, tandis que les Américains percevaient de telles attaques en tant que la terreur islamiste, d'où la guerre contre la terreur menée par les Américains dans les pays de la Corne d'Afrique et au Moyen Orient. La globalisation avait alors entraîné la contestation pour le pouvoir et l'hégémonie, ainsi qu'une redéfinition du foyer et de l'identité de gens comme Djib.

Similairement, dans *Black Mamba Boy*, les migrations de Jama avaient aussi des effets sur son identité personnelle. À part d'être à la recherche de son père, les migrations de Jama étaient aussi à la recherche d'un foyer et d'une nouvelle identité. Il partait d'un pays à l'autre parce qu'il voulait trouver un lieu et une identité qui lui étaient convenables. Après son séjour au Yémen, il avait même essayé de retourner et se réinstaller au Somaliland pour retrouver ses racines, mais il avait découvert que son destin n'était pas dans son pays d'origine. Enfin, le passeport britannique qu'il avait obtenu lui avait permis de s'installer en Grande-Bretagne

et d'acquérir une nouvelle identité. Ses expériences sur le navire *The Exodus 1947* prouvent également les effets de la migration ou du déplacement sur la question du foyer et l'identité. Les Juifs qui s'y trouvaient voulaient s'installer en Palestine, et non pas dans un pays européen comme la France ou la Grande-Bretagne. Cependant, chaque fois qu'ils essayaient, ils se sont vu refuser l'entrée en Palestine par les soldats britanniques et français qui se trouvaient sur *The Exodus 1947*. Le refus d'entrer en Palestine était un refus aux Juifs d'un foyer et d'une identité de leurs origines historiques. Finalement, ils étaient forcés contre leur gré de s'installer en Allemagne. Leur installation en Allemagne aurait des conséquences non seulement sur la redéfinition du foyer et de l'identité pour les Juifs, mais aussi sur les relations avec les Allemands certains de qui faisaient partie du système responsable de l'Holocauste. Contre leur gré, ils devaient embrasser ce pays qui représentait leur souffrance comme foyer et ils devaient adopter l'identité allemande, qui évoquait des souvenirs de la souffrance et de la mort, comme la leur.

Sur la question du foyer et l'identité, le roman *Mes hommes à moi* démontre la narratrice qui assume son identité d'une femme Africaine. Malgré sa migration en France, Dior n'avait pas l'intention de changer son identité ou d'adopter la France comme son nouveau foyer. Dans tous ses interactions avec Gérard et Monsieur Pierre au bar Chez Max, Dior insistait sur l'importance de garder son identité et de respecter l'identité d'autrui. C'est pour cette raison qu'elle déplorait la condescendance et l'ingérence des pays occidentaux dans les affaires des pays africains, ce qu'elle considérait comme un manque de respect pour la culture et l'identité africaines. Au niveau personnelle, Dior voulait que son identité en tant qu'individu soit respectée par tout le monde qu'il soit Africain ou Européen. Dans *Riwan ou le chemin de sable*, la narratrice avait des idées similaires sur l'identité que Dior dans *Mes hommes à moi*. Contrairement à Dior qui se trouvait en France au moment du récit de *Mes hommes à moi*, la narratrice dans *Riwan ou le chemin de sable* venait de retourner chez elle dans un village sénégalais. Le fait qu'elle était retournée vers son pays souligne déjà qu'elle ne voulait pas changer son identité en établissant un foyer en Europe. C'était une femme qui avait beaucoup de respect pour son pays et pour sa culture, tous les deux parties intégrales de son identité. Cela se voit aussi dans sa décision d'entrer dans un mariage polygame avec le Serigne, malgré l'éducation occidentale qu'elle avait obtenue. *The Orchard of Lost Souls* touche peu sur la question de l'identité. À noter que Deqo était le seul personnage qui était toujours à la recherche d'un foyer et de son identité. Ayant grandi dans un orphelinat, elle n'avait pas connu sa mère qui l'avait laissée aux soins de l'orphelinat. Elle ne savait non plus d'où elle venait et sa vie était définie par le besoin de retrouver son identité. Au niveau plus large, la guerre civile en Somalie forçait la population à quitter leur foyer et à se déplacer à l'étranger comme

réfugiés. Ce type de déplacement avait évidemment un impact sur l'identité des Somalis, car dès lors ils devaient être identifiés en tant que réfugiés sans foyer.

Dans *Aux Etats-Unis d'Afrique*, l'analyse montre que les Euraméricains immigraient vers l'Afrique à la recherche d'un foyer et d'une nouvelle identité. Toutefois, les résultats n'étaient pas les mêmes pour tous. Il y en avait ceux qui avaient réussi leur migration et avait bien intégré la société africaine comme Maya. D'autres, par exemple Yacouba, avaient connu une migration échouée. Yacouba avait fini par perdre sa vie dans les rues d'un pays qui refusait de le reconnaître en tant que personne. Beaucoup d'autres immigrés euraméricains étaient renvoyés vers les frontières après avoir été refusés d'établir un foyer dans la fédération africaine et d'obtenir l'identité africaine. Maya se sentait à l'aise et elle s'identifiait comme une Africaine. Lors de sa visite en France, l'importance de son foyer et son identité s'était renforcé. Maya s'était rendue compte qu'elle ne pouvait pas rester en Europe. Elle avait alors décidé de retourner en Afrique pour continuer à vivre son destin.

Parmi les six romans, l'étude a montré que trois touchent aux questions concernant le féminisme et la domination masculine. Ces trois romans sont *The Orchard of Lost Souls*, *Mes hommes à moi* et *Riwan ou le chemin de sable*. Ils sont écrits par les auteurs femmes, Ken Bugul et Mohamed. *Black Mamba Boy*, bien que rédigé par un auteur femme, ne couvre pas la question féministe. Cela peut être expliqué en considérant que l'histoire dans le roman est une histoire de la vie d'un homme, le roman étant une semi-biographie du père de l'auteur. Comme nous l'avons déjà souligné dans l'introduction, l'histoire de *Black Mamba Boy* se déroule autour de pères et fils tandis que celle de *The Orchard of Lost Souls* est autour des mères et des filles.

The Orchard of Lost souls aborde la question féministe à deux niveaux. Au premier niveau l'étude a montré les femmes qui subissaient la domination et la violence masculines. La société somalie dévoilée dans le roman est une société patriarcale, dominée par des hommes dans la plupart des aspects de la vie. D'une manière ou d'une autre, toutes les femmes du roman ont connu la domination et la violence masculine à des niveaux différents. Pour Filsan c'était face à ses supérieurs dans l'armée du régime militaire. Malgré qu'elle fit partie du régime, ses supérieurs dans l'armée la percevaient en tant qu'une femme qui pouvait être exploitée à des fins sexuelles. En conséquence, Filsan a éprouvé la domination et la violence masculine. Comme montré dans l'analyse, Kawsar et Deqo avaient aussi souffert les effets de la violence masculine, surtout à la main des autorités du régime militaire dominé par des hommes. Les quatre femmes, China, Nasra, Karl Marx et Stalin se trouvaient dans la prostitution où elles subissaient beaucoup de violence, à

cause de la guerre provoquée par les hommes. Parmi leurs clients étaient des militaires qui exploitaient leur statut pour abuser des femmes. Au deuxième niveau, le roman expose également l'abus du pouvoir et des positions hégémoniques par des femmes. Filsan est un exemple d'une femme qui a abusé de sa position dans le régime militaire pour exploiter des hommes et des femmes qui étaient contre le régime militaire, Kawsar étant une de ses victimes. Cela remet en question les réclamations féministes qui prétendent que la femme doit être protégée du patriarcat et de la violence masculine. Dans ce cas, *The Orchard of Lost Souls* témoigne de la souffrance de la femme à la main d'une autre femme et de la violence féminine envers des hommes.

La question féministe dans *Mes hommes à moi* présente une situation intéressante parce qu'en dépit du fait que c'est une autobiographie d'une femme, le roman ne s'intéresse pas aux questions concernant le féminisme. L'auteur ne cache pas le fait qu'elle n'est pas féministe et qu'elle est contre les réclamations des féministes qu'elle reproche de ne pas agir dans l'intérêt de la femme. De fait, la narratrice du roman était de l'avis que le féminisme a tendance à chosifier la femme et à réifier les problèmes auxquels fait face la femme. La narratrice soutient que tout le monde, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, doit être respecté en tant qu'individu et ne pas être considéré avant tout comme un homme ou une femme. C'est à ce point qu'elle reproche au féminisme de considérer avant tout la femme en tant que femme sans prendre en considération les qualités distinctives qui font d'elle un individu particulier. Il est aussi intéressant que vu ses opinions sur les relations entre les hommes et les femmes, et par rapport au féminisme, c'était elle en tant que femme qui voulait dominer des hommes. De sa part, *Riwan ou le chemin de sable* soulève des controverses par rapport au féminisme. Cette étude a démontré la façon dont la narratrice du roman considérait des relations entre les hommes et les femmes, par rapport aux exigences féministes, surtout en ce qui concerne le mariage. Malgré son éducation universitaire, la narratrice ne voyait rien du mal dans les mariages polygames. Selon elle, peu importe que l'on se lance dans un mariage polygame ou monogame car chaque situation est particulière et il peut y avoir des problèmes dans les mariages polygames comme dans les mariages monogames. De plus, selon la narratrice, la polygamie est un choix que fait la femme et elle est libre et contente de sa situation une fois entrée dans un mariage polygame. Elle reprochait aux féministes d'assumer que la polygamie était un outil du patriarcat qui fait que les femmes subissent la souffrance et la domination masculine. Par contre, la narratrice contestait que les femmes dans les mariages monogames rencontrassent aussi tant de problèmes. Elle faisait remarquer qu'il y a des femmes des pays d'Europe qui étaient dans des mariages monogames et qui avaient des problèmes graves résultant dans l'abus de l'alcool et des problèmes psychologiques. La narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* avait conclu que les

réprobations du féminisme contre la polygamie faisaient partie de la condescendance occidentale qui voulait prescrire le savoir-faire sur une autre culture.

Concernant la globalisation Dior, dans *Mes hommes à moi*, se plaignait de l'économie des pays africains qui n'était pas capable de fabriquer des biens dont la population africaine avait besoin. Elle observait que l'Afrique était inondée des produits de pays comme la Chine, des produits qui pouvait être fabriqués sur le continent. Quant à Dior, ce qui empêchait le développement de l'Afrique était la politique économique mondiale facilitée par la globalisation. Elle avait noté que ce n'était pas seulement l'Afrique qui était touchée par ce problème. Dior avait observé beaucoup d'entreprises et de magasins à Paris qui avaient fermé leurs portes, laissant la place aux entreprises chinoises. Cela avec des implications comme la perte du travail pour les gens locaux.

5.1. Limitations

Cette recherche a été menée avec vigueur et détermination, mais comme pour toute recherche menée à des fins universitaire, cette recherche a eu également ses limitations. Vu les délimitations pour une recherche comme la nôtre, nous étions limités à choisir seulement trois auteurs. Il n'était pas possible d'étudier les romans de plus de trois auteurs étant donné les limitations du temps dans lequel il fallait effectuer cette étude. De plus, nous n'avons pu choisir des auteurs que de deux régions du continent africain, l'Afrique de l'ouest et l'Afrique de l'est. Nous étions alors limités à deux langues dans lesquelles écrivent ces auteurs, le français et l'anglais. De plus, nous avons étudié six romans de ces trois auteurs, deux pour chacun d'eux. C'est une limitation de la recherche car Waberi et Ken Bugul ont écrit plusieurs romans, tandis que pour Mohamed, nous étions limités à ces deux romans, lorsque ce sont les seuls qu'elle avait écrit au moment de la recherche.

En outre, vu les limitations du temps et la délimitation de la recherche, l'étude n'a pas abordé l'aspect de la forme des romans analysés, surtout en ce qui concerne le langage et les différentes techniques utilisées dans la dépeintion des personnages.

5. 2. Recommandations

Nous espérons que cette recherche a réussi à établir des liens entre les thèmes et les théories qu'elle a entrepris d'atteindre. Des chercheurs ultérieurs peuvent alors étudier d'autres romans et des auteurs différents. Ils peuvent également s'étendre à d'autres régions du continent africain afin de se permettre une comparaison avec notre étude. Cela permettrait aussi l'inclusion d'autres langues que celles abordées dans

cette étude. Par ailleurs, les recherches ultérieures peuvent également aborder la question de la forme des œuvres littéraires, surtout en ce qui concerne le langage et les différentes techniques utilisées dans la dépeintion des personnages. Cela pourrait être important puisque dans la littérature la façon dans laquelle sont décrits et dépeints les personnages d'un roman est aussi importante.

Bibliographie

- Abdoulaye, N.S. 1995. Le capital de confiance initial des régimes militaires africains. *Africa Development / Afrique et Développement*, 20, (2), pp. 41-54. Available : <http://www.jstor.org/stable/43658377> [Accessed : 21-06-2017].
- Abrahamsen, R. 2003. African Studies and the Postcolonial Challenge. *African Affairs*, 102 (407), pp. 189-210. Available : <http://www.jstor.org/stable/3518676> [Accessed : 15-05-2015].
- Alpers, E.A. 2001. Defining the African Diaspora. *Centre for Comparative Social Analysis Workshop*. 25 October, 2001. University of California, Los Angeles. Available : http://ces.uc.pt/formacao/materiais_racismo_direitos_escolas/alters.pdf [Accessed : 18-11-2013].
- Akbar, A. 2013. *The Orchard of Lost Souls*, by Nadifa Mohamed. (Rev.) *The Independent*, 16 August 2013.
- Antil, A. 2006. L'Afrique et la « guerre contre la terreur ». *Politique étrangère*, 71, (3), pp. 583-591. Available : <http://www.jstor.org/stable/42716337> [Accessed : 01-02-2017].
- Apostolidis, P. 2008. Feminist Theory, Immigrant Workers' Stories, and Counterhegemony in the United States Today. *Signs*, 33, (3), pp. 545-568. Available : <http://www.jstor.org/stable/10.1086/523706> [Accessed : 21-12-2016].
- Appiah. K.A. 2005. *The ethics of Identity*. Princeton University Press, New Jersey.
- 1991. Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial? *Critical Inquiry*, 17, (2), pp. 336-357. Available : <http://www.jstor.org/stable/1343840> [Accessed : 02-04-2015].
- Appiah. K.A., Benhabib, S., Young, I.M. & Fraser, N. 2007. *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference: Reconfigurations in a Transnational World. Distinguished W.E.B. Du Bois Lectures 2004/2005*, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin.
- Apter, D. E. 1994. Le discours comme pouvoir : Yan'an et la Révolution chinoise. *Cultures et Conflits*, No. 13/14, Disparitions, pp. 17-87. <http://www.jstor.org/stable/23698813> [Accessed : 22-06-2017].
- Arndt, L. 2013. Transnationaliser la France ? Faire connaître les créations africaines et déconstruire le regard occidental : la Revue *Africultures*. In: *COLLECTIF WRITE BACK, Postcolonial Studies: Modes d'Emploi*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 203 – 223.

Aubertin, C., Couty, Ph., Chauveau, J.-P. Robineau, Cl., Cabanes, R. & Pontie, G. 1982. Six histoires de développement. *Revue Tiers Monde*, 23, No. (90), Sociologie du développement, pp. 307-334. Available: <http://www.jstor.org/stable/23590043> [Accessed : 28-06-2017].

Barbichon, G. 1983, Migration et conscience d'identité régionale. L'ailleurs, l'autre et le soi. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (75), pp. 321-342. Available : <http://www.jstor.org/stable/40690067> [Accessed : 02-08-2017].

Baffoun, A. 1994. Feminism and Muslim Fundamentalism: The Tunisian and Algerian Cases. *Africa Development / Afrique et Développement*, 19, (2), pp. 5-20. Available : <http://www.jstor.org/stable/43658335> [Accessed : 01-07-2017].

Basto, M-B. 2008. Le Fanon de Homi Bhabha: Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale. *Tumultes*, (31), Vers une pensée politique postcoloniale: À partir de Frantz Fanon, pp. 47-66. Available : <http://www.jstor.org/stable/24599399> [Accessed : 04-08-2017].

Bates, T.R. 1975. Gramsci and the Theory of Hegemony, *Journal of the History of Ideas*, 36, (2), Apr – Jun, pp. 351 – 366, Available : <http://www.jstor.org/stable/2708933> [Accessed : 11-11-2014].

Bayart, J-F. 2006. L'État en Afrique : la politique du ventre. Éditions Fayard.

----- 1999. L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion. In : *Critique internationale*, (5), Mémoire, justice et réconciliation. pp. 97-120. Available : http://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_1999_num_5_1_1505 [Accessed : 20-06-2017].

Beaulieu, J-P. 1996. Les données chevaleresques du contrat de lecture dans les Angoyssees douloureuses d'Hélisenne de Crenne. *Études françaises* (321), 71–83. Available : www.erudit.org/iderudit/036012ar [Accessed : 14-09-2017].

Berger, O. 2010. Les viols en temps de guerre. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (106), Norbert Elias et le 20e siècle: Le processus de civilisation à l'épreuve, pp. 246-248. Available : <http://www.jstor.org/stable/40649832> [Accessed : 27-06-2017].

Berube, M. 2009. What's the matter with cultural studies? *Chronicle of Higher Education*. Available : <http://chronicle.com/article/Whats-the-Matter-With/48334/> [Accessed : 20-06-2017].

Besch, T. 2004. Sexe, crime et résilience dans Le châtime des hypocrites de Leïla Marouane. *Nouvelles Études Francophones*, 19, (2), pp. 109-118. Available : <http://www.jstor.org/stable/25701855> [Accessed: 22-06-2017].

Bhabha, H.K. 2007. *Les Lieux de la Culture*. Éditions Payot et Rivages, Paris.

----- 2000. *Nation and Narration*. Routledge, London.

----- 1997. Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations. *Critical Inquiry*, 23, (3), *Front Lines/Border Posts* (Spring, 1997), pp. 431-459. Available : <http://www.jstor.org/stable/1344029> [Accessed : 30-04-2015].

----- 1992. The World and the Home. *Social Text*, (31/32), *Third World and Post-Colonial Issues*, pp. 141-153. Available : <http://www.jstor.org/stable/466222> [Accessed : 18-08-2015].

Blum, C. 1998. Une controverse nataliste en France au XVIIIe siècle : La polygamie. *Population* (French Edition), 53, (1/2), *Population et histoire*, pp. 93-112. Available : <http://www.jstor.org/stable/1534238> [Accessed : 04-07-2017].

Boehmer, E. 2009. Écriture postcoloniale et terreur. *Littérature*, (154), *Passages. Écritures francophones, theories postcoloniales*, pp. 82-90. Available : <http://www.jstor.org/stable/41705252> [Accessed : 01-02-2017].

Bourdieu, P. 2001. *Masculine Domination*. Richard Nice (Trans). Stanford UP, Stanford.

----- 1997. *Masculine Domination Revisited*. *Berkeley Journal of Sociology*, (41), *Youth and Youth Culture*, pp.189-203. Available : <http://www.jstor.org/stable/41035524> [Accessed : 27-06-2017].

Bourgeois, P. 2002. La violence en temps de guerre et en temps de paix : Leçons de l'après-guerre froide : l'exemple du Salvador. *Cultures et Conflits*, (47), *Les risques du métier : Engagements problématiques en sciences sociales*, pp. 81-116. Available : <http://www.jstor.org/stable/23699450> [Accessed : 03-07-2017].

Bouwer, K. 2010. Afrique subsaharienne. *Nouvelles Études Francophones*, 25, (2), pp. 177-182. Available : <http://www.jstor.org/stable/41104014> [Accessed : 21-12-2016].

Boyns, D. & Ballard, J.D. 2004. Developing a Sociological Theory for the Empirical Understanding of Terrorism. *The American Sociologist*, 35, (2), pp. 5-25. Available : <http://www.jstor.org/stable/27700382> [Accessed : 21-12-2016].

Bozon, M. 1990. Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints: une domination consentie. I. Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge. *Population* (French Edition), 45, (2), pp. 327-360. Available : <http://www.jstor.org/stable/1533376> [Accessed : 30-06-2017].

Branche, R. 2002. Des viols pendant la guerre d'Algérie. Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 75, Numéro spécial: Histoire des femmes, histoire des genres, pp. 123-132. Available : <http://www.jstor.org/stable/3771863> [Accessed : 03-07-2017].

Bronwyn, F. & Croft, P. *Talkin' Up to the White Woman*, (Rev.), Moreton-Robinson, A. 2002. *IDIOM*, 23, 14(1), pp.117-119. Available : <https://core.ac.uk/download/pdf/10882730.pdf> [Accessed : 06-02-17].

Brugère, F. 2012. Sexe, genre et féminisme. *Esprit*, 383 (3/4), pp. 89-102. Available : <http://www.jstor.org/stable/24272771> [Accessed : 13-04-2017].

----- 2009. Le féminisme et le libéralisme. En marge des Lumières. *Esprit*, 357 (8/9), pp. 171-188. Available : <http://www.jstor.org/stable/24269148> [Accessed : 03-05-2017].

Bucaille, L. 2013. Femmes à la guerre. Égalité, sexe et violence. *Critique internationale*, 60, pp. 9-19. Available : <http://www.jstor.org/stable/24566310> [Accessed : 03-07-2017].

Bugul, K., Bourget, C. & I.A. d'Almeida. 2003. Entretien avec Ken Bugul. *The French Review*, 77, (2), (Dec., 2003), pp. 352 – 363. Available : <http://www.jstor.org/stable/3132781> [Accessed : 14-10-2013].

Bugul, K. 1999. *Riwan ou le chemin de sable*. Présence Africaine.

----- 2008. *Mes hommes à moi*. Présence Africaine.

Bunster, X. & Coryell, R. 1984. La torture des prisonnières politiques. *Nouvelles Questions Féministes*, (8), Féminisme International: Réseau contre l'esclavage sexuel, pp. 111-120. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619288> [Accessed : 22-06-2017].

Butler, J. & Spivak, G.C. 2007. *Who sings the nation-state? : Language, politics, belonging*. Seagull Books, New York.

Cahen, M. 2011. À propos d'un débat contemporain : du postcolonial et du post-colonial. *Revue Historique*, T. 313, Fasc. 4 (660), pp. 899-913. Available : <http://www.jstor.org/stable/41331624> [Accessed : 02-11-2014].

Calcagno, A. 2009. Foucault and Derrida: The Question of Empowering and Disempowering the Author. *Human Studies*, 32, (1), pp. 33 – 51. Available : <http://www.jstor.org/stable/40270699> [Accessed : 02-04-2015].

Campbell, R., Childs, S. & Lovenduski, J. 2010. Do Women Need Women Representatives? *British Journal of Political Science*, 40, (1), pp. 171-194. Available : <http://www.jstor.org/stable/40649428> [Accessed : 06-02-2017].

Casciarri, B. 2015. De l'altérité et de l'invisibilité des groupes pastoraux au Soudan. Repenser les études soudanaises en partant de leurs marges mobiles. *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 49 (1), 147-173. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/00083968.2015.1026370> [Accessed : 09-05-2017].

Chantraine, G. 2004. Ordre, pouvoir et domination en détention: Les relations surveillants-détenus dans une maison d'arrêt en France. *Criminologie*, 37, (2), Délinquance et Réussite, pp. 197-223. Available : <http://www.jstor.org/stable/42745296> [Accessed : 12-04-2017].

Chaudhuri A. 1988. From Hegemony to Counter-Hegemony: A Journey in a Non-Imaginary Unreal Space. *Economic and Political Weekly*, 23, (5) pp. 19 – 23. Available : <http://www.jstor.org/stable/4378044> [Accessed : 30-01-2017].

Chijere Chirwa, W. 2001. Dancing towards Dictatorship: Political Songs and Popular Culture in Malawi. *Nordic Journal of African Studies*, 10, (1), pp. 1-27. Available : <http://www.njas.helsinki.fi/pdf-files/vol10num1/chirwa.pdf> [Accessed : 10-04-2017].

Chirambo, R. 2009a. Corruption, tribalism and democracy: coded messages in Wambali Mkandawire's popular songs in Malawi. *Critical Arts*, 23:1, pp. 42-63. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/02560040902780695> [Accessed : 20-06-2017].

Chirambo, R.M. 2009b. Democracy as a Limiting Factor for Politicised Cultural Populism in Malawi. *Africa Spectrum*, 44, (2), pp. 77-94. Available : <http://www.jstor.org/stable/40607812> [Accessed : 20-06-2017].

----- 2010. "A Monument to a Tyrant," or Reconstructed Nationalist Memories of the Father and Founder of the Malawi Nation, Dr. H. K. Banda. *Africa Today*, 56, (4), pp. 2-21. Available: <http://www.jstor.org/stable/10.2979/aft.2010.56.4.2> [Accessed : 20-06-2017].

----- 2001. Protesting Politics of "Death and Darkness" in Malawi. *Journal of Folklore Research*, 38, (3), pp. 205-227. Available : <http://www.jstor.org/stable/3814901> [Accessed : 20-06-2017].

Chirio, M. 2010. Faire la révolution et rentrer dans le rang : Les effets paradoxaux de l'exercice du pouvoir sur l'armée brésilienne. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (105), L'Amérique latine des régimes militaires, pp. 71-80. Available : <http://www.jstor.org/stable/40649729> [Accessed : 18-04-2017].

Chouvy, P-A. 2010. Insécurité alimentaire et production illicite d'opium en Asie / Food insecurity and illicit opium production in Asia. *Annales de Géographie*, 119e Année, (673), pp. 229-247. Available : <http://www.jstor.org/stable/23457805> [Accessed : 03-07-2017].

Clignet, R. 1972. Quelques remarques sur le rôle des femmes africaines en milieu urbain : Le cas du Cameroun. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 6, 2, Special Issue: The Roles of African Women: Past, Present and Future, pp. 303-315. Available : <http://www.jstor.org/stable/484204> [Accessed : 05-07-2017].

Colas, D. 1986. Les appareils de la dictature. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (10), pp. 124-126. Available : <http://www.jstor.org/stable/3769540> [Accessed : 10-04-2017].

Constantin, F. & Coulon, C. 1975. Des casernes aux chancelleries : La variable militaire dans la politique extérieure de trois États africains : Haute-Volta, Togo, Mali. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 9, (1), pp. 17-49. Available : <http://www.jstor.org/stable/484010> [Accessed : 21-06-2017].

Corrin, C., Hugon, A. & Marro, C. 1997. La violence masculine contre les femmes: résistance et recherche féministes. *Nouvelles Questions Féministes*, 18, (3/4), Violences contre les Femmes: Les Stratégies des Hommes, pp. 9-47. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619672> [Accessed : 11-04-2017].

Corteggiani, B. 1992. Les revenants de la dictature en Argentine. *Esprit*, 79 (2), pp. 82-88. Available : <http://www.jstor.org/stable/24469262> [Accessed : 28-04-2017].

Crouzières-Ingenthron, A. 2009. Pour une dialogique de l'humain: Les Enfants-victimes dans *Johnny chien méchant* d'Emmanuel Boundzéki Dongala. *Nouvelles Études Francophones*, 24, (2), pp. 89-97. Available : <http://www.jstor.org/stable/25702228> [Accessed : 22-06-2017].

Curiel, O. 2002. La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies. *Nouvelles Questions Féministes*, 21, (3), Les répertoires du masculine, pp. 84-103. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619856> [Accessed : 23-01-2017].

Daucé, F. & Regamy, A. 2012. Les violences contre les femmes en Russie : des difficultés du chiffrage à la singularité de la prise en charge. *Cultures et Conflits*, (85/86), L'institutionnalisation du Parlement européen: Pour une sociologie historique du parlementarisme supranational (printemps/été 2012), pp.163-185. Available : <http://www.jstor.org/stable/23703734> [Accessed : 04-07-2017].

De Meyer, B. 2008. Tu t'appelleras Beyala ou la vision de Calixthe. *French Studies in Southern Africa*, (38), p. 44 – 62. Available : <https://journals.co.za/content/french/2008/38/EJC34116> [Accessed : 06-09-2017].

De Singly, F. 1993. Les habits neufs de la domination masculine. *Esprit*, 196 (11), pp. 54-64. Available : <http://www.jstor.org/stable/24275114> [Accessed : 27-06-2017].

Dehon, C.L. 2005. Le Roman francophone en Afrique subsaharienne (1995 – 2000). *The French Review*, 79, (2), pp. 344 -357. Available : <http://www.jstor.org/stable/25480206> [Accessed : 13-08-2014].

----- 2000. *Le pays sans ombre* by Abdourahman A. Waberi, *Cahier Nomade* by Abdourahman A. Waberi, *Balbala* by Abdourahman A. Waberi, *The French Review*, 73, (3), pp. 559 – 600. Available : <http://www.jstor.org/stable/398223> [Accessed : 25-02-2015].

Delcour, M. 2011. L'écriture du chez soi chez Emmanuel Carrère, Marie NDiaye & Eugène Savitzkaya. *Acta fabula*, 12, (1), Notes de lecture. Available : <http://www.fabula.org/revue/document6092.php> [26-07-2017].

Delphy, C. 1981. Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles. *Nouvelles Questions Féministes*, (2), Féminisme : quelles politiques? pp. 58-74. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619325> [Accessed : 08-02-2017].

Derrida, J. 1967. *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit. Paris.

Dia, H. 1999. *Riwan ou le chemin de sable* by Ken Bugul. (Rev.). *Présence Africaine*, Nouvelle série, (159), pp. 231-232. Available : <http://www.jstor.org/stable/24352144> [Accessed : 03-04-2017].

Díaz Narbona, I. 2001. Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de Ken Bugul : critique féministe, critique africaniste. *Études françaises* 37 (2)115–131. Available : <http://id.erudit.org/iderudit/009011ar> [Accessed : 22-05-2017].

Dillabough, J-A. 2004. Class, Culture and the 'Predicaments of Masculine Domination': Encountering Pierre Bourdieu. *British Journal of Sociology of Education*, 25, (4), Special Issue: Pierre Bourdieu's Sociology of Education: The Theory of Practice and the Practice of Theory, pp. 489-506. Available : <http://www.jstor.org/stable/4128673> [Accessed : 27-06-2017].

Diop, M.C. 1981. Fonctions et activités des "dahira" mourides urbains (Sénégal) (Functions and Activities of the Murids' Urban 'Dahira' in Senegal). *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 21, Cahier 81/83, Villes africaines au microscope, pp. 79-91. Available : <http://www.jstor.org/stable/4391736> [Accessed : 29-06-2017].

Dirlik, A. 1994. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, 20, (2), pp. 328-356. Available : <http://www.jstor.org/stable/1343914> [Accessed : 15-05-2015].

Dozon, J-P. 2010. Ceci n'est pas une confrérie: Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal (This is not a Brotherhood. The Transformation of the Muridiyya in Senegal). *Cahiers d'Études Africaines*, 50, (198/200), 50 ans, pp. 857-879. Available : <http://www.jstor.org/stable/29782794> [Accessed : 29-06-2017].

Dufour, F.G. 2004. Aperçu des contributions des néogramsciens et des théories critiques au tournant réflexif des théories de la sécurité. *Cultures et Conflits*, (54), Approches critiques de la sécurité : Une perspective canadienne, pp. 53-79. Available : <http://www.jstor.org/stable/23699202> [Accessed : 22-06-2017].

Eisold, B.K. 2015. Female Genital Mutilation and its Aftermath in a Woman who Wished to "Have a Life": Submission as a Route to the Preservation of Personal Agency. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 13(4): 279–304. Available : <http://www.wileyonlinelibrary.com> DOI: 10.1002/aps.1440 [Accessed : 09-03-2017].

Etienne, C. & Vanbaelen, S. 2007. Moi et l'Autre : identité et diversité dans un cours sur le film francophone. *The French Review*, 80, (5), pp. 1026-1041. Available : <http://www.jstor.org/stable/25480876> [Accessed : 05-05-2017]

Etoke, N. 2009. Emerging Perspectives on Ken Bugul: From Alternative Choices to Oppositional Practices by Ada Uzoamaka Azodo and Jeanne-Sarah de Larquier. *Research in African Literatures*, 40, (4), Writing

Slavery in(to) the African Diaspora, pp. 192-193. Available : <http://www.jstor.org/stable/40468175> [Accessed : 03-04-2017].

Fall, P.D. 2003. Migration internationale et droits des travailleurs au Sénégal. Unesco : Section de la migration internationale et des politiques multiculturelles. Available : <http://www.cetim.ch/legacy/fr/documents/UNESCO-CMW-senegal.pdf> [Accessed : 05-07-2017].

Fanon, F. 2002. *Les damnés de la terre*. La Découverte/Poche, Paris.

----- 2003. *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil, Paris.

Fattah, E. 1993. La relativité culturelle de la victimisation : Quelques réflexions sur les problèmes et le potentiel de la victimologie comparée. *Criminologie*, 26, (2), pp. 121-136. Available : <http://www.jstor.org/stable/42745090> [Accessed : 01-07-2017].

Favre, M. 2003. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 80, Numéro spécial: Propagande et communication politique dans les démocraties européennes (1945-2003), pp. 25-32. Available : <http://www.jstor.org/stable/3771753> [Accessed : 05-07-2017].

Feuerstoss, I. 2012. Guerre civile en Syrie: le retour du refoulé. *Politique étrangère*, 77, 3, pp. 601-613. Available : <http://www.jstor.org/stable/42714627> [Accessed : 27-06-2017].

Fiske, J. 1989. *Understanding popular culture*. Unwin Hyman, Boston.

Foisneau, L. 2004. Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz. *Archives de Philosophie*, 67, (1), pp. 65-83. Available : <http://www.jstor.org/stable/43038083> [Accessed: 01-11-2014].

Foucault, M. 1976. *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, Paris.

----- 1993. Alternatives à la Prison : Diffusion ou Décroissance du Contrôle Social. *Criminologie*, 26, (1), pp. 13-34. Available : <http://www.jstor.org/stable/42745072> [Accessed : 13-04-2017].

----- 2004. *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Éditions Gallimard, Paris.

Foucher, V. 2005. Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise (Men-Women Relationships and the Formation of a Casamançais Identity). *Cahiers d'Études Africaines*, 45, (178), Le retour du politique, pp. 431-455. Available : <http://www.jstor.org/stable/4393492> [Accessed : 14-10-2013].

- Gadant, M. 1995. La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne. *Nouvelles Questions Féministes*, 16, (4), Nations, nationalismes, privé et public, pp. 23-50. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619617> [Accessed : 22-06-2017].
- Galloy, MR. 1993. Femmes, conflits et paix au Congo. *Tumultes*, (13), Dire la guerre, pp. 139-159. Available : <http://www.jstor.org/stable/24596627> [Accessed : 27-06-2017].
- Garcia, F.A. 2013. Le processus de justice transitionnelle en Colombie. *Critique internationale*, (58), pp. 117-132. Available : <http://www.jstor.org/stable/24566274> [Accessed : 27-06-2017].
- Gardiner, J.K. 2012. Female Masculinity and Phallic Women — Unruly Concepts. *Feminist Studies*, 38, 3), pp. 597-624. Available : <http://www.jstor.org/stable/23720196> [Accessed : 03-04-2017].
- George, R.M. 1996. *The Politics of Home: Postcolonial relocations and twentieth-century fiction*. Cambridge University Press, New York.
- 1997. "From Expatriate Aristocrat to Immigrant Nobody": South Asian Racial Strategies in the Southern Californian Context. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6, (1), pp. 31-60. Available : <http://muse.jhu.edu/journals/dsp/summary/v006/6.1.george.html> [Accessed : 18-08-2015].
- Gérard, V. 2012 Simone Weil: l'enracinement, la décolonisation. *Esprit*, 387 (8/9), pp. 52-68. Editions Esprit. Available : <http://www.jstor.org/stable/24273244> [Accessed : 18-01-2017].
- Gervais, G., Kilty, J. & Mzouji, R. 2012. Violence politique, insécurité et résistance: le cas des femmes honduriennes après le coup d'État de 2009. *Criminologie*, 45, (1), Violence politique et conflits armés, pp. 71-91. Available : <http://www.jstor.org/stable/42745744> [Accessed : 04-07-2017].
- Ghalioun, B. 1999. Globalisation, déculturation et crise d'identité. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (43/44), Dinámicas Identitarias /Dynamiques Identitaires, pp. 265-276. Available : <http://www.jstor.org/stable/40585724> [Accessed : 21-12-2016].
- Gilbert, J. 2004. Signifying nothing : "Culture," "discourse," and the sociality of affect. Available : <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/8/7> [Accessed : 20-06-2017].
- Godineau, D. 2003. Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 9, (3), Violence and the French Revolution, pp. 559-576. Available : <http://www.jstor.org/stable/41299288> [Accessed : 03-07-2017].

- Goodey, J. 1997. Boys don't cry: Masculinities, Fear of Crime and Fearlessness. *The British Journal of Criminology*, 37, (3), pp. 401-418. Available : <http://www.jstor.org/stable/23637949> [Accessed : 27-06-2017].
- Gqola, P.D. 2001. Ufanele Uqavile: Blackwomen, Feminisms and Postcoloniality in Africa. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 50, African Feminisms One, pp. 11-22. Available : <http://www.jstor.org/stable/4066402> [Accessed : 15-05-2015].
- Gramsci, A. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Lawrence & Wishart, London.
- Gueye, A. 2001. De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un référent identitaire (On Religion among African Intellectuals in France: The Odyssey of a Referent of Identities). *Cahiers d'études africaines*, 41, (162), pp. 267-291. Available : <http://www.jstor.org/stable/4393130> [Accessed : 28-06-2017].
- Guèye, M. 1998. La Question du féminisme chez Mariama Bâ et Aminata Sow Fall. *The French Review*, 72, (2), pp. 308-319. Available : <http://www.jstor.org/stable/399037> [Accessed : 28-06-2017].
- Gugler, J. & Diop, O.C.1998. Ousmane Sembène's "Xala:" The Novel, the Film, and Their Audiences. *Research in African Literatures*, 29, 2, pp. 147-158. Available : <http://www.jstor.org/stable/3820727> [Accessed : 29-06-2017].
- Guissou, B.L. 1995. Militaires et militarisme en Afrique : cas du Burkina Faso. *Africa Development / Afrique et Développement*, 20, (2), pp. 55-75. Available : <http://www.jstor.org/stable/43658378> [Accessed: 20-06-2017].
- Guttal, S. 2007. Globalisation. *Development in Practice*, 17, (4/5), pp. 523-531. Available : <http://www.jstor.org/stable/25548249> [Accessed : 21-12-2016].
- Haase-Dubosc, D. & Lal, M. 2006. De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25, (3), Sexisme, racisme, et postcolonialisme, pp. 32-54. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620568> [Accessed : 23-01-2017].
- Habib, C., Théry, I., Mongin, O. & Roman, J. 2000. Conversation sur le féminisme. *Esprit*, 263 (5), pp. 91-105. Available : <http://www.jstor.org/stable/24279342> [Accessed : 04-07-2017].
- Habib, C. 1993. Sur la prostitution. *Esprit*, 197 (12), pp. 55-68. Available : <http://www.jstor.org/stable/24275427> [Accessed : 03-05-2017].

Harinen, K. 2010. Bonjour « toubab » – blancheur et genre dans l'œuvre de l'écrivaine sénégalaise Ken Bugul. Johansson, M. & Suomela-Salmi, E. (Eds.), *Regards croisés sur les études francaises*. Available: <http://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/63088/regards-croises-sur-les-etudes-francaises.pdf?sequence=1> [Accessed : 10-04-2017].

Harsin, J. & Hayward, M. 2013. Stuart Hall's "Deconstructing the Popular": Reconsiderations 30Years Later. *Communication, Culture & Critique*, (6), pp. 201-207. Available : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cccr.12009/epdf> [Accessed : 20-06-2017].

Hannan, J. 2011. *Black Mamba Boy*. *World Literature Today*, 85, (5), pp. 61 – 62. Available : <http://www.jstor.org/stable/41310557> [Accessed : 02-03-2015].

Hernández Castillo, R.A. 2012. Dialogues Sud-Sud: Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux. *Revue Tiers Monde*, (209), Féminismes Décoloniaux, Genre et Développement, pp. 161-178. Available : <http://www.jstor.org/stable/23593748> [Accessed : 23-01-2017].

Hirchi, M. & Waberi, A. 2006. Entretien avec Abdourahman Waberi." *The French Review*, 79, (3) pp. 598 – 603. Available : <http://www.jstor.org/stable/25480286> [Accessed : 13-08-2014].

Hondagneu-Sotelo, P. (Ed.). 2003. Gender and Immigration: A Retrospective and Introduction. *Gender and US Immigration*, pp. 3 – 18, Regents of the University of California.

Horn, P. 1995. Where Is Feminism Now? *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, (26), Women in Local Government, pp. 71-74. Available : <http://www.jstor.org/stable/4065926> [Accessed : 06-02-2017].

Im, H.B. 1991. Hegemony and Counter-hegemony in Gramsci. *Asian Perspective*, 15, (1), pp. 123 – 156. Available : <http://www.jstor.org/stable/42705295> [Accessed : 11-11-2014].

Imorou, A. 2012. La bêtise n'a pas de couleur— Une lecture de *Aux Etats-Unis d'Afrique* de A. Waberi. *La Revue des Ressources*. Available : <http://www.larevuedesressources.org/la-betise-n-a-pas-de-couleur-une-lecture-de-aux-etats-unis-d-afrique-de-a-waberi,1626.html> [Accessed : 03-05-2017].

Jacobitti, E.E. 1980. Hegemony before Gramsci: The Case of Benedetto Croce. *The Journal of Modern History*, 52, (1), pp. 66 – 84. Available : <http://www.jstor.org/stable/1877955> [Accessed : 11-11-2014].

Jaggi, M. 2013. *The Orchard of Lost Souls* by Nadifa Mohamed (Rev.). *The Guardian*, 14 September 2013.

Jamous, R. 1999. Migration et parenté. *L'Homme*, (149), Anthropologie psychanalytique, pp. 193-202.

Available : <http://www.jstor.org/stable/40661248> [Accessed : 02-08-2017].

Jianrong, Y. & Bonnin, J. 2010. Le système de rééducation par le travail, instrument de la lutte politique et moyen de contrôle social. *Perspectives Chinoises*, 2 (111), pp. 72-79. Available :

<http://www.jstor.org/stable/24071924> [Accessed : 13-04-2017].

Kabamba, P. 2008. Alternative ethnique à l'État postcolonial?: Cas des Nande à Butembo et des Luba à Mbuji Mayi en République Démocratique du Congo. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 42, (1), pp. 129-163. Available : <http://www.jstor.org/stable/40380141> [Accessed : 29-06-2017].

Kandil, H. 2011. Islamizing Egypt? Testing the limits of Gramscian counterhegemonic strategies. *Theory and Society*, 40, (1), pp. 37-62. Available : <http://www.jstor.org/stable/41475681> [Accessed : 21-12-2016].

Kaplan, C. 1987. Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse. *Cultural Critique*, (6), The Nature and Context of Minority Discourse, pp. 187-198. Available : <http://www.jstor.org/stable/1354261> [Accessed : 25-08-2017].

Kelly, P. 2003. Identity, equality and power: Tensions in Parekh's political theory of multiculturalism. Haddock, B. & Sutch, P. (Eds.) *Multiculturalism, Identity and Rights*. Routledge, London.

Khoury, G.D. 2011. Les révolutions arabes à la lumière de l'histoire. *Esprit*, 380 (12), pp. 131-140. Available : <http://www.jstor.org/stable/24272461> [Accessed : 29-06-2017].

Kian, A. 2010. Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants? *Critique internationale*, (46), pp. 45-66. Available : <http://www.jstor.org/stable/24565714> [Accessed : 30-06-2017].

King, A. 2010. *Passage des larmes* by Abdourahman A. Waberi. *World Literature Today*, 84, (1), p. 70. Available : <http://www.jstor.org/stable/20621879> [Accessed : 25-02-2015].

----- 2007. *Aux Etats-Unis d'Afrique* by Abdourahman A. Waberi. *World Literature Today*, 81, (2), p. 67. Available : <http://www.jstor.org/stable/40159315> [Accessed : 27-01-2015].

----- 1996. *Cahier Nomade* by Abdourahman A. Waberi. *World Literature Today*, 70, (4). Assia Djébar: 1996 Neustadt International Prize for Literature, pp. 1013 – 1014. Available : <http://www.jstor.org/stable/40152502> [Accessed : 13-08-2014].

Kuczynsk, L. 2008. Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne (Attachment, Block, Protection. Some Aspects of Witchcraft amongst West-African Marabouts in the Paris Region). *Cahiers d'Études Africaines*, 48, (189/190), Territoires sorciers, pp.237-265. Available : <http://www.jstor.org/stable/40379917> [Accessed : 28-06-2017].

Lacombe, D, Marteu, E., Jarry-Omarova, A., Frotiée, B. 2011. Le Genre globalisé: cadres d'actions et mobilisations en débats: Introduction. *Cultures et Conflits*, (83), pp.7-13. Available : <http://www.jstor.org/stable/23703690> [Accessed : 23-01-2017].

Lagrange, M-A. & Vircoulon, T. 2008. *Politique étrangère*, 73, (3), pp. 653-666. Available : <http://www.jstor.org/stable/42715537> [Accessed : 29-04-2017].

Landry, D. & Maclean, G. 1996. *The Spivak reader*. Routledge, New York.

Lapointe, T.S. & Masson, I. 2004. Les relations entre le « politique » et « l'économique » dans le discours et les pratiques de la « guerre contre le terrorisme ». *Cultures et Conflits*, (54), Approches critiques de la sécurité : Une perspective canadienne, pp. 81-103. Available : <http://www.jstor.org/stable/23699203> [Accessed : 01-02-2017].

Lardoux, S. & van de Walle, E. 2003. Polygamie et fécondité en milieu rural sénégalais. *Population* (French Edition), 58, (6), pp. 807-835. Available : <http://www.jstor.org/stable/3271283> [Accessed : 30-06-2017].

Lavroff, D-G. 1972. Régimes militaires et développement politique en Afrique noire. *Revue française de science politique*, 22, (5), pp. 973-991. Available : <http://www.jstor.org/stable/43115599> [Accessed : 21-06-2017].

Le Blanc, M. 1972. La délinquance en milieu aisé: un groupe culture d'adeptes de la drogue. *Acta Criminologica*, (5), pp. 107-181. Available : <http://www.jstor.org/stable/42748844> [Accessed : 08-09-2017].

Lénel, P. et Martin, V., 2012. La Contribution des Études Postcoloniales et des Féminismes du « Sud » à la Constitution d'un Féminisme Renouvelé : Vers la fin de l'occidentalisme? *Revue Tiers Monde*, (209), Féminismes Décoloniaux, Genre et Développement pp. 125-144. Available : <http://www.jstor.org/stable/23593746> [Accessed : 23-01-2017].

- Le Renard, A. 2010. « Droits de la femme » et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite. *Critique internationale*, (46), pp. 67-86. Available : <http://www.jstor.org/stable/24565715> [Accessed : 30-06-2017].
- Lie, J. 1995. From International Migration to Transnational Diaspora. *Contemporary Sociology*, 24, (4), pp. 303-306. Available : <http://www.jstor.org/stable/2077625> [Accessed : 20/03/2012].
- Loyer, E. 2002. La "Voix de l'Amérique". Un outil de la propagande radiophonique américaine aux mains d'intellectuels français. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 76, pp. 79-97. Available : <http://www.jstor.org/stable/3772325> [Accessed : 05-07-2017].
- Lukacs, G. 1979. *Class Consciousness*. Karl Marx, Bottomore, T. (Ed.), Basil Blackwell Publishers, Oxford.
- Lydon, G. 2007. Droit islamique et droits de la femme d'après les registres du Tribunal Musulman de Ndar (Saint-Louis du Sénégal). *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 41, (2), pp. 289-307. Available : <http://www.jstor.org/stable/40380213> [Accessed : 01-07-2017].
- Macaulay, T. Minute on Indian Education. Available : <http://home.iitk.ac.in/~hcverma/Article/Macaulay-Minutes.pdf> [Accessed : 02-04-2015].
- Malena, A. 2010. Playing with Genre in Condé's Autofiction. *Journal of West Indian Literature*, 12, No. (1/2), pp. 154-169. Available : <http://www.jstor.org/stable/23019743> [Accessed : 18-08-2015].
- Malonga, A.N. 2006. "Migritude", amour et identité. L'exemple de Calixthe Beyala et Ken Bugul. *Cahiers d'Études Africaines*, 46, (181), pp. 169 – 178. Available : <http://www.jstor.org/stable/4393553> [Accessed: 02-04-2015].
- Mann, C. 2006. Femmes afghanes entre survie et résistance. *Tumultes*, 27, Entre résistance et domination: Figures libres ou mouvements imposés, pp. 135-158. Available : <http://www.jstor.org/stable/24598553> [Accessed : 04-07-2017].
- Mantiega, R.C. & Manteiga, R.C. 1993. Foucault, Feminism and Power. Reading Esther Tusquets. *Anales de la literatura Española contemporánea*, 18, (½), 20th Century Spanish Poetry, (Part II), pp. 454 – 456. Available : <http://www.jstor.org/stable/27741162> [Accessed : 02-04-2015].

Martin, H. 2006. Emile Ellberger: La tragédie répétée. Hommage à toutes les femmes victimes de violences sexuelles en temps de guerre'. *Nouvelles Questions Féministes*, 25, 3, Sexisme, racisme, et postcolonialisme, pp. 147-149. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620576> [Accessed : 22-06-2017].

Martinez, L. 1999. Guerre civile et oeuvres pies en Algérie. *Critique internationale*, (4), pp. 127-137. Available : <http://www.jstor.org/stable/24563474> [Accessed : 05-05-2017].

Marx, J. 1997. *Writing Home* (Rev.). *NOVEL: A Forum on Fiction*, 31, (1), pp. 122-124. Available : <http://www.jstor.org/stable/1345970> [Accessed : 18-08-2015].

Masson, S. 2003. Féminisme et mouvement antimondialisation. *Nouvelles Questions Féministes*, 22, (3), À contre sens de l'égalité, pp.102-121. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620094> [Accessed : 23-01-2017].

----- 1999. Le viol en temps de guerre: crime ou bavure ? Avancées et résistances de la condamnation du viol contre les femmes. *Nouvelles Questions Féministes*, 20, (3), Féminismes d'Amérique Latine et des Caraïbes, pp. 63-80. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619713> [Accessed : 27-06-2017].

Matzke, C. 2011. Families in flux: Transnational Reconnections Across the Horn of Africa and its Diaspora. *Wasafiri* 26, (3), pp. 74–78. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/02690055.2011.583775> [Accessed : 13-08-2014].

Mazauric, C. 2014. Voyages au féminin et subjectivations transafricaines. *Le Cavalier Bleu*, La migration prise aux mots. Mises en récits et en images des migrations transafricaines, pp. 47-61. Available : http://www.lecavalierbleu.com/f/index.php?sp=liv&livre_id=402 [Accessed : 19-12-16].

----- 2006. Fictions de soi dans la maison de l'autre. (Aminata Sow Fall, Ken Bugul, Fatou Diome). *Dalhousie French Studies*, 74/75, Identité et alterité dans les littératures francophones, pp. 237 – 252. Available : <http://www.jstor.org/stable/40837727> [Accessed : 13-08-2014].

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

McClintock, A. 1992. The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism". *Social Text*, (31/32) Third World and Post-Colonial Issues, pp. 84-98. Available : <http://www.jstor.org/stable/466219> [Accessed : 02-04-2015].

- McLellan, D. (Ed.), 2000. *Karl Marx – Selected Writings*. Oxford Press, Oxford.
- Mcnee, L. 2005. Fantômes du réel : Le discours autobiographique chez les écrivaines francophones. *Dalhousie French Studies*, 70, Diversité culturelle et désir autobiographique dans l'espace francophone. pp. 129 – 144. Available : <http://www.jstor.org/stable/40799352> [Accessed : 14-10-2013].
- McRobbie, A. 2009. L'ère des top girls : les jeunes femmes et le nouveau contrat sexuel. *Nouvelles Questions Féministes*, 28, (1), Figures du féminin dans les industries culturelles contemporaines, pp. 14-34. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620473> [Accessed : 20-06-2017].
- Memmi, A. 2008. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*. Éditions Gallimard, Paris.
- Meer, A. & Rushdie, S. 1989. Salman Rushdie. *BOMB*, (27), pp.34-37. Available : <http://www.jstor.org/stable/40423791> [Accessed : 26-01-2017].
- Menahem, G. 1989. Les rapports domestiques entre femmes et hommes s'enracinent dans le passé familial des conjoints. *Population* (French Edition), 44, (3), pp. 515-530. Available : <http://www.jstor.org/stable/1533416> [Accessed : 05-07-2017].
- Mianda, G. 1997. Féminisme africain : divergences ou convergences des discours? *Présence Africaine*, Nouvelle série, (155), pp. 87-99. Available : <http://www.jstor.org/stable/24351942> [Accessed : 04-07-2017].
- Millán, M. 2012. De la périphérie vers le centre : origines et héritages des féminismes latino-américains. *Revue Tiers Monde*, 209, Féminismes décoloniaux, genre et développement, pp. 37-52. Available : <http://www.jstor.org/stable/23593741> [Accessed : 06-02-2017].
- Minet, P. 1997. Le contrat de lecture dans les journaux télévisés belges : comparaison entre sciences et football. *Hermès, La Revue*, 21, (1), pp. 223-231. Available : <http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1997-1-page-223.htm>. [Accessed :14-09-2014].
- Mohamed, N. 2010. *Black Mamba Boy*. Harper-Collins Publishers, London.
- 2013. *The Orchard of Lost Souls*. Simon & Schuster, London.
- Mohan, G. & Mawdsley, E. 2007. The War on Terror, American Hegemony and International Development. *Review of International Political Economy*, 14, (3), pp. 439-443. Available : <http://www.jstor.org/stable/25261921> [Accessed : 01-02-2017].

Moudileno, L. 2001. La fiction de la migration : manipulation des corps et des récits dans "Bleu blanc rouge" d'Alain Mabanckou. *Présence Africaine*, Nouvelle série, (163/1641), pp. 182-189. Available : <http://www.jstor.org/stable/24352174> [Accessed : 21-09-2015].

----- 2003. Littératures africaines francophones des années 1980 – 1990. In: *Document de Travail*, (2), CODESRIA, Dakar, pp. 1-94.

Nader, L. 2006. Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes. *Nouvelles Questions Féministes*, 25, (1), Sexisme et racisme: le cas français, pp. 12-24. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620338> [Accessed : 01-07-2017].

Nahoum-Grappe, V. & Pachet, 2002. Silence sur le Soudan. *Esprit*, 286 (7), pp. 27-32. Available : <http://www.jstor.org/stable/24279765> [Accessed : 05-07-2017].

Neron, J. 1996. Foucault, l'Histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes. *Nouvelles Questions Féministes*, 17, (4), Momies et Mommies : Misogynie de Foucault et Politique Maternelle pp. 45-95. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619650> [Accessed : 12-04-2017].

Nnaemeka, O. 1995. Feminism, Rebellious Women, and Cultural Boundaries: Rereading Flora Nwapa and Her Compatriots. *Research in African Literatures*, 26, (2), pp.80-113. Available : <http://www.jstor.org/stable/3820273> [Accessed : 05-09-2017].

Noutat, L. 2008. *Mes hommes à moi* by Ken Bugul, (Rev.). *Présence Africaine*, Nouvelle série, (178), p. 205. Available : <http://www.jstor.org/stable/24430869> [Accessed : 21-12-2016].

Nyong'o, P.A. 1988. Instabilité politique et perspectives de démocratie en Afrique. *Politique étrangère*, Vol. 53, (3), pp. 589-601. Available : <http://www.jstor.org/stable/42675066> [Accessed : 29-04-2017].

Ojaide, T. 2008. Migration, Globalization, & Recent African Literature. *World Literature Today*, 82, (2), pp.43 – 46. Available : <http://www.jstor.org/stable/40159669> [Accessed : 02-04-2015].

Olaoluwa, S.S. 2008. Between Magic and Logic: Globalization and the Challenge of Medical Collaboration in Ngugi's *Wizard of the Crow*. *Perspectives on Global Development and Technology*. pp. 201-222. Available : <https://www.researchgate.net/publication/247395848> [Accessed : 11-08-2014].

Olguin, B.V. 2013. From counter to hegemonic: re-mapping ideology in Latina/o life writing from the war on terror. *Biography*, 36, (1), *Baleful Postcoloniality*, pp. 179-210. Available : <http://www.jstor.org/stable/23541166> [Accessed : 01-02-2017].

Ormerod, B. & Volet. J-M. 1996. Ecrits autobiographiques et engagement : le cas des Africaines d'expression française. *The French Review*, 69, (3), pp. 426 – 444. Available : <http://www.jstor.org/stable/396492> [Accessed : 13-08-2014].

Otas. B. 2010. Celebrating Women Writers from Around the World. *Belletrista*, Available : http://www.belletrista.com/2010/issue4/features_4.php [Accessed : 12-08-2014].

Ousselin, E. 2010. The pull of Colonial Nationhood: Gender and Migration in Francophone African Literatures by Ayo A. Coly. *Dalhousie French Studies*, 92, pp. 151 - 152. Available : <http://www.jstor.org/stable/41705548> [Accessed : 14-10-2013].

----- 2009. *Mes hommes à moi* by Ken Bugul. *World Literature Today*, 83, (6), pp. 63 – 64. Available : <http://www.jstor.org/stable/20621804> [Accessed : 14-10-2013].

Peeters, R. 2008. Against violence, but not at any price: Hannah Arendt's concept of power. *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*. pp. 169-192. Available : <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?TABLE=EP&ID=1105> [Accessed : 01-02-2017].

Pellerin, H. 2003. Vers un nouvel ordre migratoire mondial. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 36, (2), pp. 363-380. Available : <http://www.jstor.org/stable/3233251> [Accessed : 02-08-2017].

Petras, J. & Polychroniou, C. 1997. Critical Reflections on Globalisation. *Economic and Political Weekly*, 32, (36), pp. 2249-2252. Available : <http://www.jstor.org/stable/4405814> [Accessed : 21-12-2016].

Peyroulou, J-P. 2004. L'Algérie malade de ses violences. *Esprit*, 308 (10), pp. 125-139. <http://www.jstor.org/stable/24250370> [Accessed : 22-06-2017].

Pinar. W.F. 2001a. White men: I don't even know who I am. *Counterpoints*, 163, The Gender of Racial Politics and Violence in America: Lynching, prison rape, & the crisis of masculinity, pp. 939-980. Available: <http://www.jstor.org/stable/42977765> [Accessed : 27-06-2017].

- 2001b. Black men: You don't even know who I am. *Counterpoints*, 163, The Gender of Racial Politics and Violence in America: Lynching, prison rape, & the crisis of masculinity, pp. 855-938. Available: <http://www.jstor.org/stable/42977764> [Accessed : 27-06-2017].
- Pinet, N. 2016. Pratiques politiques subalternes dans un quartier populaire de Tokyo : des formes de résistance ? *Cultures et Conflits*, (101), Marges urbaines et résistances citadines, pp. 35-56. Available : <http://www.jstor.org/stable/culturesconflits.101.35> [Accessed : 04-08-2017].
- Pomevor, E.K. 2008. Sembène Ousmane ou l'héroïsme féminin au quotidien. *Annales Aequatoria*, (29), pp. 365-379. Available : <http://www.jstor.org/stable/25836925> [Accessed : 27-06-2017].
- Porteous, T. 2003. L'évolution des conflits en Afrique subsaharienne. *Politique étrangère*, 68, (2), pp. 307-320. Available : <http://www.jstor.org/stable/42676476> [Accessed : 29-04-2017].
- Rakocevic, R. 2013. Espace et Identité « Nationale » au Miroir de la Théorie Postcoloniale dans les Récits de V.S. Naipaul et de David Albahari. In : *COLLECTIF WRITE BACK, Postcolonial Studies : Modes d'Emploi*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 333 – 348.
- Riccio, B. 2001. From 'ethnic group' to 'transnational community'? Senegalese migrants' ambivalent experiences and multiple trajectories, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27, (4), pp. 583-599. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/13691830120090395> [Accessed : 05-07-2017].
- Robinson, 2005. W.I. Gramsci and Globalisation: From National State to Transnational Hegemony. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8, (4), pp. 559 – 574. Available : <http://www.tandfonline.com/loi/fcri20> [Accessed : 30-09-2014].
- Rosse, D. 2002. Autofiction et autopoétique : La fictionnalisation de soi. *L'Esprit Créateur*, 42, (4), pp. 8-16. Available : <http://muse.jhu.edu/journals/esp/summary/v042/42.4.rosse.html> [Accessed : 18-08-2015].
- Rushdie, S. & Bush, C. 1989. Salman Rushdie: An Interview by Catherine Bush. *Conjunctions*, (14), pp. 7-20. Available : <http://www.jstor.org/stable/24515020> [Accessed : 26-01-2017].
- Sadi, J-P. K. 1997. Sony Labou Tansi et la pathologie du pouvoir en Afrique. *Présence Africaine*, Nouvelle série, (156), pp. 205-219. Available : <http://www.jstor.org/stable/24351664> [Accessed : 22-06-2017].

Sagarra, C. 2006. Le point de vue intersticiel comme espace de subversion dubitative. *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul. *Dalhousie French Studies*, 74/75, Identité et alterité dans les littératures francophones, pp. 215 -236. Available : <http://www.jstor.org/stable/40837726> [Accessed : 10-06-2014].

Said, E.W. 2003. *Orientalism*. Penguin Books, London.

Saint-André Otudjian, E. 1980. Le thème de la folie dans la littérature africaine contemporaine (1960-1975). *Présence Africaine*, Nouvelle série, (115), pp. 118-147. Available : <http://www.jstor.org/stable/24350099> [Accessed : 09-05-2017].

Saint-Gilles, L. 2009. La culture comme levier de la puissance : le cas de la politique culturelle de la France aux États-Unis pendant la guerre froide. *Histoire, Économie et Société*, 28, (4), pp. 97-109. Available : <http://www.jstor.org/stable/23614118> [Accessed : 02-08-2017].

Salazar, P-J. 1978. Savonarole : Une Dictature de la Voix. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (64), pp. 5-34. Available : <http://www.jstor.org/stable/40689815> [Accessed : 28-04-2017].

Sando, K.L. 1998. Triomphe et Crise de L'ideé Démocratique : Trahison des leaders ou échec des partis politiques? *African Journal of Political Science / Revue Africaine de Science Politique*, 3, (2), pp. 49-68. Available : <http://www.jstor.org/stable/23493653> [Accessed : 13-04-2017].

Schlegel, J-L. 1990. Contre le droit de vote aux immigrés? *Esprit*, 163 (7/8), pp. 147-150. Available : <http://www.jstor.org/stable/24274251> [Accessed : 03-08-2017].

Schuster, A. 1978. Vers la fin des régimes militaires en Afrique occidentale? La voie suivie au Ghana, en Haute-Volta, au Mali et au Nigeria. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 12, (2), pp. 213-230. Available : <http://www.jstor.org/stable/484901> [Accessed : 21-06-2017].

Sengutpa, C. 2001. Conceptualising Globalisation: Issues and Implications. *Economic and Political Weekly*, 36, (33), pp. 3137-3143. Available : <http://www.jstor.org/stable/4410994> [Accessed : 21-12-2016].

Sibeud, E. 2004. Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954-), 51e, (4 bis), Supplément : Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, pp. 87-95. Available : <http://www.jstor.org/stable/40588399> [Accessed: 06-09-2017].

Slanka, M. 1993. La révolte des jeunes. *Revue des Deux Mondes*, pp. 53-59. Available : <http://www.jstor.org/stable/44186864> [Accessed : 30-06-2017].

Smyth, A. 2002. Résistance féministe à la violence masculine contre les femmes. Quelles perspectives? *Nouvelles Questions Féministes*, 21, (2), Garde parentale Prostitution, pp. 76-93. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619743> [Accessed : 11-04-2017].

Songoulashvili, C. 2013. Enfants en temps de guerre et littératures de jeunesse. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (118), Héros nationaux et pères de la nation en Afrique, pp. 190-192. Available : <http://www.jstor.org/stable/42774021> [Accessed : 27-06-2017].

Sow, M. 2008. *Aux Etats-Unis d'Afrique* by Abdourahman Waberi. *The French Review*, 82, (2), pp. 440 – 441. Available : <http://www.jstor.org/stable/25481603> [Accessed : 27/01/2015].

Sow, A., Saw, A. & Tall, A. 1998. L'Épopée populaire, œuvre littéraire et source historique : l'Exemple de la Bataille de Maka. *Civilisations*, 45, (1/2), Afriques d'Hier et d'Aujourd'hui, pp. 115-168. Available : <http://www.jstor.org/stable/41229585> [Accessed : 28-06-2017].

Spivak, G. C. 1990. The political economy of women as seen by a literary critic. in E. Weed (ed.), *Coming to Terms*. Routledge, London.

----- 1988. Can the Subaltern Speak? In : Nelson, C.& Grossberg, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education, Basingstoke.

----- 1987. *In other worlds: Essays in cultural politics*. Methuen, New York.

Stets, J.E. & Burke, P.J. 2005. A Sociological Approach to Self and Identity: Thoughts on Social Structure. In: Leary, M. & Tangney, J. (Eds). *Handbook of Self and Identity*. Available : <http://wat2146.ucr.edu/papers/02a.pdf> [Accessed : 15-02-2017].

Stryker, S. & Burke, P.J. 2000. The Past, Present and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63, (4), Special Millennium Issue on the State of Sociological Social Psychology, pp. 284-297. Available : <http://www.jstor.org/stable/2695840> [Accessed : 15-02-2017].

Swan, R. 2001. Boys don't cry. *Film Quarterly*, 54, (3), pp. 47-52. Available : <http://www.jstor.org/stable/10.1525/fq.2001.54.3.47> [Accessed : 27-06-2017].

Tcheuyap, A. 2011. La palabre française des "Postcolonial Studies" ou la deuxième mort d'Aimé Césaire. *Présence Africaine*, Nouvelle série, (184), pp. 149-165. Available : <http://www.jstor.org/stable/24430925> [Accessed : 06-09-2017].

Tertrais, B. 2004. La « guerre mondiale contre la terreur », 2001-2004. *Politique étrangère*, 69, (3), pp. 533-546. Available : <http://www.jstor.org/stable/42676604> [Accessed : 01-02-2017].

Tétreault, M.A. 2006. The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectacle, and the Global War on Terror. *NWSA Journal*, 18, (3), *Feminist Perspectives on Peace and War: Before and after 9/11*, pp. 33-50. Available : <http://www.jstor.org/stable/40071180> [Accessed : 01-02-2017].

Thésée, G. & Carr, P.R. 2014. La (re)lecture des mots, du monde et des maux des jeunes noirs: apports de la pédagogie critique à la recherche en éducation en contextes de racialisation. *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l'éducation*, 37, (1), pp. 308-329. Available : <http://www.jstor.org/stable/canajeducrevucan.37.1.308> [Accessed : 02-08-2017].

Thorstensen Possas, M. 2012. La démocratie et les paradoxes du discours sur la torture au Brésil. *Criminologie*, 45, (1), *Violence politique et conflits armés*, pp. 137-151. Available : <http://www.jstor.org/stable/42745747> [Accessed : 18-04-2017].

Tine, A. 1985. Pour une théorie de la littérature africaine écrite. *Présence Africaine*, Nouvelle série, (133/134), pp. 99-121. Available : <http://www.jstor.org/stable/24351435> [Accessed : 28-06-2017].

Treacy, C.M. 2012. Nomadic Elocution: Transnational Discourse in Abdourahman Waberi's *Transit*. *Research in African Literatures*, 43, (2), pp. 63–76. Available : <http://www.jstor.org/stable/10.2979/reseafrilite.43.2.63> [Accessed : 25-02-2015].

Veltmeyer, H. 2005. Development and Globalization as Imperialism. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement*, 26, (1), pp. 89-106. Available : <http://www.tandfonline.com/loi/rcjd20> [Accessed : 30-01-2017].

Vincent, A. 2003. What is so different about difference? Haddock, B. & Sutch, P. (Eds.) *Multiculturalism, Identity and Rights*. Routledge, London.

Visser, 1993. Viols contre les femmes de l'ex-Yougoslavie. *Nouvelles Questions Féministes*, 14, (1), pp. 43-76. Available : <http://www.jstor.org/stable/40619538> [Accessed : 27-06-2017].

Waberi, A.A. 2006. *Aux Etats-Unis d'Afrique*. JC Lattès, Paris.

----- 2009. *Passage des larmes*. JC Lattès, Paris.

- Welzer-Lang, D. 1998. Travailler ensemble entre hommes et femmes : émergence de la question et questions de méthode. *Nouvelles Questions Féministes*, 19, (2/4), Ils changent, dissent-ils, pp. 71-100. Available : <http://www.jstor.org/stable/40602885> [Accessed : 05-07-2017].
- Werneck, J. & Falquet, J. 2005. lalodês et féministes Réflexions sur l'action politique des femmes noires en Amérique latine et aux Caraïbes. *Nouvelles Questions Féministes*, 24, (2), pp. 33-49. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620293> [Accessed : 23-01-2017].
- Wheeler, T. 2011. *Black Mamba Boy*. *Prairie Schooner*, 85, (2), pp. 165 – 168. Available : <http://www.jstor.org/stable/23056616> [Accessed : 02-03-2015].
- Williams, R.1977. *Marxism and Literature*. Oxford University Press, Oxford.
- Woolman, S. & Bishop, M. 2006. State as pimp: sexual slavery in South Africa. *Development Southern Africa*, 23 (3), 385-400. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/03768350600842947> [Accessed : 08-05-2017].
- Woudamike, J. 2008. Contestations étudiantes à Ngaoundéré, répressions et insécurité des personnes et des biens sur la route nationale n°1. *Journal of Higher Education in Africa / Revue de l'enseignement supérieur en Afrique*, 6, (2-3), pp. 135-156. Available : <http://www.jstor.org/stable/jhhigheducafri.6.2-3.135> [Accessed : 30-06-2017].
- Zarka, Y.C. 2002. L'asservissement des femmes. *Cités*, (9), L'Avenir politique du féminisme: Le cas français, pp. 3-6. Available : <http://www.jstor.org/stable/40620811> [Accessed : 05-07-2017].
- Zaslavsky, D. 1984. Existence, Identité et Prédication. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 174, (1), Imagination et Logique, pp. 27-39. Available : <http://www.jstor.org/stable/41095353> [Accessed : 05-05-2017].
- Zeitlyn, D. 2010. Tangling with text, hedging with hegemony: Spaces, genders and things in African ethnography. *Reviews in Anthropology*, 30, (1), 55-64. Available : <http://dx.doi.org/10.1080/00988157.2001.9978271> [Accessed : 30-09-2014].
- Zongo, O. 1996. Rethinking African Literary Criticism: Obioma Nnaemeka. *Research in African Literatures*, 27, (2), pp. 178-184. Available : <http://www.jstor.org/stable/3820170> [Accessed : 05-09-2017].