

**LA MASCULINITÉ DANS QUELQUES ŒUVRES DES ROMANCIERS  
FRANCOPHONES AFRICAINS**

A thesis submitted in fulfilment of the  
requirement for the degree of

**DOCTOR OF PHILOSOPHY IN FRENCH STUDIES**

at

**RHODES UNIVERSITY**

by

Joy Ifeanyichukwu Osarumwense Joseph

Supervisor: Prof. Patrice Kabeya Mwepu  
Co-Supervisor: Prof. Russell Harold Kaschula

January 2019

## DECLARATION

I hereby declare that this thesis is my original work and has not been submitted before, for degree or examination purposes, to any or other university.

Signed: *Joy Ifeanyi Osarumwense*

By: Joy Ifeanyichukwu Osarumwense Joseph

On this day the 9<sup>th</sup> of January 2019

## **ACKNOWLEDGEMENTS**

The financial assistance from the NIHSS-SAHUDA Scholarship towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed and conclusions arrived at are those of the author and are not necessarily to be attributed to Rhodes University, or the donors.

## **DÉDICACE**

À Dieu le « Tout-Puissant pour la grâce » qu'il m'a accordée de terminer la thèse, à mon père SNR Apostle Dr J E Osarumwense, pour son amour paternel, à Young Victor Joseph pour sa patience, à Osaivbie et à Osaherumwen Young-Joseph, mes enfants bien aimés, et à toute femme noire qui a été opprimée et marginalisée, je dédie cette thèse, fruit de mes efforts et de nuits d'insomnie.

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, Professeur Patrice Kabeya Mwepu pour sa rigueur et sa patience de diriger soigneusement cette thèse. Je remercie le co-directeur, Professeur Russell Harold Kaschula, qui n'a jamais douté de mes compétences d'entamer cette recherche. Je remercie Dr Claire Cordell pour son rôle administratif.

Je remercie profondément mon grand frère d'une autre mère Dr. Joshua Bosange Nkaongami, et sa femme Charlotte, pour leur soutien spirituel, moral, académique et psychologique.

Aux membres de ma famille, mon père biologique The Most Snr Apostle (Dr) J.E Osarumwense (J.P.DD) et mon petit frère God'swill pour leurs prières. Je remercie mon père spirituel Pasteur (Professeur) A.M.A Imevbore et ma mère spirituelle, Professeur Adekumbi Omideiyi, pour leurs prières. Aux membres de l'église C.A.C (MT Bethel), Ile-Ife, Nigéria et Redeemed Christian Church of God (House of Praise) Grahamstown pour l'union fraternelle. Je remercie les professeurs, les personnels administratifs et les étudiants de School of Languages and Literatures pour leur soutien moral et académique.

Je dis merci aux coordinateurs et aux étudiants de CPGS (Centre for Postgraduate Studies), l'université Rhodes, Professeur Sioux Mckenna pour les ateliers.

Je remercie les Professeurs : Fred Hendricks, Paul Maylam, Kishore Raga, Sharlene Khan et d'autres membres de NIHSS.

Aux collègues de l'Université Obafemi Awolowo, l'Université d'Ibadan, Professeur Olalere Oladitan, Dr Rukayat Folajoke Bestman, Professeur Ramonu Sanusi, Dr Kayode Atilade, Dr Nduka Okorie, Dr Saah Nengou Clotaire, je vous dis merci.

À mes chers étudiants de l'Université Obafemi Awolowo pour les messages et appels téléphoniques, je vous remercie.

Je remercie mes amis, Rhoda, Mabel, Ngozi, Jessica, Bumi Adegbola, Adebayo Faroumbi, Madame Abosede Adewumi, Madame Abiola Adesina, Dr Sylvia Olawumi-Akibo et sa famille, Dr Theodora Bello, Dr Adeleke, Dr Komlan Agbedehin et sa famille, Dr Oladapo Olagbegi, Dr Nelson Oghenakaro et sa femme.

Aux jumeaux, « mes chers enfants » Osaivbie Young-Joseph et Osaherumwen Young-Joseph, Finalement, à toi mon héros et cher époux, Young Victor Joseph, je dis merci pour l'amour, la confiance et la patience.

## ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DU CORPUS

**CE** : *Un chant écarlate*

**MRB** : *Modukpè le rêve brisé*

**BDL** : *Le bistouri des larmes*

**VFVS** : *Vie de femme, vie de sang*

**NVBD** : *Un nègre a violé une blonde à Dallas.*

## TABLE DES MATIÈRES

	<b>PAGE</b>
<b>DÉCLARATION</b> .....	i
<b>ACKNOWLEDGEMENTS</b> .....	ii
<b>DÉDICACE</b> .....	iii
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	iv
<b>ABRÉVIATIONS</b> .....	v
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	vi
<b>RÉSUMÉ</b> .....	x
<b>ABSTRACT</b> .....	xii
<b>CHAPITRE 1: INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	1
1.1 Cadre générale de la recherche et contexte du sujet .....	1
1.2 Choix et intérêt du sujet .....	4
1.3 Définition de la masculinité .....	5
1.4 Objectifs .....	6
1.5.1 Perception de la masculinité en Afrique de l'ouest .....	6
1.5.2 La conception de l'homme africain de la masculinité .....	7
1.6 État de question .....	8
1.7 Problématique .....	15
1.7.1 L'hypothèse/Question de recherche .....	15
1.8 Importance de l'étude .....	16
1.8.1 Auteurs et œuvres .....	21
1.8.2 Résumé des œuvres du corpus .....	22
1.9 Méthodes et Techniques d'analyse .....	24
1.10 Subdivision du travail .....	28
<b>CHAPITRE 2 : L'EXPLORATION DU CADRE THÉORIQUE</b> .....	30
2.0 Introduction .....	30
2.1 La théorie de la masculinité .....	31
2.2 La masculinité dans la recherche appliquée .....	33
2.3 Relations entre les masculinités .....	34

2.4 La masculinité hégémonique -----	35
2.5 La masculinité complicité -----	36
2.6 La masculinité marginalisante -----	37
2.7 La masculinité subordonnée -----	37
2.8 Le stiwanisme de Molar Leslie-Ogundipe -----	38
2.9 Le thème principal et aspects du stiwanisme -----	42
2.10 La libération de la femme dans le contexte africain -----	42
2.10.1 Le genre dans la famille -----	43
2.10.2 Le pouvoir du corps de la femme -----	43
2.11 Le féminisme dans le contexte africain -----	45
2.12 Les conditions de la femme africaine -----	48
2.12.1 La polygamie -----	49
2.12.2 La fille-mère -----	50
2.12.3 La violence conjugale -----	50
2.12.4 La stérilité -----	51
2.12.5 La mutilation génitale féminine -----	52
Conclusion-----	53
<b>CHAPITRE 3 : LA MASCULINITÉ ET LE STIWANISME DANS LES ŒUVRES DE MARIAMA BÂ ET ADELAÏDE FASSINO</b> -----	<b>54</b>
3.0 Introduction -----	54
3.1 La masculinité hégémonique chez Ousmane dans <i>Un chant écarlate</i> -----	54
3.1.1 La masculinité hégémonique dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	64
3.1.2 La masculinité hégémonique chez Jean-Paul dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	64
3.1.3 La masculinité hégémonique chez Robert dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	68
3.2 La masculinité complicité dans <i>Un chant écarlate et Modukpè le rêve brisé</i> -----	73
3.2.1 La masculinité complicité chez Djibril Guèye dans <i>Un chant écarlate</i> -----	73
3.2.2 La masculinité complicité chez Ali dans <i>Un chant écarlate</i> -----	75
3.2.3 La masculinité complicité chez Lamine dans <i>Un chant écarlate</i> -----	77
3.2.4 La masculinité complicité chez Jean de la Valée dans <i>Un chant écarlate</i> -----	79

3.2.5 La masculinité complicité Martin dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	80
3.2.6 La masculinité complicité chez Dr Freddy dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	81
3.3 La masculinité subordonnée dans <i>Un chant écarlate</i> -----	82
3.4 La masculinité marginalisante dans <i>Un chant écarlate</i> -----	84
3.5 L'étude stiwaniste chez Ali/Rosalie dans <i>Un chant écarlate</i> -----	85
3.5.1 L'étude stiwaniste chez Soukeyna dans <i>Un chant écarlate</i> -----	88
3.6 L'étude stiwaniste chez Grand-mère dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	91
3.6.1 L'étude stiwaniste chez Rachelle dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	92
3.6.2 L'étude stiwaniste chez Yabo dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	93
3.6.3 L'étude stiwaniste chez la mère de Dukpè dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	95
3.6.4 L'étude stiwaniste chez Dukpè dans <i>Modukpè le rêve brisé</i> -----	99
Conclusion -----	104
<b>CHAPITRE 4 : LA MASCULINITÉ ET LE STIWANISME DANS LES ŒUVRES DE RAMONU SANUSI ET AZARATOU BABONI</b> -----	106
4.0 Introduction -----	106
4.1 La masculinité hégémonique chez Brahima dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	106
4.1.1 La masculinité hégémonique chez Ali et Mamadou dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	113
4.1.2 La masculinité hégémonique chez le vieil Amza dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	114
4.1.3 La masculinité hégémonique chez Sylvain dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	117
4.2 La masculinité complicité chez Bakare dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	118
4.2.1 La masculinité complicité chez Lamine dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	120
4.2.2 La masculinité complicité chez Karim dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	122
4.2.3 La masculinité complicité chez Bala dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	124
4.2.4 La masculinité complicité chez l'inconnu/étranger dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> ----	127
4.2.5 La masculinité complicité chez Eric dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	129
4.2.6 La masculinité complicité chez le père de Fatou dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	131
4.3 La masculinité marginalisante dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	131
4.3.1 La masculinité marginalisante chez Ambroise dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	132
4.4 L'étude stiwaniste chez Abibatou dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	135

4.4.1 L'étude stiwaniste chez Aminata dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	139
4.4.2 L'étude stiwaniste chez Yétoundé dans <i>Le bistouri des larmes</i> -----	141
4.4.3 L'étude stiwaniste chez Bali dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	151
4.4.4 L'étude stiwaniste chez Salima dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	153
4.4.4 L'étude stiwaniste chez Fatou dans <i>Vie de femme, vie de sang</i> -----	154
Conclusion -----	157
<b>CHAPITRE 5 : LA MASCULINITÉ DANS UN NÈGRE A VIOLÉ UNE BLONDE À DALLAS DE RAMONU SANUSI</b> -----	159
5.0 Introduction -----	159
5.1 La masculinité hégémonique chez Ali Baba -----	159
5.2 La masculinité complicité chez Joseph Indien -----	162
5.2.1 La masculinité complicité chez Lamine -----	163
5.2.2 La masculinité complicité chez le père de Fali -----	164
5.3 La masculinité marginalisante chez Emekami -----	166
5.3.1 La masculinité marginalisante chez Kouassi -----	167
5.3.2 La masculinité marginalisante chez Tokyo -----	168
5.3.3 La masculinité marginalisante chez Agbako -----	170
5.3.4 La masculinité marginalisante chez Baba Esu -----	172
5.3.5 La masculinité marginalisante chez Ajanaku -----	174
5.3.6 La masculinité marginalisante chez Yasser -----	180
5.3.7 Les rôles des agents de la sécurité dans l'accomplissement de la masculinité marginalisante -----	181
5.3.8 La masculinité marginalisante et la science nègre -----	182
Conclusion -----	186
<b>CHAPITRE 6 : CONCLUSION GÉNÉRALE</b> -----	187
<b>REPRÉSENTATION GRAPHIQUES DES ŒUVRES LITTÉRAIRES</b> -----	195
<b>LA BIBLIOGRAPHIE</b> -----	198

## RÉSUMÉ

### LA MASCULINITÉ DANS LES ŒUVRES DES ROMANCIERS FRANCOPHONES AFRICAINS

Cette thèse est une étude sociocritique et comparée en littérature africaine francophone qui examine comment les auteurs masculins et féminins dépeignent la masculinité chez les hommes africains dans leurs œuvres et comment elle empêche l'émancipation des femmes dans la société. Les œuvres considérées sont les suivantes : *Un chant écarlate* (1981) de Mariama Bâ du Sénégal, *Modukpè le rêve brisé* (2000) d'Adelaïde Fassinou du Bénin, *Le bistouri des larmes* (2005, 2010) et *Un nègre a violé une blonde à Dallas* de Ramonou Sanusi (2016) du Nigéria et *Vie de femme, vie de sang*, d'Azaratou Baboni (2011) du Bénin.

L'étude analyse les différents types de masculinité dans les œuvres sélectionnées des romanciers francophones africains. Elle examine également les convergences et les différences notables dans la représentation des personnages masculins dans le roman et comment les facteurs environnementaux déterminent et influencent les thèmes dans le roman.

Cette recherche démontre que les masculinités hégémoniques et marginalisantes sont les plus dominantes en Afrique de l'Ouest. Ces types de masculinité ont des effets négatifs non seulement sur la femme mais influencent la société en général. En outre, la recherche préconise un changement social par rapport à la théorie stiwaniste de Molar Leslie-Ogundipe qui exige la collaboration entre les hommes et les femmes : (Ogundipe 1994 : 229-230).

La thèse est composée de six chapitres. Dans le premier chapitre, nous avons analysé le sujet de l'étude, ses buts et ses objectifs, son importance, ses hypothèses et sa méthodologie. Dans le deuxième chapitre, nous avons examiné la théorie de la masculinité de Raewyn Connell et la théorie de Molar Leslie-Ogundipe sur le stiwanisme par rapport aux œuvres sélectionnées. La théorie de Raewyn Connell, une théorie sociologique, a été employée pour analyser les schémas structurels des relations ainsi que l'interaction sociale et culturelle, tandis que la théorie stiwaniste de Molar Leslie-Ogundipe, était employée pour analyser les événements qui se déroulent dans la société. De telles analyses nous ont permis d'identifier comment les contextes socioculturels, socio-économiques, socio-politiques et religieux influencent l'attitude des hommes envers les femmes.

Dans le troisième chapitre, nous avons fait une analyse sociocritique et comparative entre *Un chant écarlate* de Mariama Bâ et *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou. L'étude porte sur l'influence de la masculinité hégémonique et marginalisante sur la discrimination raciale dans les mariages mixtes, la polygamie, les grossesses non-désirées, la stérilité secondaire et la maternité précoce. Nous avons montré comment ces masculinités ont eu des effets négatifs sur la femme et la société. L'étude a également analysé comment les personnages masculins et féminins ont adopté une stratégie stiwaniste pour encourager la paix et l'harmonie dans la société.

Dans le quatrième chapitre, nous avons examiné comment les masculinités hégémoniques et marginalisantes ont influencé la violence domestique, la stérilité primaire, les mutilations génitales féminines et ses effets négatifs sur la santé des femmes ainsi que ceux des enfants dans *Le bistouri des larmes* de Ramonu Sanusi. (2005, 2010), et *Vie de femme, vie de sang* de Baboni Azaratou (2011). L'étude a également examiné comment les femmes arrivent à surmonter les obstacles des normes traditionnelles à travers les activités stiwanistes.

Le cinquième chapitre a analysé des défis socioculturels et politiques dans une société contemporaine par rapport à la masculinité marginalisante.

Dans le sixième chapitre, nous avons conclu que les masculinités hégémoniques et marginalisantes sont les plus dominantes dans les œuvres du corpus ainsi que dans la société. Selon ces œuvres, ces masculinités ont des effets négatifs sur l'homme, la femme et la société.

## ABSTRACT

Title of the thesis Masculinity in Selected Works of Francophone African Authors

French Title : La masculinité dans les œuvres des romanciers francophones africains

This thesis is a sociocritic and comparative study in Francophone African Literature which examines how male and female authors depict masculinity amongst African men in selected works of Francophone authors and how it affects the emancipation of women in the society. These include Mariama Bâ's *Un chant écarlate* (1981) from Senegal, Adelaïde Fassinou's *Modukpè le rêve brisé* (2000) from Benin, Ramonu Sanusi's *Le bistouri des larmes* (2005, 2010) from Nigeria, Azaratou Baboni's *Vie de femme, vie de sang*, (2011) from Benin, Ramonu Sanusi's *Un nègre a violé une blonde à Dallas*, (2016) from Nigeria.

The study analyses the various forms of masculinity in the selected works of Francophone authors. The study also examines the notable similarities and differences in the portrayal of male characters in the novel and how prevailing environmental factors determine the themes in the novel.

This study has demonstrated that hegemonic and marginalized forms of masculinity are the dominant forms of masculinity in West Africa. These forms of masculinity have negative effects not only on the woman but affects the society in general. Furthermore, the study pleads for a social change with respect to Molar Leslie-Ogundipe's theory on stiwanism (Ogundipe 1994: 229-230)

The thesis is made of six chapters. In the first chapter, we outlined the study's subject matter, its aims and objectives, its significance, its assumptions and methodology. In the second chapter, we examined Raewyn Connell's theory of Masculinity and Molar Leslie-Ogundipe's theory of Stiwanism with respect to the selected novels. Raewyn Connell's theory on masculinity a sociological theory was employed in analyzing the social patterns of societal relationships, social interaction and culture, while Molar Leslie-Ogundipe's theory on stiwanism a literary theory mirrored the West African Society. Such analyses helped us in identifying how socio-cultural and religious contexts influence the attitude of men towards women.

In the third chapter, we applied sociocritic and comparative analyses between Mariama's Bâ's *Un Chant Écarlate* and Adelaïde's Fassinou's *Modukpè le rêve brisé*. The study focuses on how hegemonic and marginalized forms of masculinity influences racial discrimination in mixed marriages, polygamy, unwanted pregnancy, secondary sterility and single motherhood. These masculinities had negative effects on women and the society. The study also analyzed how both male and female characters employed stiwanist strategy in enhancing peace and harmony in the society.

In the fourth chapter, the study examined how hegemonic and marginalized forms of masculinity influenced domestic violence, primary sterility, female genital mutilation and its negative and permanent damage to the health of women, the loss of lives of women and children in Ramonu Sanusi's *Le bistouri des larmes* and Baboni Azaratou's *Vie de femme, vie de sang*. The study also examined how women can rise above traditional norms with respect to stiwanist activities.

The fifth chapter analyzed the influence of socio-cultural and political challenges in a contemporary society with respect to marginalized form of masculinity.

In the sixth chapter, the study concluded that hegemonic and marginalized forms of masculinity are the dominant forms of masculinity. These forms of masculinities have negative effects on both sexes (male and female) as well as the society.

# CHAPITRE PREMIER

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### 1.1 Cadre général de la recherche et contexte du sujet

Depuis plus de deux décennies, Raewyn Connell a mené des études approfondies sur la masculinité. D'après ses conclusions :

To speak of masculinities is to speak about gender relations. Masculinities are not equivalent to men : they concern the position of men in gender role. They can be defined as the pattern of practice by which people (both men and women though predominantly men) engage that position (2005 : 1).

La masculinité implique la relation du genre. De cette définition, force est d'affirmer que la masculinité est l'ensemble des caractères propres à l'homme ou jugés comme tels. La masculinité englobe en son sein des attributs culturellement considérés comme masculins par certains individus dans la société. Construits socialement, ces traits ne sont pas exclusifs aux hommes, mais seulement prédominants chez eux, plus spécifiques à un sexe, c'est-à-dire au sexe masculin qu'à l'autre. Toutefois, d'aucuns pourraient observer ces attributs masculins chez les femmes. Rémi Richard (Philips 2009) quant à lui considère la masculinité comme un domaine académique relativement nouveau. Il affirme, à ce sujet les points de recherche qui sont l'identité masculine, les rôles des genres, la sexualité aussi bien que les relations hommes-femmes, le patriarcat, le travail, le sport, l'État et le crime.

D'après Connell (2001), les masculinités sont le fruit d'un apprentissage social. Cet apprentissage social, autrement dit, cette socialisation repose sur la performative qui elle-même relève des normes des conditions dans la société. Dans la société traditionnelle africaine, dès l'enfance, on apprend au garçon à travailler dans les champs alors qu'on apprend à la fille de faire des travaux domestiques.

Quant à Thomas Hale, le concept de la masculinité est un peu comme « The strong, brave and intelligent man who will save the day for his family, clan or nation incarnates our concept of masculinity » (Hale 2010 : 25).

De toutes ces définitions, l'on retient que la masculinité est une idée socialement construite. La masculinité englobe le courage et la bravoure. Les œuvres romanesques qui font l'objet de notre travail constituent une partie intégrante de la littérature africaine d'expression française. Selon Martin Bestman (1981), cette littérature africaine d'expression française, qu'elle soit masculine ou féminine est une littérature engagée ayant une histoire particulière. René Maran (1921), Camara Laye (1928), etc en sont parmi les précurseurs. Avec l'apparition de la Négritude émergent des épigones comme Aimé Césaire, Léopold Sedar Senghor et Léon Gontron Damas. Selon Aime Césaire (Irele 2005), la Négritude exprime la volonté d'illustrer, de défendre, de faire connaître les valeurs du monde négro-africain, ses cultures et son humanisme. On découvre dans les œuvres de la Négritude une opposition à l'idéologie de l'assimilation. Après les indépendances, nous avons des auteurs tels que, Ahmadou Kourouma (1970), Cheikh Hamidou Kane (1961). La littérature africaine moderne est une conséquence directe de l'éducation formelle. C'est-à-dire que l'éducation formelle a engendré la production de la littérature africaine « europhone » (en anglais, français, portugais ou espagnol). L'élite africaine, prenant conscience de l'oppression coloniale a eu recours à l'œuvre d'imagination afin de libérer son peuple. Ces écrivains ont passé le relais aux écrivaines pour écrire à propos de « leurs sœurs » afin de les libérer également. Le premier roman de cette veine, intitulé *Une si longue lettre*, a été écrit par Mariama Bâ en 1980.

La masculinité en Afrique remonte à la nuit du temps étant donné que la société africaine est une société fortement patriarcale. La masculinité est en réalité extrêmement variable dans le temps et dans l'espace social, c'est-à-dire que ce concept est influencé par l'environnement ainsi que la génération. En ce qui concerne notre analyse, nous avons mené une étude comparative et sociocritique des romanciers africains à travers les œuvres littéraires choisies pour analyser la position des auteurs vis-à-vis de la masculinité. C'est la raison d'être de cette étude : faire de la masculinité un objet d'analyse dans la création littéraire africaine. L'histoire de la masculinité est l'histoire des hommes car l'histoire du genre et de la masculinité a commencé depuis l'antiquité.

Le contexte du sujet est ancré dans les mouvements féministes qui ont remis en cause les représentations sociales de la masculinité. La masculinité ayant une histoire du genre et des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, cette étude doit donc permettre d'éclairer la variabilité des constructions du féminin et du masculin, c'est-à-dire comment le comportement masculin, positif ou négatif, influence, le comportement féminin.

L'intérêt porté au phénomène de la masculinité est très ancien face à l'opposition entre les hommes et les femmes. L'œuvre de George Lachman Mosse ; *Fallen Soldiers : Reshaping the memory of the world war* (1994) compte parmi les premiers travaux traitant de la masculinité. En effet, les travaux sur les conditions d'émergence d'une masculinité normative dans l'espace intéressent à l'historiographie féministe. Comme le souligne Anne-Marie Sohn « histoire des femmes et du genre a eu pour principal mérite de démontrer que la différence des sexes est socialement construite. On ne naît pas homme, on le devient » (Sohn 2009 : 45). Donc, d'après Aboim Sofia (2010), on peut concevoir l'histoire des masculinités comme une histoire relationnelle, multidimensionnelle et inter-sectionnelle qui intègre différentes formes de domination : domination des hommes sur les femmes, domination de certains hommes sur d'autres femmes mais aussi rapports de domination sociale et rapport de domination raciale.

Notre travail consiste à mener une étude comparée et sociocritique des romanciers francophones africains choisis du point de vue sociale, historique, économique, psychologique, politique, etc. Ces écrivains sont Mariama Bâ, Adelaïde Fassinou, Ramonu Sanusi et Azaratou Baboni. D'après Clatterbaugh (2007), en Afrique contemporaine, les luttes contre l'inégalité sociale entre hommes et femmes restent un domaine de pertinence dans la recherche par rapport à la société, la culture et la politique, et ce, malgré l'insistance, même dans les milieux instruits que toute référence au genre est un code pour exprimer des inquiétudes spécifiques aux intérêts des femmes. Chaque société africaine se préoccupe considérablement de la socialisation de ses membres : (les hommes et les femmes) au sein de la communauté de manière à octroyer des valeurs masculines et féminines à travers des rites d'initiation formels et informels. La notion de ce qui est un homme ou une femme et la division du travail qui leur est associé historiquement, ont été l'objet des critiques intenses de la plupart des féministes africaines telles qu'Alice Walker et Barbara Smith (qui pensent que la masculinité est une philosophie qui cherche à réduire la valeur des femmes ainsi que des hommes d'une façon ou d'une autre) dans un environnement sans doute influencé par le patriarcat et le chauvinisme mâle.

Les différentes formes de masculinité sont fondées sur certaines conceptions sur le rôle et les responsabilités de l'homme dans la gestion de la communauté.

Cependant, la validité de ces hypothèses est continuellement remise en question par les changements contextuels et circonstanciels qui dans les cas les plus dramatiques, résultent du renversement des rôles entre hommes et femmes dans le ménage et dans la société ; ou encore

au minimum d'un partage plus équilibré des devoirs et responsabilités issus des changements structurels dans l'économie du retranchement des relations sociales et des réinterprétations des usages des coutumes. En d'autres termes, les bases sur lesquelles les masculinités ont été construites, évoluent au gré du temps bien que l'idéologie du pouvoir de l'homme ne reflète pas toujours assez rapidement ces changements.

Cette recherche permettra d'interroger la position de la voix des femmes dans la société ouest africaine à travers les œuvres d'un romancier et de trois romancières francophones africains. Les femmes n'ont plus de voix dans certaines sociétés traditionnelles africaines. D'après Simone de Beauvoir (1976), la femme a toujours été considérée comme inférieure à l'homme. Les femmes africaines n'ont pas fait exception. Ceci indique que les femmes africaines ont été reléguées au bas de l'échelle sociale, subjuguées et opprimées. La présente étude met en exergue les différentes formes de masculinité dépeintes dans les œuvres, l'exploration des positions restrictives et le portrait de la femme dans les œuvres en question. Cette étude cherche à comparer la masculinité chez les romanciers et les romancières africaines mais surtout leurs effets sur les rôles des femmes. Nous avons analysé les œuvres de Mariama Bâ (Sénégalaise), Adelaïde Fassinou (Béninoise), Ramonou Sanusi (Nigérian/Togolais, deux œuvres) et Azaratou Baboni (Béninoise). Parmi les cinq romans, deux romans ont été écrits par un homme. Ces auteurs ont écrit des œuvres qui traitent des conditions des femmes au vingtième et au vingt et unième siècle. Les thèmes d'intérêt de cette étude sont la polygamie, les défis d'un mariage mixte, la grossesse-non-désirée, la fille-mère, la violence domestique (les violences familiales), la mutilation génitale féminine (MGF), l'avortement et la stérilité. Au-delà de ces problématiques, cette analyse interrogera la masculinité et ses effets sur l'émancipation de la femme africaine. Nous avons choisi ces auteurs parce qu'ils ont écrit sur les événements qui empêchent l'épanouissement de la femme ainsi que les événements actuels qui empêchent la paix dans la société. Bien que plusieurs autres auteurs aient représenté ce même sujet, nous pensons cependant que les univers dépeints dans les romans de notre corpus donnent plus d'effet à cause que ne l'auraient fait d'autres auteurs.

## **1.2 Choix et intérêt du sujet**

Le choix du sujet a été influencé par les idées de certains littéraires tels qu'Egodi Uchendu et Frank Salamone. Traitant de la masculinité dans leurs ouvrages, Uchendu a écrit un livre intitulé *La masculinité en Afrique contemporaine*, 2008 ; et Salome a écrit un article titré «

African Concepts of Masculinity and the *Yan Daudu* » 2005, sur les mauvaises expériences vécues par des femmes dans leur milieu d'origine, le regard de la société envers les femmes, l'attitude misogyne des hommes envers les femmes et les études effectuées dans la masculinité. D'autres experts tels que Simon Gikandi et Roubailo Koudolo ont aussi écrit sur la masculinité. Il s'agit donc d'un nouveau terrain à défricher (à travers la perspective stiwaniste) qui sera une contribution à la connaissance de la littérature francophone d'expression française. Nous avons considéré cinq œuvres de trois auteurs venant des milieux géographiques différents : le Nigéria, le Bénin et le Sénégal.

Pour mieux comprendre cette étude, il serait fructueux de définir d'abord le concept de la masculinité.

### **1.3 Définition de la masculinité**

Dans plusieurs cultures traditionnelles d'Afrique, les hommes se battent physiquement et quotidiennement pour prouver à eux-mêmes et aux autres leur virilité. Ne pas être homme, c'est être réduit au statut de femme. Egodi Uchendu définit la masculinité comme suit :

Masculinity is what any given society accepts as features associated with the male gender and expression of maleness. Masculinity speaks of those practices and ways of being that serve to validate a masculine subject's sense of itself as a male, boy or man (Uchendu 2008 : 3).

Cette citation soulève deux questions fondamentales : la masculinité est-elle toujours définissable en termes de supériorité (par rapport à la féminité) ? Peut-on avoir plusieurs formes de masculinité ? Face à ces interrogations, deux grandes réponses théoriques sont identifiables : le différentialisme et constructivisme. D'après Abdessamad Diamly :

Pour les différentialistes, la masculinité est une donnée biologique, pour les constructivistes, elle n'est qu'une construction idéologique servant précisément à légitimer l'oppression des femmes. Pour les premiers, c'est la biologie qui définit en dernière analyse l'essence masculine et féminine [...] Pour les seconds, « l'homme est une sorte d'artefact ». L'homme est constamment confronté à des devoirs, à des épreuves, et cette confrontation continue, prouve que la masculinité est toujours une entité sociale à construire (et à maintenir) [...] Pour les constructivistes, il n'y a pas un modèle masculin universel, valable en tout temps et en tout lieu... (Diamly 2008 : 73).

On peut voir que cet auteur définit la masculinité en approchant les différents aspects de la société. Chaque groupe social a sa propre conception de la masculinité. Sur le plan sexuel, la masculinité est alors construite comme hétérosexualité, comme pouvoir de pénétration de

l'autre, le féminin. Cela suppose que la masculinité révèle certains comportements attribués aux hommes qui empêchent l'épanouissement de la femme.

Néanmoins, Gikandi fait remarque que, la masculinité reste au centre de la littérature africaine :

Although it is only now be recognized as an important problem of investigation and interpretation in literary scholarship, the question of masculinity lies at the centre of the key texts of African Literature, defining the natures of cultures, traditions and experiences and signaling the complexity of contexts and texts. Indeed, it is hard to think of a canonical text of African literature that is not haunted by the spectre of masculinity (Gikandi 2010 : 295).

Ce passage souligne le fait que le défi de la masculinité existait depuis longtemps mais certains littéraires n'ont pas considéré cet aspect de la vie humaine qui a créé du désastre dans la communauté. La masculinité est un sujet de débat dans la plupart des œuvres littéraires.

## **1.4 Objectifs du travail**

Nous allons, dans les romans de notre corpus identifier les différents types de masculinité en analysant les romans à travers une méthode sociocritique et comparative en examinant les facteurs contextuels qui ont influencé d'une manière ou d'une autre les divers types de masculinité.

### **1.5.1 Perception de la masculinité en Afrique de l'ouest**

D'après Svetlana Roubailo Koudolo, « la formation de la masculinité, en tant que catégorie sociale, s'effectue au cours du processus de la socialisation des enfants » (Koudolo 2008 : 88). La naissance d'un garçon dans une famille attire plus de respect que celle d'une fille. Au foyer, les travaux domestiques se distinguent selon le sexe de l'enfant. D'après Koudolo, la culture béninoise et la culture togolaise se ressemblent parce qu'elles partagent les mêmes frontières. Au Togo, la naissance de l'enfant, et surtout celui d'un garçon, provoque une joie intense dans la famille. Le rite de sortie *videto*, consiste en la présentation de l'enfant au ciel, à la terre et à sa famille. La cérémonie se termine avec la projection de l'eau lustrale sur le toit de la maison ; cette eau retombe ensuite sous forme de gouttes sur le corps et la tête du nouveau-né. Ce rituel nous fait penser encore à l'idée de la fertilisation de la terre par le ciel. Mais d'après Claude Rivière (1979), ce rite se déroule sans aucune différenciation pour les garçons et les filles car chaque nouveau-né est considéré comme porteur d'attributs des deux sexes. Selon Svetlana Roubailo Koudolo « à la pensée socio-religieuse des peuples de cette région, se

dessine des notions du genre et de masculinité selon lesquelles le ciel, qui est la divinité masculine *Dzia* et la terre, qui est la divinité féminine *Anyia* constituent une unité, représentée par deux parties de laalebasse. Le ciel est le lieu d'habitation du Dieu *Mawau* et d'autres divinités » (Koudolo 2008 : 92)

Il existe d'autres divinités, chez les Fons et les Ewes parmi lesquelles on compte le *vodu Hebisso*, la divinité bisexuelle de la foudre et du tonnerre qui occupe une place primordiale. La foudre est masculine ; *So*, appelé aussi *Sogle* ou *Sodja*, le tonnerre, est féminin. Par son éclat énergétique, la foudre annonce la pluie, par laquelle le ciel fertilise la terre. Donc, la notion masculinité est associée, dans la pensée des peuples Fon et Ewe, à la force et l'agressivité positive (dans le sens de la fertilisation) qui participent à la procréation et à la multiplication des populations.

On voit donc que cette société est une société hiérarchisée où la masculinité chez les hommes se retrouve même dans chaque aspect de la vie, tout en empêchant l'épanouissement de la femme.

### **1.5.2 La conception de la masculinité de l'homme africain.**

Dans la société traditionnelle africaine, la masculinité est liée à la patriarchie. L'Africain se considère comme l'être le plus important créé par Dieu. Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1996) constate dans un mythe Yoruba que, *Osun* était la seule déesse parmi les dix-sept « *Orisa* »<sup>1</sup> envoyés par « *Olodumare* »<sup>2</sup> pour la création du monde. Arrivée au monde, elle subit la négligence des autres *Orisa* car *Osun* portait une grossesse indésirable. Le résultat de cette dispute entre les *Orisas* était le manque de pluie car seule *Osun* avait le pouvoir de retenir la pluie. Par conséquent, il y avait la pénurie et la sécheresse sur terre. Elle se débrouillait toute seule avec sa profession de coiffeuse au bord de la rivière. Devant cette situation consternante, les *Orisa* sont allés consulter *Olodumare* la déité suprême. *Olodumare* a insisté sur la réconciliation avec *Osun*, car elle n'avait pas seulement le pouvoir de la pluie, elle détenait

---

<sup>1</sup> Orisa est un mot yoruba qui symbolise un petit dieu.

<sup>2</sup> Olodumare est le nom de Dieu chez les Yorubas.

aussi le pouvoir de l'esthétique et du destin. Cela indique que, dans cette culture, pour le succès et l'harmonie dans la société, la place de la femme devrait être reconnue.

Pendant les négociations, Osun a insisté sur le fait que si elle mettait un fils au monde, elle accepterait la réconciliation, mais si c'était une fille, elle continuerait à s'éloigner des autres et à retenir la pluie. Après beaucoup de prières faites par les *Orisa*, elle a mis au monde un fils au nom de « Esu »<sup>3</sup>. Cet enfant est devenu le symbole de la réconciliation. Voilà la raison pour laquelle nous avons dit que l'homme africain se croyait plus important que d'autres créatures. Osun était enceinte. Aurait-elle été violée par un *Orisa* ou bien par plusieurs d'entre eux ? La grossesse était-elle non-désirée ? D'après Ogunyemi, le fait qu'elle fut éloignée des autres *Orisas* montrait qu'elle n'était pas contente et que la grossesse d'Osun était non-désirée.

On remarque que les autres *Orisa* pensaient exister sans la présence d'*Osun* car elle était femme. À leur insu, *Osun* était le symbole de la maternité et de la fertilité. Si *Osun* n'avait pas porté de grossesse, il n'y aurait pas de continuité de vie. D'après ce mythe, certains hommes pensent à la réussite sans l'aide des femmes. Mais ce mythe démontre aussi que, pour avoir un bel avenir, le pouvoir de la femme ne peut pas être négligé. On a remarqué également que cette prise de position dans l'œuvre d'Adelaïde Fassinou que nous traiterons plus tard dans notre thèse.

## 1.6 État de la question

La question de la masculinité touche à tout le continent africain. Dans cette partie de notre travail, nous cherchons à analyser les œuvres des autres critiques tels qu'Abasi Kiyimba (2010) et Deevia Bhana (2005) par rapport à notre travail. Deevia Bhana sur le plan littéraire décrit la masculinité hégémonique parmi les jeunes garçons en Afrique du Sud de la sorte :

The hegemonic masculinity drew on tsotsi images in a discourse of masculinity, which was subversive of authority and antisocial. Tsotsi is an oppositional street masculinity alive especially in black urban townships. Tsotsi is usually associated with a flashily dressed black male street thug frequently a member of a gang and armed with a knife or a weapon (Bhana 2005 : 206).

---

<sup>3</sup> Esu veut dire diable chez les Yorubas.

Les *tsotsis* sont des Noirs violents qui détiennent souvent un couteau ou un outil alors que les *Yimvus*<sup>4</sup> sont des garçons innocents et saints, qui ne recourent pas à la violence. Pour les *tsotsi*, la violence est un moyen idéal pour maintenir le statut supérieur de l'homme et les ressources. C'est aussi un moyen de contrôler des filles. Pour eux, les filles sont bavardes et souvent impolies. Elles cherchent à montrer aux professeurs qu'elles savent plus qu'eux. Pour les *tsotsis* donc, il faut faire recours à la violence pour avoir la paix et le silence dans la salle de classe. En prenant la violence comme critère de base, on peut comparer la masculinité des *tsotsis* à la masculinité hégémonique (la domination de l'homme sur la femme). Par contre, la masculinité des *Yimvus* est une masculinité complicité qui n'exige pas la violence. Si, les garçons *Yimvus* sont tolérants et amicaux chez eux, il existe parfois en eux le sentiment d'aller vers la masculinité hégémonique.

En Afrique de l'est, les mythes, les contes populaires ainsi que les proverbes reflètent la masculinité. Dans cette société fortement patriarcale, la naissance d'un garçon assure la sécurité et l'amour chez un mari. Un garçon est un don et un cadeau exceptionnel de Dieu. Cette société encourage la polygamie surtout quand une femme ne met pas au monde un garçon et celle qui met au monde un garçon devient la femme favorite de son mari.

D'après Abasi Kiyimba, dans le conte folklorique intitulé « A Cow for the Mother of a Boy » (Kiyimba 2010 : 36), (Une vache pour la mère d'un garçon), démontre une compétition parmi les coépouses pour mettre au monde un garçon. Dans cette vision du monde, la femme cherche à tout prix à mettre au monde un garçon. Il est arrivé à une femme de mettre au monde des jumeaux ; elle décide consciemment d'abandonner la fille dans la plantation des bananes pour ne ramener que le garçon à la maison. Dans ce contexte social d'une société extrêmement patriarcale, la naissance d'un garçon est l'arme la plus efficace pour une femme. Le manque d'enfant peut être comparé à la mort sociale parce que le garçon est le symbole de la continuité. Les femmes qui mettent des garçons au monde sont adorées et cela se voit à travers ce proverbe *Anaaganja, asoka* : celle qui devient la femme favorite commence par mettre au monde un garçon. Dans d'autres proverbes, le pouvoir masculin du garçon est comparé à un père comme : *Ssenkuzaalenkuzaale ng'omwana ow'obulenzi* : Quand votre fils grandit, il devient votre père. Ceci indique que même dans la jeunesse, l'enfant doit commencer à jouer le rôle d'un père. La

---

<sup>4</sup> Le mot désigne un agneau utilisé métaphoriquement. Il décrit celui qui est calme et passif.

masculinité se voit à travers certains proverbes tels que *Nkolola nsajja, egoba engo* : La toux d'un homme effraie un léopard, *Basajja kye balya, tekifa bwerere* : Il n'y a pas de perte dans le repas d'un homme.

Cette société de l'Afrique de l'est étant hiérarchisée, la masculinité chez les hommes se retrouve même dans chaque aspect de la vie. Cette tendance de domination et d'oppression empêchent l'épanouissement de la femme dans une telle société.

Cette thèse vise, comme nous l'avons déjà dit, à analyser la masculinité en Afrique de l'ouest à travers quelques œuvres littéraires sélectionnées. En l'Afrique de l'ouest francophone, les aspects de la masculinité se concentrent sur l'inégalité du genre, la violence et la sexualité. Dans la société nigériane, par exemple, ces trois grands aspects sont normaux, c'est-à-dire, ces aspects sont acceptés et s'effectuent dans tous les secteurs de la société. Dans les œuvres des auteurs africains francophones, on remarque que le défi de la masculinité reste socialement acceptable.

Bernth Lindfors dans son article « *Penetrating Xala* » (2010), un roman écrit par Sembène Ousmane, décrit la situation d'Elhadji Abdou Kader Beye. Avant d'être infligé avec le problème de la virilité, il était un homme très riche, un grand commerçant avec plusieurs femmes. Il dépensait beaucoup d'argent chez les marabouts pour retrouver sa virilité mais il n'était pas guéri. Il a tout perdu pour faire marcher son pénis, devenant pauvre parce que son organe sexuel ne fonctionnait plus. Dans son analyse de ce roman, Lindfors souligne le fait que la masculinité équivaut au fonctionnement du pénis. Quelle que soit la richesse d'un homme, si l'organe reproductif ne fonctionne pas, il est considéré tantôt comme femme, tantôt comme un être inutile.

Tanure Ojaide (2010) se penche sur une performance théâtrale chez les hommes « *Urhobo* ». Cette communauté patriarcale accorde aux hommes beaucoup de privilège sur les femmes. Mais il existe le rassemblement des hommes de tous les clans et chaque clan démontre la faiblesse des hommes dans les autres clans à travers des chansons. Les hommes paresseux qui ne peuvent ni protéger leurs femmes contre les attaques des autres hommes, ni pouvoir aux besoins de leurs familles, sont condamnés à travers les chansons satiriques. Les vices qui se retrouvent chez les hommes tels que l'hyper-masculinité dans tous les aspects de la vie sont condamnés. Les gardiens de cette culture exigent la patience, la résistance, la discipline, la

maîtrise de soi, et la générosité aussi bien que le soutien moral, physique, émotionnel, la capacité de satisfaire sexuellement la femme, chez l'homme comme des qualités masculines.

On ne peut pas aborder le sujet de la masculinité sans parler de la féminité et du féminisme car les deux concepts sont étroitement liés.

D'après Mary Wollstone Craft (1982), le féminisme est une philosophie qui touche à la femme : sa condition, ses rôles, son statut et ses droits alors que la masculinité analyse les comportements des hommes (vis-à-vis des femmes) et son environnement. Le comportement des hommes nous aidera à mieux comprendre la lutte de libération chez la femme pour avoir la paix, le bien-être et le progrès dans la société.

Parmi les ouvrages des écrivaines figurent *Beyond the Marginal Land* (1999) de Chioma Carol Opara. Ce livre est subdivisé en treize chapitres et réunit des articles probants sur l'opposition entre les hommes et les femmes. Le premier chapitre « Aetiology of Feminist, Womanist, Femalist and Gynist philosophy » est rédigé par Marie Pauline Eboh.

Eboh montre l'origine des termes évoqués dans son article. Eboh, insiste sur l'éducation critique de la femme comme moyen idéal de sa libération car les hommes et les femmes sont créés égaux. Néanmoins, les femmes sont victimes de discrimination sexuelle. Eboh préconise la remise en question des structures patriarcales à travers lesquelles les femmes sont subjuguées.

Aduke Adebayo (1995) dans son article souligne qu'il existe plusieurs types de féminisme, mais toutes les variantes visent à l'amélioration des rapports entre l'homme et la femme. D'après Adebayo, les femmes sont opprimées par des structures patriarcales rationalisées et jugées normales. Elle constate qu'aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, on pensait qu'il n'était pas préférable aux femmes de s'engager dans l'activité intellectuelle. Adebayo, s'appuyant sur la thèse de Stahl, affirme que les féministes ne sont pas à l'aise avec cette position, parce qu'elles sont persuadées que la femme est aussi douée intellectuellement que l'homme.

Chinyere Grace Okafor dans son article (1995) met en relief le concept Igbo selon lequel la vie de l'homme est différente et supérieure à celle de la femme. Dans cette culture, « Uwa Umumwanyi » est considéré comme inférieure à « Uwa Aja ». Cette notion ressemble à la

conception de la femme ainsi décrite par Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* (1976) Dans cet article, Okafor montre que la vie de l'homme est considérée comme « Uwa Aja » (une vie de sable car chacun va mourir un jour) et celle d'une femme est vue comme « Uwa Umumwanyi » (le monde des femmes). Cela implique que les hommes et les femmes n'appartiennent pas au même monde. Cette notion est utilisée pour justifier l'oppression de la femme, et son manque de pouvoir social.

Quant à Rose Acholonu dans son article (1995), la femme doit connaître ses droits pour éviter l'oppression sous toutes ses formes.

Elle constate que la plupart des pays africains sont membres des Nations unies et signataires de la Convention de 1979 pour lutter contre toute forme d'oppression et de discrimination de la femme. Acholonu constate que ceci est lié aux problèmes du sous-développement, de l'état déshumanisant de l'économie, de pauvreté mentale et spirituelle, d'ignorance débilite et du sexisme. La femme doit connaître ses droits pour éviter l'oppression de toute forme.

Modupe Kolawole (1997) a traité d'une version africaine du féminisme appelée le *womanism*. Dans ce livre, l'auteur montre le contexte de la théorie *womaniste* et démontre comment cette théorie va éveiller la conscience des femmes africaines. Elle souligne le fait qu'Irène d'Almeida, une écrivaine africaine, est d'avis que le silence des femmes africaines dans les assemblées d'hommes, est lié au colonialisme et aux autres traditions africaines, lesquels voudraient que la femme n'ait pas droit à la parole. Elle conclut que les femmes sont très bavardes mais silencieuses en production littéraire, c'est-à-dire que beaucoup de femmes n'ont pas le courage d'écrire ou de narrer leurs expériences au moyen de « la plume ». Kolawole constate aussi que le rôle de la littérature écrite, inclut l'expression de soi, l'autodéfinition et la découverte de soi. Selon elle, l'écriture est une force de libération. De là viennent les écrivaines de nos jours qui ont résisté au silence imposé par des structures patriarcales de nature postcoloniales ou traditionnelles. Kolawole souligne dans les années quatre-vingt-dix, que les femmes sénégalaises sont les plus actives dans l'articulation de la mobilisation contre toute forme d'oppression. La conscience de ces femmes est réveillée par l'association appelée « *Yewuwu, Yeww* » qui veut dire « Réveillez- vous » et « réveillez quelqu'un d'autre ». Dans la même veine, le magazine des femmes « Fippu » qui veut dire la « révolte » est publiée dans le but de conseiller aux femmes de rejeter la discrimination. Néanmoins Mary Kolawole conclut que les femmes africaines ne sont pas sans voix. Il faut plutôt les chercher et trouver leurs voix

dans les lieux propices comme par exemple, dans les cérémonies de mariage, de baptême, dans les foyers etc. ainsi que dans les diverses cérémonies organisées par des griottes pour chanter les louanges.

En ce qui concerne l'étude de Susan Arndt (2002), elle fait une synthèse de versions du féminisme africain. Pour arriver à cette synthèse, elle identifie les versions du féminisme africain et soulève leurs points de convergence et de divergence, et en fait la critique de chaque concept.

Arndt constate qu'il est nécessaire de faire une distinction entre le womanisme d'Alice Walker et celui d'Ogunyemi. Le womanisme d'Alice Walker est réservé aux femmes afro-américaines alors que celui d'Ogunyemi est réservé exclusivement aux femmes africaines. Alice Walker n'insiste pas sur « la maternité » mais elle préconise « le lesbianisme » comme un comportement justifiable dans sa théorie du womanisme. Or, la maternité est un aspect important dans la vie des femmes africaines et le womanisme d'Ogunyemi est basée sur la maternité. Arndt se réfère donc à *l'Africana Womanism* de Cleonora Hudson Weems (1993) qui est selon cette dernière, une idéologie pour les femmes d'origine africaine. Selon Hudson Weems, la classe et la race posent de grands problèmes aux femmes noires. Même si la femme blanche se sent opprimée, ses fardeaux sont moins lourds par rapport à ceux de la femme noire, la raison pour laquelle Catherine Acholonu (1995) a proposé le « motherisme » comme une version afro-centrique du féminisme.

En effet, le *motherisme* pour Acholonu signifie la nature, la terre et la nourriture. Elle pense que la coopération avec la nature est très importante pour le *motherism* et la tâche d'une *motherist* est celle de la guérir, protéger l'enfant et l'environnement. Les hommes ainsi que les femmes peuvent être *motherists*. Selon Arndt, ce concept peut être critiqué dans le sens que loin d'être parenté au féminisme, il est un anti-concept, qui nie la nécessité de supprimer l'inégalité entre les genres.

Arndt met en exergue la position d'une autre théoricienne africaine, Molar Leslie Ogundipe, qui propose le « Stiwanisme » comme théorie pour l'émancipation de la femme et pour la transformation sociale des pays africains. Ogundipe-Leslie postule que les femmes ne veulent pas renverser le rôle des hommes, mais qu'elles sont prêtes à lutter en collaboration avec leurs partenaires masculins pour le bien-être de tous. Nous allons exploiter cette théorie plus tard dans le roman.

En guise de conclusion, Arndt souligne que, quelle que soit la version du féminisme, du womanism ou stiwanisme, le plus important c'est l'approche dialogique d'incorporer les différentes théories de la femme.

Certaines critiques ont utilisé ces méthodes comme outils d'analyse dans leurs travaux. C'est le cas de Jeanette Treiber (1996). Cette dernière a fait recours à l'approche féministe dans l'analyse des défis de la domination de l'homme dans la société traditionnelle africaine telle qu'elle a analysée dans *Un chant écarlate* de Mariama Bâ (1981).

Pour sa part, Oyewole Charity Omolegho (2010) s'est appuyée sur l'approche féministe dans son exploration des conditions verbales, économiques, psychologiques et physiques des femmes dans *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou (2000).

De son côté, Sikiru Adeyemi Ogundokun (2013) a fait une analyse sociologique dans l'analyse de la corruption et dénonciation des pratiques barbares dans *Le bistouri des larmes* de Ramonu Sanusi (2005, 2010).

Dans son analyse de la prostitution dans *Le baobab fou* (1997) de Ken Bugul, et l'évaluation de la femme africaine dans *Rebelle* (1998) de Fatou Keïta, Folajoke Bestman a usé de la théorie womaniste de Chikwenye Okonjo Ogunyemi.

Sikiru Ogundokun (2016) a mené une étude sociologique sur *Un nègre a violé une blonde à Dallas* (2016). Cette exploration est d'ordre autobiographique, philosophique, sociologique et psychologique. Le thème de la violence constitue le thème le plus dominant dans le roman. La masculinité et la violence sont étroitement liées. D'après Ogundokun, en recourant à la sociologie de la littérature, on alimente le procès de la production esthétique littéraire comme une pratique sociale. Cela veut dire qu'on contrebalance l'œuvre littéraire et sa réalité sociale. Dans cet article, l'auteur décrit la masculinité chez les jeunes dans l'environnement contemporain où l'insécurité est devenue l'ordre du jour à l'école, au collège et à l'université. Les jeunes initiés aux cultes secrets, organisent des crimes divers.

Ramonu Sanusi (2016) représente le fait que la criminalité constitue un des aspects de la masculinité marginalisante, qui est un phénomène généralisé dans la société de l'auteure. La criminalité est associée aux problèmes sociaux tels que le vol, le cambriolage, le terrorisme, la dévaluation des hommes d'affaires, la falsification de la monnaie, etc.

## **1.7 Problématique**

Pour mener notre analyse de masculinité dans quelques œuvres des romanciers francophones africains, la problématique est cadrée ainsi :

1. À travers une explication sociocritique et comparative, nous cherchons à identifier la perspective des romanciers et romancières africaines de notre étude, par rapport au sujet de la masculinité. Cette étude adoptera une analyse qualitative en se fondant sur des représentations graphiques pour expliquer la masculinité.

Les problèmes sociaux seront examinés dans les romans de notre étude : ils seront mieux compris à travers les processus de narration et d'interprétation comme l'indique Sanusi :

One of the major functions of literature is to create awareness of societal issues and African literary texts that have at various stages played this role, with writers acting as spokespersons for their communities (Sanusi 2015 : 45).

En analysant les thèmes de la masculinité dans les romans de notre étude, nous examinerons la technique romanesque de la structure sociale qui influence le choix de l'écriture. Ceci est réalisable parce que la structure narrative est une représentation du monde social. Aussi, lors de l'analyse des romans, nous distinguerons les principes sociologiques de la structure sociale dominante enracinée dans la réalité fictive. La recherche examinera les différents types de masculinité et ses effets sur la société africaine aux romans de notre étude.

2. Dans ce travail, nous cherchons à analyser des personnages masculins dans les œuvres de quatre auteurs féminins et un auteur masculin provenant des milieux géographiques différents. La réflexion des milieux géographiques est faite en fonction du degré de l'inégalité entre le sexe féminin et le sexe masculin, un sujet d'actualité dans ses régions. Ce travail va explorer les facteurs économiques, politiques, historiques et religieux qui influencent la masculinité.

### **1.7.1 L'hypothèse/ Questions de recherche**

Les romans de notre étude seraient une réflexion de la société traditionnelle africaine : de surcroît, les masculinités hégémonique et marginalisante seraient les plus dominantes.

Les questions soulevées sont les suivantes :

1. Quels sont les différents types de masculinité dans les œuvres de notre corpus ?

2. Quels sont les similarités et les différences dans le portrait des personnages masculins dans les romans ?
3. Comment les facteurs environnementaux prédominants déterminent-ils les thèmes dans les romans ?
4. Quels sont les effets du stiwanisme dans la société africaine.

### **1.8 Importance de l'étude**

Frank Salamone et d'autres critiques ont mis l'accent sur la masculinité subordonnée dans la société nigérienne. Dans notre étude, nous cherchons à analyser les différents types de masculinité en Afrique de l'ouest francophone et leurs conséquences sur la femme, l'homme et son environnement. On constate qu'à part la masculinité subordonnée qui est répandue au nord du pays (Nigéria), il existe d'autres types de masculinité qui empêchent l'épanouissement de la femme, l'homme et l'environnement. À travers l'analyse des œuvres de notre corpus : *Un chant écarlate* de Mariama Bâ, *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou, *Le bistouri des larmes* de Ramonou Sanusi (2005, 2010), *Vie de femme, vie de sang* d'Azaratou Baboni (2011), *Un nègre a violé une blonde* à Dallas (2016), on constate que dans les années 80, il existait la discrimination raciale ainsi que d'autres défis. La masculinité hégémonique était dominante à cause de l'influence du colonialisme et le défi socio-culturel/religieux comme nous le voyons dans l'œuvre de Mariama Bâ. La masculinité subordonnée était « un tabou ». La religion islamique avait beaucoup influencé la vie des africains ; donc, la masculinité marginalisante existait mais elle n'était pas répandue.

Dans les années 2000, la grossesse non-désirée était rendue parmi les jeunes filles. La pauvreté et la naïveté poussaient les adolescentes vers les hommes. Les hommes en question les exploitaient comme nous le voyons dans l'œuvre d'Adelaïde Fassinou. La masculinité hégémonique était dominante puisque les sociétés en question étaient des sociétés patriarcales. Les femmes étaient attirées vers les hommes ayant le comportement de la masculinité complicité.

Aux milieux des années 2000, les hommes cherchaient toujours à dominer les femmes à travers des pratiques barbares mais socialement acceptés. La vie de la femme ne comptait pas beaucoup. À cause des raisons économiques, comme il sera démontré dans cette recherche, les hommes cherchaient à exploiter les femmes à travers la mutilation génitale. L'œuvre de Sanusi a démontré la masculinité hégémonique et la perte de la vie des femmes. On constate dans cette

œuvre, l'influence du pouvoir magique, le fétichisme et le maraboutage comme moyen de dominer la femme, d'autres hommes et l'environnement.

À partir des années 2010, les auteurs ont changé de style. La masculinité marginalisante est devenue « l'ordre du jour ». Chaque femme cherchait à garder son foyer pour éviter la moquerie dans la société. Certains hommes sont devenus paresseux, ils se contentaient d'exploiter leurs femmes. Les femmes rebelles étaient battues. Ce constat nous a poussés vers la masculinité marginalisante. Les hommes s'enfutaient comme nous le voyons dans l'œuvre de Ramonu Sanusi qui s'intitule *Un nègre a violé une blonde à Dallas*.

Cette œuvre démontre de grands défis dans les sociétés africaines tels que la mauvaise gouvernance des leaders africains, le maraboutage, le terrorisme, la drogue, la prostitution, le gangstérisme, etc. Pour comprendre le déséquilibre dans la société africaine, nous avons décidé d'entamer la recherche sur les défis contemporains dans ce continent. Il sera démontré que les hommes se penchent vers la masculinité marginalisante pour réussir dans leurs tâches.

Cette étude cherche à analyser la théorie stiwaniste avec les romans du corpus où elle semble être suggérée comme l'une des solutions pour engendrer la collaboration entre les hommes et les femmes afin de rétablir l'équilibre rompu dans la société africaine.

L'étude cherche à montrer que la recherche de la paix à travers la théorie stiwaniste ne se limite pas aux femmes. Les deux sexes devraient s'impliquer pour promouvoir une transformation sociale.

Très peu des chercheurs s'intéressent à la discussion concernant la masculinité. Parmi les œuvres critiques consultées, on constate qu'en 2005, Frank Salamone a écrit un article qui s'intitule : *Hausa Concepts of Masculinity and the Yan Dauda*. Géographiquement, les Hausas se trouvent au nord du Nigéria. Selon Salamone (2005), c'est une société foncièrement patriarcale de qui fait preuve la domination de la femme. Mais derrière ce comportement, les homosexuels existent. Pire encore, il existait la loi « Sharia » la loi islamique. Dans *Islamic Sharia law based on Quran, Sunnah and Ijtihad : Revised- 2006 Islamic law for the New global World*, les femmes ne doivent pas rester à côté des hommes dans la plupart des établissements. D'après cette loi, il est interdit, entre autres, de serrer la main d'un homme. La femme doit se couvrir totalement et si elle laisse une partie de son corps ouverte, elle serait battue par les hommes qui sont les conservateurs de cette loi. Ces femmes sont rebelles ou *Rebellious Women* comme la loi de sharia indique.

Sur La *loi coranique* se rapportant sur l'immoralité indique ce qui suit : Soyez justes dans vos témoignages (6:152) et (7:33) Dis-leur : « *Allah a interdit seulement de se livrer aux turpitudes* » (7:33) (24:19) *Ceux qui se plaisent à répandre la turpitude parmi les croyants subiront un tourment douloureux, dans cette vie et dans l'Au-delà, Allah sait tout et vous êtes ignorants (24:19)*

À cause de cette loi, les unions homosexuelles ne sont pas autorisées, mais elles se font en cachette.

Par rapport à notre travail, Mariama Bâ a dépeint Mireille comme une femme *Rebelle* dans *Un chant écarlate* (1981). Elle est considérée comme une femme rebelle parce qu'elle ne supporte pas les comportements des membres de sa belle-famille, surtout Yaye Khady qui cure les dents sur les tapis, les amis d'Ousmane qui ont l'habitude de rire aux éclats sans considérer leurs voisins, certains qui entrent dans la cuisine pour prendre la nourriture à son insu. C'est une société sénégalaise, qui exige la soumission totale chez la femme et où le personnage de Mireille est considérée comme une mauvaise musulmane.

Si vous craignez l'inconduite de vos femmes, admonestez-les ! Si elles persistent, éloignez -les momentanément de vos lits et, au besoin, corrigez-les ! (4:34)].

La sexualité ne se discute jamais. On faisait tout en cachette. C'était une société fortement patriarcale mais dans la nuit on remarquait que les *alangurous*<sup>5</sup> venaient chercher les femmes dans certains foyers.

Derrière cette hypocrisie masculine, les *Yan Daudu*, c'est-à-dire les homosexuels existent. D'après Daniel Vignal (1983) *Dan Daudu* est le singulier de *Yan Daudu*. Dans cet article, nous avons compris que les *Yan Daudu* sont les homosexuels qui se déguisent parce que la société traditionnelle africaine ne les acceptait pas. Néanmoins, ils sont des hommes riches. À cause de la pauvreté qui existait dans certains quartiers au nord, certains jeunes hommes faisaient alliance avec ces homosexuels riches afin de s'en sortir dans la société. La plupart des *Yan Daudu* étaient des hommes riches. Il existait le côté spirituel de cette pratique car la plupart des

---

<sup>5</sup>Alanguru est un nom donné aux vieux hommes haoussas qui viennent chercher les jeunes femmes dans la nuit pour le plaisir sexuel. Ils sont souvent musulmans et extrêmement riche. Pour ces hommes, la femme est un jouet. Au de-là de cet acte de plaisir sexuel, certains les utilisent pour le renouvellement de la magie noire pour avoir beaucoup d'argent.

*Yan daudu* étaient des musulmans et des grands commerçants ; il y avait la magie noire dans la pratique pour avoir de l'argent, le pouvoir et l'influence. Toujours est-il que la société traditionnelle africaine est contre les *Yan daudu* mais elle n'y peut rien.

Le 10 janvier 2002, le quotidien *DAILY TRUST* : avait publié un article ayant comme titre : « *Nigeria : Yan Daudu, pimps Abuja* » Abuja est la capitale de Nigéria et la présence des *Yan daudu* dans la ville capitale est un mauvais présage, la présence de ces derniers était un signe du désordre dans la société. Certains étaient des *Yan Daudu* pour survivre et avoir une notoriété. En 2004, Maarit Sinikangas a écrit une thèse de maîtrise sur *Yan Daudu : A study of Transgendering Men in Hausa Land West Africa*. Dans cette thèse, l'auteur écrit sur l'homosexualité comme une masculinité subordonnée chez les Hausas au Nigéria. Elle a examiné l'origine de Bori, Maguzawa et l'Islam, l'Islam et Bori, la marginalité de Bori. Elle n'a pas écrit sur d'autres aspects de la masculinité comme les masculinités hégémonique, marginalisante ou complicité. Par rapport à notre travail, nous allons examiner tous les quatre aspects de la masculinité déjà mentionnée au début du premier chapitre.

Les recherches de Frank Salamone et Maarit Sinikangas nous ont inspirée à entreprendre approfondies sur tous les aspects de la masculinité. On cherche à évaluer la société francophone africaine à travers les quatre types de masculinités ainsi que les perspectives des auteurs africains sur cette question.

D'après Frank Salamone (2005), chez les Hausas, le concept de la masculinité ainsi que ceux des relations du genre sont basés sur le contexte socioculturel et religieux. La plupart des Hausas sont des musulmans et cette religion accepte la polygamie. *Yan Daudu* et les pratiques shamaniques qui posent un défi à l'hégémonie islamique sont enracinées dans les pratiques religieuses de « Maguzawa » (1983). La masculinité dans cette partie du nord, est définie par la richesse et le pouvoir. Plus on est riche, plus on est masculin, plus on est très proche à l'Islam et plus on devient un membre de Maguzawa pour ne pas perdre la richesse et le pouvoir parce que « Maguzawa » est un culte secret basé sur l'esprit. Dans ce culte, les offrandes sacrificielles ainsi que la possession de l'esprit sont les caractéristiques de l'adoration.

Salamone explique que dans cette pratique de « Maguzawa » il existe une partie pour les femmes qui s'attachent à un culte secret qui s'appelle « Bori Cult ». Le culte de *Bori* est strictement pour les femmes qui restent au bas de l'échelle dans la société. En général, la plupart des femmes hausa n'ont pas de voix. Donc, pour certaines femmes, le rattachement à un culte

est un moyen d'avoir une voix et de renoncer à la pauvreté, la marginalisation et l'oppression des hommes. D'après Jacqueline Broustra Monfouga-Nicolas «... Most members of the spirit possession cult are women and prostitutes. In other words, they are socially marginal people » (Monfouga-Nicolas 1967 : 139)

On remarque ici que certains membres du culte *Bori* ont des pouvoirs pour guérir certaines maladies et il existe certaines personnes qui les consultent pour certaines maladies surtout les gens qui se disent païens.

La société traditionnelle africaine ne supporte pas l'homosexualité mais nous avons remarqué qu'au Nord du Nigéria, les hommes riches qui se disent homosexuels s'affirment en tant que tels, alors que les pauvres se cachent. Voilà l'origine de *Yan Daudu*. Un homme riche cherchera un jeune homme comme son partenaire pour des raisons déjà mentionnées dans cette section. D'après Frank Salamone :

The presence of the *Yan daudu*, neither men nor women, offers glimpses into possibilities of alternative realities, as anomalous categories are meant to do. Moreover, the *Yan Daudu* have sexual relations not only with homosexual but also with heterosexual men, offering a possibility for at least a temporary escape from the rigid demands of Hausa Muslim Masculinity. Their presence, protected by traditional religion, offers a comment on the arbitrary nature of cultural definitions and the mutability of even rigid definitions (Salamone 2005 : 86).

D'après Salamone, nous avons remarqué ici qu'à part la recherche du pouvoir, l'influence et les richesses, *Yan daudu* existe pour d'autres raisons qu'on n'arrive pas à expliquer car, on ne peut pas tout expliquer dans la société traditionnelle africaine. Toujours est-il que la quête de maintenir des qualités masculines, avoir une voix dans la société, prouver la virilité, opprimer d'autres hommes (les pauvres dans ce contexte), garder le statut social dans la société, avoir la gloire et de la fortune, obtenir et rester dans certaines positions incontestables, échapper à la pauvreté, etc, poussent certains hommes à la pratique de *Yan Daudu*. Nous voulons noter ici que la société traditionnelle africaine ne supporte pas les *Yan daudu* ; néanmoins, cette société a ses limites.

### 1.8.1 Auteurs et œuvres

Mariama Bâ est romancière, enseignante et féministe. Elle est l'auteure des deux œuvres littéraires à savoir *Une si longue lettre* (1980) et *Un chant écarlate* (1981). Dans *Une si longue lettre*, elle souligne la position inférieure et défavorisée de la femme dans la société. Elle a gagné le prix Noma en 1980 pour ce roman. Dans notre étude, nous analyserons la masculinité dans *Un chant écarlate* (1981).

Adelaïde Edith Fassinou est née à Porto-Novo au Bénin, le 15 septembre 1955. Professeur certifiée des lettres modernes et titulaire d'un DEA en stylistique, elle enseigne le français dans les lycées et collèges depuis 1986. En octobre 1999, elle est nommée responsable de l'évaluation à l'Institut pour la formation et la recherche en éducation. Elle a aussi été nommée Secrétaire générale de l'UNESCO de la commission du Bénin. Très sensible aux problèmes de la société, elle s'investit dans tous les domaines concernant l'amélioration de la vie des femmes et des enfants. Parmi ses œuvres, on compte *Yémi ou le miracle d'amour* (2000) et le roman de notre étude, *Modukpè le rêve brisé* (2000).

Baboni Azaroutou romancière béninoise, fait en 2011 son entrée dans l'univers littéraire avec *Vie de femme, vie de sang*. Ce roman est un roman autobiographie parue aux Éditions plurielles, qui retrace un parcours atypique d'une femme humiliée, décidée à relever la tête pour brasser le bonheur à pleins poumons. C'est également une « ode » à l'espoir pour les personnes abusées. *Vie de femme, vie de sang* (2011) a gagné le prix du meilleur roman en ligne en 2015.

Ramonu Sanusi est écrivain féministe et postcolonial nigérian. De mère togolaise et de père nigérian, il a grandi et fait ses études au Togo où il a obtenu son Baccalauréat et sa Licence. Après sa maîtrise au Nigéria, il obtient une bourse du gouvernement français (1999). Il s'en va en France, puis aux États-Unis et au Canada. Il est titulaire d'un doctorat, et professeur visiteur de la littérature africaine et caribéenne d'expression française aux États-Unis et au Canada. Actuellement, il enseigne à l'Université d'Ibadan. Très tôt, et en tant qu'étudiant, Sanusi découvre des écrivains qui le motivent à l'exemple de Mongo Béti, Sembene Ousmane, Camara Laye, Alain Mabanckou et Sony Labou Tansi. Ces expériences suscitent en lui un intérêt dans les domaines de la littérature africaine coloniale et postcoloniale et l'inspire dans

les publications comme *Mama Tutu et Cris Nègres* (2003), *The Spirit Child* (2005), *Septième Printemps* (2006), *Le bistouri des larmes* (2005, 2010) et *Un nègre a violé une blonde* (2016).

### 1.8.2 Résumé des œuvres du corpus

Dans *Un chant écarlate*, Ousmane fait semblant de tomber amoureux de Mireille, l'enfant d'un diplômât français. Les deux sont mariés mais Jean de la Vallée, le père de Mireille n'est pas à l'aise avec le choix de sa fille parce qu'il est noir. Arrivée à Dakar, la « guerre » commence entre Yaye Khady et Mireille. Elle ne veut pas une bru blanche à cause de ces propres intérêts. Ousmane de son côté n'a pas sa propre voix. Il ne corrige pas sa mère et ses amis qui menacent son mariage. Il impose sa culture, sa religion sur Mireille et cette dernière devient une femme misérable. Yaye Khady, la mère d'Ousmane encourage son fils d'épouser Ouleymatou, sa copine d'ancien temps sans considérer l'émotion de Mireille. Ouleymatou était le choix de « la communauté » et Mireille était « le mal nécessaire ». Mireille fait tout pour faire plaisir à sa belle-famille mais c'est de la moquerie. Mireille avait tout donné et n'avait rien reçu sauf des larmes et des douleurs. La trahison d'Ousmane a mené à la mort de l'enfant unique du couple ainsi qu'à la folie de Mireille. Ousmane est le « ça » dont Jean de la Vallée avait évoqué dans sa parole.

Dukpè l'héroïne, de *Modupkè le rêve brisé* (2000), est née dans une famille polygame. Sa mère est la deuxième épouse d'un mari fonctionnaire de l'administration coloniale. À cause de la sévérité de son mari, la mère de Dukpè quitte le foyer conjugal pour s'installer dans la capitale. La mère de Dukpè épouse Jean-Paul sans savoir qu'il est marié. Quand elle s'en rend compte, elle ne met pas de distance parce qu'elle attend toujours un enfant. La société traditionnelle africaine n'étant pas contre la polygamie, la mère de Dukpè va jusqu'à prendre soin de tous ses enfants sans l'aide de son mari. Dukpè, sa première fille entre temps, est admise à l'université à la faculté de droit. Elle voudrait devenir avocate et son père est content de cette nouvelle. Cependant à l'université, elle fait connaissance de Robert, un des professeurs, de qui elle tombe amoureuse. Elle tombe enceinte et doit quitter l'université. Robert lui propose l'avortement, et celle-ci refuse parce que, à ses yeux, l'avortement comporte des conséquences néfastes. Robert nie d'être auteur de la grossesse et l'abandonne car il a déjà une épouse à l'étranger et Dukpè n'en est pas au courant. La famille a tout fait sans succès, pour qu'il accepte la grossesse et prenne soin de Dukpè. Le cœur ainsi que la carrière de la jeune fille sont brisés. Elle doit se débrouiller toute seule avec son fils Sédolo en essayant de ne pas le détester à cause des

souffrances infligées par son père. Néanmoins, la mère de Dukpè prend en charge son premier petit-fils qui, pour elle, est un grand cadeau de Dieu, malgré les circonstances autour de sa naissance. Plus tard dans sa vie, Dukpè épouse quelqu'un d'autre.

Dans *Vie de femme, vie de sang* (2011), Fatou raconte sa relation amoureuse avec Ambroise. Elle tombe amoureuse d'Ambroise sans considérer ses défauts. Ambroise est un ivrogne, un escroc, un menteur et un paresseux. Fatou devient fille-mère à cause de son choix d'un partenaire. Ambroise n'a rien à donner à Fatou sauf des coups de poings qui font partie de la violence domestique. Fatou se débrouille seule avec ses deux enfants. Fatou ne cède pas à la lutte, elle devient une grande commerçante et une vedette. Cette violence a emmené le couple au commissariat après des blessés. Fatou ne contrôle plus le comportement hégémonique d'Ambroise. Elle le supporte pour maintenir son statut social. Elle a le courage de couper le lien entre eux car ils ne sont pas mariés. Plus tard dans la vie, elle rencontre Eric et les deux vivent en paix.

Dans *Le bistouri des larmes* de Ramonu Sanusi (2005), il s'agit d'une fille unique qui s'appelle Yétoundé enfant de Bala et Rahina qui ressemble beaucoup à la vieille Abibatou sa feuve grand-mère paternelle. Cette idée confirme la notion de la réincarnation à laquelle croyaient les Mandibous, car pour tous, il n'y a pas de doute, la vieille Abibatou est revenue. À sa naissance la tradition exige qu'elle subisse l'excision après son baptême. Elle vient de la tribu Mandibou de l'ouest de Niagara. Pour cette tribu, la tradition exige l'excision des filles dès le bas âge. Yétoundé est excisée par Brahima, l'homme au bistouri des larmes, qui incarne le titre même du roman. Au cours de ce processus, Brahima tranche le clitoris de Yétoundé et crée un grand trou dans le sexe de Yétoundé. Cette dernière est en train de mourir n'eût été l'intervention du Père Benoît. L'excision détruit l'organe reproducteur de Yétoundé. Plus tard dans la vie, elle se marie à Lamine et elle constate qu'elle n'arrive pas à enfanter à cause de la mutilation génitale féminine subie au cours de son enfance. N'ayant plus le courage de supporter cette moquerie, elle rentre au village chez ses parents pour se renseigner sur les conditions de vie d'une femme stérile. Ses parents l'orientent. Elle prend un pistolet et va directement chez Brahima pour l'achever. Ce faisant, elle rencontre ses deux apprentis, Ali et Mamadou, en train de faire une autre excision sur une autre fille. Elle est sur le point de les fusiller lorsque les policiers arrivent. Cette mutilation génitale porte préjudice à sa propre vie ainsi qu'à sa vie conjugale.

*Un nègre a violé une blonde à Dallas* de Ramonu Sanusi (2016) présente un personnage nommé Ajanaku qui perd ses parents ; et est obligé d'aller vivre avec son oncle Ali Baba très ingrat et agressif. Dès sa naissance, Ajanaku a connu la misère parce qu'il vit dans le village où règne la pauvreté. Ajanaku fait ce qu'il peut pour faire plaisir à son oncle et sa femme, mais ceux-ci restent difficiles. Son oncle le chasse de sa maison. Il est obligé d'aller à Lagos, où il fait connaissance d'un groupe de bandits. Il devient ivrogne, assassin, gangster et voleur. Grâce au pouvoir magique, on ne l'attrape jamais. Il a ses complices à l'aéroport, à l'immigration et dans les coins nécessaires. Il voyage partout dans le monde avec de l'argent volé. Un jour, il se retrouve à Dallas, des mains de Jennifer Lebronsky. Jennifer est aussi une criminelle d'une spécialité différente. Une nuit pour arracher beaucoup d'argent à Ajanaku, elle crie avec beaucoup de force qu'Ajanaku la viole. Il appelle son avocat pour témoigner avec preuves que Jennifer dévalise ses biens. Il n'est pas condamné à mort et Jennifer ne réussit pas. Ils sont des partenaires en crime. Par son travail de bandit armé, il devient si riche qu'il envoie des voitures à la maison pour qu'on les vende. Il achète des terrains à son bercaïl, construit une des plus belles maisons de la contrée, donne de l'argent aux nécessiteux et surtout à son oncle qui l'a chassé. Il devient si riche qu'il ne sait pas quoi faire de son argent. Fatigué de cette vie de bandit, il revient à son pays pour voir Baba Esu, son complice dans le vol. À sa surprise, Baba Esu lui demande de garder ses cadeaux par ce qu'il est maintenant né de nouveau et il a donné sa vie à Jésus. Baba Esu lui conseille de donner sa vie également à Jésus et d'arrêter ses forfaits. Choqué, Ajanaku dit qu'il va considérer sa proposition. Étant donné qu'il est l'homme le plus riche dans son village, il tombe amoureux de la fille du roi et cette dernière accepte de le prendre en mariage.

## **1.9 Méthodes et techniques d'analyse**

Dans notre recherche, nous avons adopté deux méthodes : La méthode socio-critique de Claude Dutchet (1979) et la méthode comparative de Bernard Vallette (1992). Barsky décrit la méthode sociocritique de la sorte :

La sociocritique étudie la production du sens par le discours, la transgression, l'innovation et tensions internes de « mystification » propres à certaines pratiques discursives comme la littérature. La sociocritique ne se borne pas à analyser le contenu des œuvres mais s'intéresse aussi à ce qui arrive au discours lorsqu'on le considère comme littéraire, elle étudie donc la manière dont les guerres se construisent, opération qui est partie intégrante d'un certain processus de création ou les textes littéraires historicisent et socialisent ce dont ils traitent et en raison de l'autoréférentialité et de la

relative autonomie propres au discours littéraires, le font différemment de toute autre pratique discursive (Barsky 1997 : 190-203).

À travers cet extrait, on constate que la méthode sociocritique cherche à analyser en profondeur les événements qui se déroulent dans la société. Cette méthode cherche à analyser la finalité des discours dans la société. La méthode sociocritique cherche à comprendre et à concilier le comportement des personnages d'une œuvre aux réalités sociales. La sociocritique vise à étudier le caractère social des œuvres littéraires ; elle s'intéresse donc à leur transformation en un objet social, aux rôles et fonctions qu'elles occupent dans l'univers de discours social. Nous verrons toutes ces fonctions plus tard dans les romans. D'après Robert Barsky, la sociocritique étudie la production du sens par le discours. Elle s'intéresse à ce qui arrive au discours lorsqu'on le considère comme littéraire (Barsky 1997 : 177-212). La sociocritique examine le rapport du texte à son environnement, au contexte et au hors-texte. Plusieurs études sociocritiques parlent de la position unique et privilégiée du roman à l'intérieur du livre, échangeant des idées, des images, des formes et des conventions discursives. La méthode sociocritique étudie le texte, le contexte social et le matériel. D'après Robert Barsky :

La sociocritique cherche à découvrir le rapport du texte à la société et, s'inspirant de la notion bakhtinienne d'intertextualité, examine également les relations entre différents textes issus d'une même société. La sociocritique intéresse l'opinion de Lacan voulant que l'inconscient soit structuré comme un langage. (Barsky 1997 : 204)

Nous avons appliqué la méthode sociocritique parce que notre étude cherche à situer le texte avec les événements dans la société. À travers la méthode sociocritique, nous avons entamé des recherches thématiques en relation avec les œuvres de notre corpus.

Dans la méthode sociocritique, il existe certains concepts à savoir : la société du texte ou la société de la référence, le discours social et le sociogramme.

Quand on parle de la société du texte, on parle de la société d'une œuvre spécifique à analyser ou à exploiter ; les événements qui se déroulent pendant cette époque, les histoires, les cultures, les philosophies, etc. La société du texte existe dans le roman. Cette société est un reflet, l'image d'une collectivité humaine, d'une organisation sociale prise comme référence au modèle. Claude Dutchet affirme que : « pour une démarche sociocritique, il ne s'agit pas d'appliquer des normes et des étiquettes, mais d'interroger des pratiques romanesques en tant que productrices d'un espace social que j'ai proposé d'appeler société du roman (Dutchet 2006 : 11). À travers cet extrait, on constate qu'il ne s'agit pas d'appliquer des normes car certaines normes risquent de créer des dégâts dans la société, mais il s'agit plutôt d'évaluer

et d'examiner des pratiques romanesques, leurs influences positives et négatives dans la société.

Le discours social est le deuxième concept de la méthode sociocritique. Claude Dutchet le définit comme « l'ensemble, langagier ou discursif pouvant caractériser un certain moment historique, et socialement défini, selon des découpages plus ou moins justifiés » (Dutchet 2006 : 15). Cet extrait montre que le discours social s'intéresse aux activités sociales dans la société. Claude Dutchet s'intéresse au discours parce qu'en tant que littéraire, on cherche à examiner les événements qui se déroulent dans la société pour qu'on ait la paix et l'harmonie dans la société.

Le troisième concept de la méthode sociocritique s'intitule le sociogramme, qui est une peinture de la société. Le sociogramme fait partie de l'analyse sociocritique de Claude Dutchet. Le sociogramme est un concept de socialiste. Ce terme n'est pas seulement littéraire mais aussi sociologique. Au cours de notre recherche, nous établirons continuellement la relation entre les personnages et les sociétés des œuvres respectives. Le sociogramme est une arme conflictuelle et Dutchet le définit comme « un ensemble flou, instable, conflictuel de représentations partielles en interaction les unes avec les autres, centré autour d'un noyau lui-même conflictuel » (Dutchet 1995 : 34). De cette définition, force est d'affirmer qu'il existe le scepticisme dans le sociogramme. Il existe également le manque d'interaction ainsi que de représentations mutilées ou relative dans le sociogramme. Ces concepts seront les bases de notre analyse plus tard dans notre ce travail.

En plus de la méthode socio critique, nous avons entamé une étude comparative comme nous avons signalé dès le début. Il s'agit de comparer les œuvres des romanciers et les romancières africaines à savoir : *Un chant écarlate* de Mariama Bâ, *Modukpè : le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou, *Le bistouri des larmes* et *Un nègre a violé une blonde à Dallas* de Ramonu Sanusi et de *Vie de femme vie de sang* de Baboni Azaratou.

La méthode comparative cherche à étudier les relations internes dans la littérature. La méthode comparative est une discipline authentique en littérature qui cherche à élargir nos compréhensions des péripéties littéraires. D'après Matthew Arnold, la méthode comparative se comprend de la manière suivante :

Everywhere there is a connection, everywhere there is an illustration, no single event and no single literature is adequately comprehended except in relation to other events, to other literatures; recreants and perennial motifs, situations, themes, charcater types

occur in all literatures and lend themselves early to comparative analysis (Bhatnagar 1999 : 35 ).

D'après Arnold, les événements qui se déroulent dans la société pourraient être compris en relation avec d'autres littératures. À part les événements, d'autres situations telles que les personnages, les thèmes, les motifs mènent souvent aux études comparées.

D'après Claude Pichois :

La littérature comparée est l'art méthodique, par la recherche de liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature d'autres domaines de l'expression ou de la connaissance, ou bien les faits et textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures, fissent-elles décrire les parties d'une même tradition, afin de mieux les comprendre et les goûter (Pichois 1967 : 174).

Cette affirmation se rapproche à l'idée de Matthew Arnold que la méthode comparative en littératures facilite la compréhension des textes et des effets socio-culturels. De cette affirmation, on constate premièrement que le comparatisme est la discipline des frontières. Cela permet aux comparatistes d'être à la fois dedans et dehors, de se situer aux carrefours des littératures. Cette branche réfléchit sur les différences entre les traditions culturelles, s'interroge sur la spécificité du fait littéraire, et appréhende les jeux d'influences entre littératures et traditions. L'interdisciplinarité installe la recherche comparatiste dans la comparaison des textes sous l'angle culturel, linguistique et littéraire. Le processus de commerce intellectuel « transnational » détermine la littérature comparée. Faisant nécessairement des généralités sa spécialité, le comparatisme : « s'attache à l'étude de tout ce qui se passe d'une étude littéraire à une autre, mais que le but ultime de la littérature comparée est de se tenir « au-dessus » des frontières et d'aspirer à être une étude, une science du « transnational » (Pageaux 1994 : 18). Cette citation affirme que la littérature comparée cherche à étudier ce qui passe dans des univers différents à l'autre pour nous aider à atteindre un but commun, Deuxièmement, l'analyse intertextuelle des œuvres littéraires, issues des contextes semblables, et appartenant à une même aire culturelle et linguistique, est une priorité des études comparatistes. Il existe des espaces culturels, linguistiques, littéraires et historiques tenus « pour homogènes et unifiés (Pageaux 1994 : 18). Ces aires sont définies à partir des barrières nationales et culturelles. Cette orientation du comparatisme convient ici aux recherches francophones, mais dans l'analyse des thèmes et des écritures de ces littératures dites « nationales ». On retiendra la dernière caractéristique de la littérature comparée, mais on isole, dans la perspective adoptée, le terme de « littérature nationale », condamnée déjà par le

philosophe allemand Goethe. Il est indispensable de constater l'espace littéraire étanche, la production de textes littéraires qui s'articulent autour des thèmes et des modèles d'écriture : « *L'universel, c'est le local sans les murs* » (Pageaux 1994 : 18), laissera entendre l'écrivain portugais Miguel Torga, qui analyse l'intertextualité comme mode d'écriture, mais entre les œuvres venues de la même aire culturelle, du même espace géographique. L'intertextualité permet donc de lire et de connaître les littératures émergentes. Ce comparatisme interne peut être illustré dans les textes du corpus, qui se croisent difficilement autour du thème d'époque, celui de l'identité, et des formes littéraires, survenues dans la même époque, la créolité et l'écriture francophone. Dans cette étude, cette affirmation exige l'analyse des événements qui se déroulent pendant chaque période ainsi que la perspective des romanciers différents par rapport aux sujets de la masculinité.

On cherche à savoir la perspective des romanciers et des romancières sur la masculinité. Dans cette étude, nous allons appliquer deux théories : la théorie « stiwaniste » de Molaria Leslie-Ogundipe : cette théorie est le féminisme dans le contexte africain et la théorie de la masculinité telle qu'elle est définie par Molaria Leslie-Ogundipe (1994).

### **1.10 Subdivision du travail**

Notre étude est subdivisée en six chapitres. Le premier chapitre constitue l'introduction où sont examinés le cadre général de la recherche et le contexte du sujet, les objectifs de la recherche, le choix et l'intérêt du travail, la problématique et les hypothèses, l'état de la question, l'importance du sujet, les méthodes et techniques d'analyse, la subdivision du travail et la conclusion.

Dans le deuxième chapitre, nous avons appliqué les deux théories de base : la masculinité de Raewyn Connell et la théorie stiwaniste de Molaria Leslie-Ogundipe en tenant compte des différents aspects de masculinité. Par rapport à la théorie stiwaniste, nous avons analysé le thème principal et les aspects du stiwanisme : la libération de la femme dans le contexte africain, la relation entre le féminisme et le stiwanisme, le genre dans la famille, le pouvoir du corps de la femme. Nous avons analysé également les conditions de la femme africaine telles que la polygamie, la grossesse non-désirée, la fille-mère, la stérilité, la mutilation génitale féminine et la violence domestique.

Dans le troisième chapitre, nous avons mené une étude comparative entre les œuvres de Mariama Bâ et Adelaïde Fassinou en nous basant sur la théorie de masculinité de Raewyn Connell. Nous avons mené une étude stiwaniste des deux œuvres.

Le quatrième chapitre a examiné les œuvres de Ramonu Sanusi et Azaratou Baboni d'une manière comparative en nous basant toujours sur la théorie de la masculinité et le stiwanisme. Le cinquième chapitre a examiné les problèmes sociopolitiques dans l'œuvre de Ramonu Sanusi.

La conclusion générale, qui est le sixième chapitre, est basée sur nos conclusions, nos découvertes et les suggestions pour des recherches ultérieures.

## CHAPITRE DEUX

### L'EXPLORATION DU CADRE THÉORIQUE

#### 2.0 Introduction

Le livre de Raewyn Connell (2001) est considéré comme l'un des ouvrages les plus importants dans les sciences sociales sur la masculinité, parce que parmi les sociologues, c'est elle qui a réussi le mieux à catégoriser les comportements et les réflexes masculins.

Comme nous avons dit dans l'introduction de cette recherche, la masculinité est un concept qui a soulevé beaucoup de débats dans les études critiques telles que *Masculinities in African Literary and Cultural texts* de Helen Nabasuta Mugambi et Tuzyline Jita Allan (2010), *Masculinities in Contemporary Africa* d'Egodi Uchendu (2008), *African Masculinities* de Lahoucine Ouzgane et Robert Morrell (2005). Dans cette partie de notre recherche, nous allons analyser en profondeur la théorie de la masculinité et la nouvelle théorie de stiwanisme de Molar Leslie-Ogundipe. La première théorie permettra d'étudier le comportement humain, l'interaction et l'organisation du système patriarcal dans le but de résoudre les problèmes du genre masculin et féminin qui se présentent dans la société, tandis que la seconde, qui est une théorie littéraire, aidera à analyser les conditions et les images de la femme dans la société à partir des œuvres littéraires du corpus. Comme nous l'avons déjà signalé, la théorie stiwaniste s'adapte mieux au féminisme africain, et vise à améliorer le statut de la femme dans le monde, et en Afrique en particulier. Toutefois, la théorie de Connell exclut les femmes en mettant l'accent plutôt sur les comportements des hommes ainsi que certaines femmes ayant des comportements masculins dans la société alors que la théorie stiwaniste inclut les femmes et les hommes dans la transformation intégrale de la société. Toujours est-il qu'il existe des liens entre les deux théories.

Pour cette étude, nous avons analysé en profondeur les deux théories dans la recherche. Notre étude est basée sur une recherche littéraire.

## 2.1 La théorie de la masculinité

Marianne van den Wijngaard (1997) comme Thomas Hale (2010) déjà mentionné dans le premier chapitre affirme que la masculinité est composée de facteurs socialement définis et biologiquement créés, distincts de la définition du sexe biologique masculin. Les hommes et les femmes peuvent présenter des traits et des comportements masculins comme nous l'avons déjà signalé. Ceux qui présentent des caractéristiques masculines et féminines sont considérés comme androgynes. À ce sujet, les philosophes féministes telles que Virginia Wolf (1957) et Alice Walker (1984), etc. ont lancé un débat que l'ambiguïté de genre pourrait engendrer la classification du genre.

D'après Timothy Laurie (1999), les traits masculins incluent le courage, l'indépendance et l'affirmation de soi. Ces traits varient selon le tempérament et l'éducation, qui sont influencés par des facteurs sociaux et culturels.

Toujours selon Timothy en sociologie, l'étiquetage de la masculinité est connu sous le nom d'hypothèses de genre et fait partie de la socialisation pour rendre compte des mœurs d'une société donnée. Le comportement non standard peut être considéré comme indicatif de l'homosexualité, bien que l'expression de genre, l'identité du genre et l'orientation sexuelle soient largement acceptées comme concepts distincts. Lorsque la sexualité est définie en termes de choix d'objet (comme dans les études de sexologie précoce) l'homosexualité masculine est interprétée comme l'efféminement, c'est-à-dire la manifestation chez l'homme les traits liés aux comportements des femmes.

Selon Richard Dunphy (2000), la désapprobation sociale de la masculinité excessive peut être exprimée comme « machisme » ou par des néologismes tels que « intoxication » à la testostérone. L'importance relative de la socialisation et de la génétique dans le développement de la masculinité est débattue par Tanure Ojaide (2010) qui est d'avis qu'un homme doit manifester des comportements masculins. Bien que le conditionnement social soit censé jouer un rôle, les psychologues et les psychanalystes tels que Sigmund Freud et Carl Jung croient que les aspects de l'identité « féminine » et « masculine » sont conscients chez tous les êtres humains, ces traits se manifestent à notre insu. D'après Giddens Anthony (1996), le développement historique des rôles de genre est abordé par la génétique comportementale, la psychologie de l'évolution, l'écologie humaine, l'anthropologie et la sociologie. Toutes les

cultures (humaines) semblent encourager les rôles de genre dans la littérature, la coutume et la chanson. Des exemples peuvent inclure les épopées d'Homère, les contes Hengist et Horsa ainsi que les commentaires normatifs de Confucius.

Pour Raewyn Connell (2001), les rôles masculins traditionnels et les privilèges de la masculinité hégémonique sont encouragés chez les hommes et découragés chez les femmes. Selon lui, la masculinité hégémonique peut être définie comme la configuration de la pratique du genre qui incarne la réponse actuellement acceptée au problème de la légitimité du patriarcat qui garantit la position dominante des hommes et la subordination des femmes. Par-delà la description des articulations énergiques des identités masculines violentes, Connell affirme que la masculinité hégémonique a également été utilisée pour décrire des formes implicites, indirectes ou coercitives de socialisation sexuelle, promulguées par les jeux vidéo, la mode, l'humour.

Dans certains cas exceptionnels, nous avons constaté que dans les discussions sur la masculinité, les femmes peuvent également exprimer des traits et des comportements masculins.

D'après Lori Girshick (2008), dans la culture occidentale, la masculinité féminine a été codifiée dans des identités telles que « tomboy » et « butch ». Bien que la masculinité féminine soit souvent associée au lesbianisme, l'expression de la masculinité n'est pas nécessairement liée à la sexualité d'une femme. L'auteur continue en disant que dans la philosophie féministe, la masculinité féminine se caractérise souvent par une forme de performance de genre qui met en évidence la masculinité traditionnelle et la domination masculine. Les femmes masculines sont souvent soumises à la stigmatisation sociale et au harcèlement, bien que l'influence du mouvement féministe ait permis une plus grande acceptation des femmes qui expriment la masculinité ces dernières décennies.

Définissons à présent la notion de la masculinité.

Dans son livre *Masculinities* (2005), Raewyn Connell définit la masculinité comme tous les attributs qui sont identifiés avec les hommes tels que la violence, l'agressivité et le machisme. De même manière, Connell affirme que :

Masculinities pretty much follows the conceptual framework of gender and power. It has probably a stronger historical flavor, is less involved in setting out the categories

and more involved in showing how patterns of gender relations actually work and change (Connell 2009 : 329).

La masculinité implique les personnages et leur comportement.

La théorie de la masculinité de Connell (2005) consiste à :

- chercher l’histoire de l’enquête occidentale moderne de la masculinité ;
- présenter une théorie de la masculinité enracinée dans la théorie sociale du genre ;
- décrire la vie de quatre catégories des hommes qui se retrouvent dans le processus d’un changement ;
- synthétiser l’histoire de la masculinité occidentale et leurs expressions politiques ;
- proposer des stratégies de la politique de l’égalité du genre ;

## **2.2 La masculinité dans la recherche appliquée**

La masculinité touche différents secteurs de la société :

- Éducation : la masculinité dans les écoles influence très souvent la formation de l’identité dans la jeunesse, la discrimination entre les sexes.
- Santé : la formation du genre est pertinente à la santé et la sécurité des hommes y inclut des garçons.
- Violence : la connaissance de la masculinité est pertinente pour la prévention de la violence masculine, de la violence domestique et sexuelle jusqu’à la violence institutionnelle et la guerre.
- Paternité : la masculinité considère la relation des hommes avec leurs enfants (le rôle des pères), les difficultés dans les masculinités traditionnelles, des relations en famille ainsi que le développement des modèles nouveaux de la paternité.
- Conseils : la compréhension de la construction de la masculinité est importante pour des conseils efficaces et la psychothérapie des hommes en tant qu’individus et groupe afin de considérer les relations entre les genres et la spécificité des genres.

Bob Pease (2000) a engagé le débat selon lequel, la masculinité doit incorporer une analyse générale sur le changement social. Cela signifie que la conceptualisation de la masculinité doit être incorporée avec la preuve nécessaire.

D'après Connell (2005), beaucoup de sociétés ont leur perspective culturelle du genre, mais la plupart d'entre elles n'ont pas la perspective sur la masculinité. Cela indique qu'une personne non masculine peut se comporter différemment par rapport aux autres, c'est-à-dire que la personne peut être paisible au lieu d'être violente, conciliatoire au lieu d'être dominante, incapable de jouer au football et même le manque d'intérêt pour la conquête sexuelle. L'étude de la masculinité ne peut pas exister sauf en contraste avec la féminité. La masculinité est ce qu'un homme devrait faire en tant qu'homme. Le rôle de la théorie sexuelle consiste justement à traiter de la masculinité comme norme sociale du comportement des hommes.

Connell indique aussi que la masculinité peut être définie comme la non-féminité, le terme non-marqué et la place de l'autorité symbolique. Cette définition renvoie aux aspects culturels de la masculinité lesquels seront analysés plus tard dans l'étude des romans de notre corpus. La question de la masculinité ne peut être soulevée sauf dans le contexte d'un système de la relation des genres :

Rather than attempting to define masculinity as an object (a natural character type, a behavioral average, a norm), we need to focus on the processes and relationships through which men and women conduct gendered lives. "Masculinity" to the extent the term can be briefly defined at all, is simultaneously a place in gender relations, the practices through which men and women engage that place in gender, and the effects of these practices in bodily experience, personality and culture (Connell 2005 : 71).

L'étude de la masculinité concerne les relations entre les hommes et les femmes, ce que chaque individu devrait faire, les relations exigées de chaque individu ou si c'est possible d'un groupe, ignorant les pratiques culturelles désastreuses pour avoir une société saine et sauve. La relation entre les genres est considérée comme une composante majeure de la structure sociale et la politique du genre fait partie des déterminants majeurs du destin collectif.

### **2.3 Relations entre les masculinités**

Connell (2000) a identifié quatre catégories de la masculinité, à savoir : hégémonique, complicité, subordonnée et marginalisante. Tous les hommes ne se comportent pas de la même manière, chacun est unique dans son style et son caractère. Par rapport aux études menées par des chercheurs tels qu'Anthony Giddens (2016), Richard Howson (2006), etc. dans ce domaine, nous avons remarqué que la masculinité hégémonique est la forme plus dominante dans la société ouest-africaine francophone. La masculinité marginalisante vient en deuxième

position, tandis que la masculinité complicité et la masculinité subordonnée occupent la troisième et la quatrième place respectivement. La masculinité subordonnée n'est pas encouragée dans la société africaine étant donné qu'elle est contraire aux us et coutumes de la plupart des sociétés africaines malgré son existence. Connell (2005) explique qu'avec une reconnaissance croissante de l'interaction entre les genres, la race et la classe, il est pertinent de reconnaître des masculinités variantes. Noire aussi bien que blanche, classe ouvrière aussi bien que classe moyenne, il faut qu'il y ait un équilibre parmi les êtres humains et les compréhensions des masculinités pour travailler ensemble. Cette position a cependant d'autres implications : il est facile dans ce cadre de penser qu'il existe une masculinité noire ou une masculinité ouvrière. La possibilité de reconnaître un type de masculinité est juste une étape. On doit aussi considérer les relations entre les masculinités.

#### **2.4 La masculinité hégémonique**

Dans les œuvres de notre corpus, la masculinité hégémonique se retrouve sur le plan culturel, religieux, économique, etc. Il existe l'aspect culturel qui pose une grande menace à l'épanouissement de la femme. Il est important de noter qu'il existe la subordination dans la masculinité hégémonique. Dans le chapitre suivant, nous avons analysé en profondeur la masculinité hégémonique, mais d'après Connell, lorsqu'on parle de la masculinité hégémonique, on parle d'un aspect ou un groupe estimé qui soutient une position de leader positionnel dans une société donnée. Connell définit la masculinité hégémonique comme :

Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gender practices which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women (Connell 2005 : 77).

De cette citation, il ressort le fait que la masculinité hégémonique est prédominante dans les sociétés patriarcales. Ce comportement hégémonique rabaisse la femme au bas de l'échelle. Dans *Soukey* de Mariama Ndoye (1999), par exemple, le comportement hégémonique se retrouve chez Bakar qui a violé Soukey, l'héroïne du roman. Au lieu de se repentir, Bakar disait : « Il fallait prendre tes dispositions » (Ndoye 1999 : 114). Ces paroles hostiles et abusives étaient une façon d'opprimer la femme. Dans le chapitre précédent, on analysera des exemples de la masculinité hégémonique dans les œuvres de notre corpus.

## 2.5 La masculinité complicité

Dans les œuvres de notre corpus, les hommes qui ont les comportements de la masculinité complicité sont souvent influencés par divers facteurs tels que l'éducation, la religion, le statut social, etc. Les hommes avec les traits de la masculinité complicité ne sont pas aussi violents que ceux ayant la masculinité hégémonique ; ils présentent par contre un caractère modéré, c'est-à-dire qu'ils sont plus paisibles et plus compréhensifs dans leur comportement.

Les hommes de la masculinité complicité ont leur façon particulière d'agir dans leurs milieux d'origine. D'après Connell :

If a large number of men have some connection with the hegemonic project but do not embody hegemonic masculinity, we need a way of theorizing their specific situation. [...] This can be done by recognizing another relationship of complicity with the hegemonic concept (Connell 2005 : 79).

Pour Connell, certains hommes sont différents dans leurs comportements envers les femmes et on devrait les catégoriser. D'après elle, « Masculinities constructed in ways that realize the patriarchal dividend, without the tensions of risks of being the front line troops of patriarchy, are complicit in this sense » (Connell 2005 : 79). Les hommes de la masculinité complicité ont leur façon particulière d'agir dans leurs milieux d'origine. Dans *Vie de femmes* (1983) de Delphine Zanga Tsogo, le personnage de Tita, l'oncle de Dang avait un comportement complicité. Tout le monde venait avec des problèmes divers et ils cherchaient toujours à les aider :

Vieux fonctionnaire, propriétaire d'une grande concession, Tita avait toujours offert gîte et couvert à tous ceux de la famille, et même du village qu'une quelconque raison amenait dans la grande ville. Malades venus pour le traitement au dispensaire, jeunes gens qui devaient suivre les cours dans les divers établissements scolaires, paysans à la recherche d'emplois ou besogneux pour leurs impôts ou pour la dot exigée par les futurs beaux-parents de leur fils. (Tsogo 1983 : 6-7).

Tita peut-être à cause de son origine africaine était disponible aux gens. S'il était un homme violent, les gens auraient dû le fuir. Il n'était pas égoïste, si non, les gens n'allaient pas venir chez lui. Même s'il n'était pas médecin, les malades venaient chez lui pour les soins médicaux. Les jeunes gens venaient chez lui afin qu'ils puissent réussir aux examens. Les pauvres venaient chez lui pour trouver de l'emploi.

Tanure Ojaide (2010) indique que l'un des comportements d'un vrai homme c'est d'avoir un cœur ouvert envers les gens et de pouvoir fournir aux besoins des autres.

## 2.6 La masculinité marginalisante

Dans les œuvres de notre corpus, la masculinité marginalisante, comme nous le montrerons en détails, se voit à travers les bavardages, du pillage des arbres fruitiers, les rires forts, la fumée des voisins, le croquement de la noix de cola, le vol, la drogue, l'alcoolisme, le cambriolage, etc. On remarque également que pour réussir dans diverses professions ainsi que dans l'accomplissement de certaines tâches, les gens font recours aux pouvoirs surnaturels tels que la sorcellerie, le maraboutage, le fétichisme, le charlatanisme, le terrorisme, la prostitution, la magie noire, la science nègre, la drogue, l'alcoolisme, etc. Ces activités sont des activités marginalisantes.

D'après Connell (2005), la masculinité marginalisante peut être appelée l'hyper-masculinité. L'homme hyper-masculin révèle trois attitudes qui résultent d'un désir de dominer les hommes, les femmes et l'environnement. L'hyper masculinité n'est pas seulement négative dans ses descripteurs mais lorsqu'elle est évidente chez un homme, elle a des résultats prévisibles tels que l'usage de drogues, la conduite dangereuse, l'alcoolisme, le combat, la violation des lois et des règlements ainsi que la luxure.

## 2.7 La masculinité subordonnée

La masculinité subordonnée reste un débat pertinent dans en littérature africaine francophone. Jusqu'à présent, elle existe mais elle n'est pas une norme acceptée dans la société.

Parmi les cinq romans de notre corpus, il n'y a qu'*Un chant écarlate* de Mariama Bâ qui a mis un accent sur la masculinité subordonnée.

D'après Connell, lorsqu'on parle de la masculinité subordonnée, on parle à la fois de l'hétérosexualité et de l'homosexualité. Selon l'auteur, ce type de masculinité se manifeste plus chez la race blanche que la race noire. Il existe des relations du genre spécifique de la domination et la subordination parmi des hommes dans un groupe :

The most important case in contemporary European/American society is the dominance of heterosexual men and the subordination of homosexual men. This is much more than a cultural stigmatization of homosexuality or gay identity. [...]. Oppression positions homosexual masculinities at the bottom of a gender hierarchy among men. Gayness, in patriarchal ideology, is the repository of whatever is symbolically expelled from hegemonic masculinity, the items ranging from fastidious taste in home

decoration to receptive anal pleasure. Hence from the point of view of hegemonic masculinity, gayness is easily assimilated to femininity (Connell 2005 : 78).

Cet extrait démontre le fait que la masculinité subordonnée est une stigmatisation culturelle. L'oppression place les masculinités homosexuelles au bas de la hiérarchie des sexes chez les hommes. Certaines conditions telles que la pauvreté peuvent mener à la masculinité subordonnée, car certains gens jeunes cherchant à s'enrichir, font recours aux hommes riches pour leur survie. C'est le cas de Yan Daudu une pratique au nord du Nigeria que nous avons expliqué dans le premier chapitre. Ce comportement mène souvent à la masculinité subordonnée. Certains hommes se comportent ainsi pour des raisons spirituelles comme nous l'avons indiqué dans l'importance de notre étude. Du point de vue spirituel, dans *Soukey* (1999) de Mariama Ndoye, ce comportement se retrouve souvent chez certaines femmes qui, à cause de la stérilité consultent les charlatans ou les marabouts pour chercher des enfants. Si par hasard la femme tombe enceinte et on constate à travers le pouvoir surnaturel que l'enfant est une fille, ces charlatans ou ses marabouts ont le pouvoir, dans cet univers, de changer le sexe de l'enfant à travers des incantations et le pouvoir mystérieux.

## **2.8 Le Stiwanisme de Molaria Leslie-Ogundipe**

Molaria Leslie-Ogundipe (1994) est la pionnière de la théorie stiwaniste. Le féminisme est une théorie de l'émancipation chez les femmes blanches (car certaines ne croient pas à la maternité) alors que le stiwanisme est une théorie de l'émancipation chez les femmes noires. Donc, le stiwanisme est une branche du féminisme. D'après Ogundipe (2007), le stiwanisme est le féminisme situé dans le contexte africain. Le stiwanisme peut être appliqué aux femmes de la race noire ainsi qu'à celle d'origine non- africaine.

Pour mieux comprendre la théorie stiwaniste, il faudrait définir le féminisme. D'après Bestman (2007), le féminisme est une philosophie sociale qui touche à la femme, ses conditions, ses rôles, son statut et ses droits.

D'après Catharine Mackinon (1982 : 2), le marxisme et le féminisme « are theories of power and its distribution of inequality ». Le féminisme considère la sexualité et la différence de genres comme le moyen de subjuguier la femme. Il existe plusieurs types de féminisme comme le féminisme libéral proposé par Mary Wollstonecraft et le philosophe John Stuart Mill (Rosemarie Tong 1993), le féminisme marxiste prôné par Michelle Barrette (1978) et Tillie

Olsen (1979), le féminisme radical proposé par Shulamith Firestone (1970) et le féminisme existentialiste ayant Simone de Beauvoir comme pionnière.

Il existe d'autres théories féministes comme le « Black Womanisme » d'Alice Walker (1984), le « Womanisme » de Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985) qui insiste sur la maternité, le « Motherisme » de Catherine Acholonu (1995), etc. Cependant, la théorie stiwane reste appropriée pour la recherche actuelle étant donné que cette théorie se préoccupe de manière unique de la condition de la femme. « STIWA » offre l'opportunité de discuter des besoins de femmes africaines d'aujourd'hui en tenant compte des stratégies et des espaces traditionnels existants dans les cultures indigènes pour la transformation sociale de la femme. Pour Ogundipe :

This new term "STIWA" allows me to discuss the needs of African women today in the tradition of spaces and strategies provided in our indigenous cultures for the social being... "STIWA" is about the inclusion of African women in the contemporary social and political transformation of Africa. Be a STIWANIST (Ogundipe 1994 : 230).

Ogundipe (1994), a adopté l'expression « stiwane » en lieu et place du « féminisme » pour contourner les débats qui se soulèvent lorsqu'on parle du féminisme. Le stiwane exige l'évaluation des pratiques et des normes qui empêchent l'épanouissement de la femme de notre génération :

I have since advocated the word "Stiwane" instead of feminism to bypass these concerns and to bypass the combative discourses that ensue whenever one raises the issue of feminism in Africa. The creation of the new word is to deflect energies from constantly having to respond to charges of imitating Western feminism and, in this way, conserve those energies, to avoid being distracted from the real issue of the conditions of women in Africa "Stiwa" is my *acronym* for *Social Transformation Including Women in Africa*. My thesis has always been that indigenous feminisms also existed in Africa and we are busily researching them to the fore now. "STWA" is about the inclusion of African women in the contemporary social and political transformation of Africa. Be a "Stiwane" (Ogundipe 1994 : 229-230).

D'après Ogundipe, la théorie stiwane décrit les conditions de la femme africaine qui ne sont pas les mêmes avec les conditions de la femme blanches. Pour la femme blanche, les débats autour d'elles sont la race, la classe, et le statut social mais pour la femme noire, les conditions sont nombreuses et nous allons les exploiter plus tard dans notre étude à travers les univers dépeints dans les œuvres du corpus.

Selon Ogundipe, la femme africaine porte six montagnes sur son dos :

In her case, the African woman has six mountains on her back ; One, oppression from outside in the form of colonialism and neo-colonialism ; two, oppression from traditional structures ; Feudal, communal, slave-based, etc, three, her own backwardness, four, the African man ; five, her colour or her race and six, the woman herself because she has internalized all these oppressions (Ogundipe 1994 : 228).

La femme africaine souffre au premier abord, de l'oppression externe de l'extérieur sous forme de colonialisme et néo-colonialisme, deuxièmement, elle est victime de l'oppression des structures traditionnelles, troisièmement, elle fait preuve de retard dans le temps, quatrièmement, elle est à la merci de l'homme africain, cinquièmement, elle est victime de son teint ou de sa race, et, enfin, sixièmement, la femme elle-même est sa propre ennemie car elle a intériorisé toutes ces oppressions. Pour elle, le féminisme africain doit inclure les problèmes autour du corps de la femme ; sa personnalité, sa famille, sa société, sa nation et son continent. Les femmes africaines doivent s'organiser et affronter les problèmes du genre dans leurs propres cultures en dépit de mouvements féministes qui se font observer sur le plan international. Des théoriciens de la libération comme Babara Smith, Alice Walker, Dipo Fashina, etc, n'ont pas réussi à interroger de manière convaincante, la question du genre au sein de la famille en tant que site de transformation sociale. Ils parlent du besoin de changer la société en mobilisant l'Afrique, mais pas sur la question des relations entre les hommes et les femmes ainsi que les relations de genre. D'après Ogundipe, pour moderniser de l'Afrique, il faut réorganiser la société, en particulier au niveau de la famille, parce que les érosions et les changements dans les schémas familiaux indigènes découlent de nouveaux développements qui doivent être interrogés.

Aujourd'hui, on éprouve des difficultés à avoir un discours féministe uniforme (parce qu'il en existe plusieurs variantes) à cause du contexte et des débats qui se soulèvent par rapport aux problèmes du racisme dans les sciences sociales, ainsi que les études sur les mouvements féministes en général, chez les Occidentaux qui voient toutes les autres organisations sociales et humaines comme étant moins développées et moins évoluées dans l'échelle linéaire souvent construite pour avoir une supériorité hiérarchique.

Dans le champ littéraire africain, les chercheurs tels que Aduke Adebayo (1995), Chioma Opara (1999), Catherine Acholonu (1995) s'interroge sur la relation existante entre le féminisme et l'Afrique ; leurs arguments se lancent aujourd'hui par rapport à l'histoire du féminisme. La femme blanche lutte contre le sexe, la race et la classe alors que la femme noire

est exposée, dès sa naissance, à l'oppression discriminatoire ancrée dans sa société. C'est ce manque d'équilibre qui sous-tend la théorie stiwaniste.

D'après Ogundipe:

[...] right wing women, most men, and apolitical women like to quip that African women do not need liberation or feminism because they have never been in bondage. Progressive, political and left-wing women, however are saying that African women suffer subordination on two levels: as women, and as members of impoverished and oppressed classes where women are in majority (Ogundipe 2007 : 257).

Cette citation décrit deux visions féminines dans les sociétés patriarcales concernant la femme. D'un côté, il y a des femmes qui se croient humiliées par rapport à leurs conditions d'existence, tandis que d'un autre côté, certaines femmes ne se sentent pas humiliées, à cause de leur statut social. C'est le même son de cloche parmi d'autres civilisations. À cet effet, Simone de Beauvoir écrit que la femme est considérée comme « l'autre » (1976) et même dans les pays des blancs, l'homme vient en première position avant la femme.

Ceci revient à dire que la femme occidentale et la femme africaine subissent les mêmes défis bien qu'elles évoluent dans les champs d'action différents. Certaines suprématies raciales féministes blanches veulent affirmer que la femme blanche est intrinsèquement devant toutes les femmes du monde dans tous les domaines de l'être social et de l'organisation sociale. Ce n'est pas certainement le cas. Il existe un défi chez les Africains qui pensent que les problèmes de la race et de la classe sont plus importants que le problème du genre. Mais chez Molaria Leslie-Ogundipe, le problème du genre vient avant tout. Pour les féministes blanches, les hommes et les femmes africaines doivent se réunir contre hégémonie blanche de l'homme et de la femme. D'après Mohanty Talpade Chandra (1991), on constate que ce n'est pas possible de se dresser contre les intérêts conflictuels ainsi que contre les classes antagonistes.

Certains hommes noirs peuvent dire à des femmes noires de ne pas lire les œuvres des féministes blanches parce que c'est un signe de la domination et de la colonisation occidentale, alors qu'eux-mêmes lisent très fièrement les œuvres de Terry Eagleton, Frederick Jameson et d'autres théoriciens célèbres. Ils prétendent faire une lecture objective de ces ouvrages et ils les critiquer de manière constructivement. Néanmoins, ils lisent aussi des ouvrages des humanistes libéraux et d'autres critiques occidentaux qui se sont éloignés de la culture africaine et des enjeux non-occidentaux. Ces genres de dialectique situent l'intellectuel africain dans un monde global où la discursive devient cosmopolite et sophistiquée. Stanlie James (1983)

signale que les femmes africaines doivent étudier les féministes blanches avec la discrimination requise ainsi qu'avec la sensibilité critique par rapport à leur signification et non-pertinence.

## **2.9 Le thème principal et aspects du stiwanisme**

Dans cette partie de notre recherche, nous avons démontré que cette théorie s'applique au féminisme dans le contexte africain.

## **2.10 La libération de la femme dans le contexte africain**

D'après Ogundipe, le thème principal du stiwanisme est la libération de la femme dans le contexte social africain à partir de la famille. Cependant, il existe des hommes africains qui voient les aspects positifs de la construction paradoxale de la femme africaine dans toutes les sociétés. La centralité de la femme africaine dans la plupart de nos modèles sociaux comprend l'organisation matrilineaire. Nous avons la matrilinearité et non pas la matriarchie, c'est-à-dire un gouvernement géré par les femmes. D'après George Dei (1992), la matrilinearité fait référence à la descente à travers les hommes dans la ligne de la mère. Thomas Sankara, le l'ex-président du Burkina-Faso disait qu'il n'y pas de libération de la société africaine sans la libération des femmes dans tous les aspects de la vie humaine. Il est parmi les leaders politiques d'Afrique comme Neto, Michel et Cabral qui considèrent les femmes comme étant incontournables importantes dans le développement du continent. En Afrique, l'idée d'égalité entre les hommes et les femmes est différemment interprétée. Elles ne s'opposent pas à l'égalité de chances, à l'égalité de rémunération pour un travail égal ou à une éducation égale, elle s'oppose par contre à l'égalité entre les hommes et les femmes, qui semblent poser un défi à une vision du monde africain. Beaucoup en Afrique de l'Ouest parlent du proverbe de cinq doigts inégaux comme un trait de la nature pour soutenir leur point de vue. Il semble que la femme africaine est considérée comme subordonnée dans son essence même, à l'homme spécifiquement en rapport avec le mariage, qui être l'un des enjeux majeurs de la subordination de la femme. Les activistes féministes pensent que la femme devra se libérer à partir de la famille, et cela influencerait d'autres domaines et aspects de la vie humaine. C'est aussi le point de départ du concept de stiwanisme.

### **2.10.1 Le genre dans la famille**

D'après Ogundipe (1994), les théoriciens des mouvements féministes tels qu'Alice Walker n'ont pas réussi à appréhender la question du genre dans la famille ou à apprécier la famille comme site de la tragédie/transformation sociale. Ils parlent du changement dans la société en mobilisant l'Afrique mais pas sur la question de la relation entre les hommes et les femmes. Cependant avec la modernisation de l'Afrique, il doit y avoir une réorientation de la société, en particulier au niveau des modèles familiaux issus de nouveaux développements qui doivent être interrogés. Les femmes africaines elles-mêmes doivent réexaminer ces rôles de genres et dans l'analyse des œuvres du corpus. Nous avons montré ce repositionnement du rôle et de la place de la femme africaine dans sa famille, en analysant, selon les représentations littéraires, des aspects majeurs comme la femme et la vie financière de la famille, la responsabilité des tâches ménagères, l'éducation des enfants, etc.

### **2.10.2 Le pouvoir du corps de la femme**

D'après Ogunyemi (1994), sur le continent aussi, il y a le paradoxe associé au pouvoir du corps féminin en tant que vaisseau sacré. On considère toujours le corps de la femme comme sacré. Elle pourrait même l'utiliser pour une action politique. Elle peut menacer de jurer tout en touchant ses seins ou ses parties reproductrices. Si elle menace de se dépouiller et d'aller nue, même le gouvernement se redresse. Actuellement, les gouvernements militaires ne reculent plus.<sup>6</sup> En fait, certains rassemblent les femmes et les emprisonnent. En Afrique, si une femme, surtout la mère, menace de dépouiller et de montrer à l'homme sa nudité (à son fils), il deviendra effrayé et fera ce qu'elle demande pour éviter de voir les seins qui l'ont nourri. Il évitera également de voir le passage qu'il a traversé pour entrer dans le monde. D'après Ogundipe :

A woman's vagina is sacred. It is a passage through which all of us came into the world. In fact, the restraint against incest with one's mother, is that one does not go back into the passage through which one came head first. It is supposed to be a great abomination to want to insert yourself into a passage from which you came into the world. (Ogundipe 1994 : 212).

---

<sup>6</sup> Les femmes ont effectivement utilisé cette stratégie avec les gouvernements militaires. Selon certains rapportages, cette stratégie n'a pas marché dans les émeutes au Nigéria en mai 1989.

Cela souligne la raison pour laquelle on ne doit pas blesser ou injurier le corps de n'importe quelle femme. Le pouvoir du corps de la femme existe toujours et ce pouvoir doit transformer ou influencer positivement sa communauté. D'après Ogun-dipe, s'il y a un problème au niveau de la société comme l'augmentation du prix du pétrole ainsi que d'autres marchandises, et si les femmes décident d'enlever leurs pagnes devant les bureaux administratifs du gouvernement, le gouvernement trouvera un moyen pour changer la situation avant que ces actions ne puissent provoquer d'autres crises. Ce pouvoir du corps féminin se manifeste chez les femmes qui se disent « pures ». Dans *L'enfant noir*, de Camara Laye, par exemple, on peut lire ce qui suit :

Un jour, c'était à la fin du jour...J'ai vu des gens requérir l'autorité de ma mère pour faire se lever un cheval qui demeurait insensible à toutes les injonctions. Le cheval était en pâture, couché, et son maître voulait le ramener dans l'enclos avant la nuit. S'il est vrai que, depuis que je suis née, jamais je n'ai connu d'homme avant mon mariage ; s'il est vrai encore que, depuis mon mariage, jamais je n'ai connu d'autre homme que mon mari, cheval, lève-toi ! Et tous nous vîmes le cheval se dresser aussitôt et suivre docilement son maître (Laye 1953 : 84-85).

Cet extrait explique clairement comment le pouvoir du corps de la femme peut transformer certaines conditions dans la société. Un appel de la femme a fait changer la situation terrible chez le propriétaire du cheval. Voilà une justification de la théorie stiwaniste notamment en ce qui concerne le corps.

Le caractère sacré du corps de la femme et son produit tel que le lait ou les règles, doivent aussi être compris car il existe une tendance à homogénéiser toutes les histoires et expériences de toutes les femmes.<sup>7</sup> Ce n'est pas une misogynie qui cause particulièrement les hommes africains à craindre les « règles » des femmes, mais une conceptualisation du système reproducteur féminin, des excréments et les parties du corps qui sont puissantes. Ogun-dipe (1994) croit que le sang menstruel a le pouvoir de perturber, d'interroger ou de provoquer un malheur. Ainsi, le

---

<sup>7</sup> On a tenté de comparer les comportements africains aux règles féminines, ainsi que les parties reproductives ou des excréments aux comportements judaïques ou islamiques. Néanmoins, les comportements africains viennent cependant d'attacher le pouvoir mystique aux émissions des femmes et non pas le mépris ou la haine.

sang mensuel des femmes est également considéré comme très efficace pour fabriquer des potions.

## **2.11 Le féminisme dans le contexte africain**

Cette section suscite deux questions : Qu'est-ce que c'est que le féminisme ? Qu'est-ce que c'est que le contexte africain ? D'après Ogundipe (2007), quand on parle de l'Afrique, on parle des Yoroubas, des Ibos, des Kikuyus, des Luos, des Toucouleurs, des Serers ou des Peuls (Fulanis), etc. Certains Africains, généralisent à partir de leurs propres groupes ethniques pour décrire l'intégralité du continent africain. De plus, être Noir est une métaphore politique, car la couleur de la peau n'est pas pertinente ou importante, ce qui est important c'est l'individualité de l'Africain.

Ogundipe (1994) définit le féminisme de sa racine étymologique, « Femina » c'est-à-dire « la femme » en latin. Le féminisme est une idéologie de la femme. Ce féminisme a engendré beaucoup de variantes que l'on retrouve dans les idéologies existantes telles que « la droite, la gauche, le centrisme, réformisme, séparatisme, libéralisme, socialisme, marxisme, les non-alliés, l'Islamisme, etc. » Au-delà de tous ces débats, d'aucuns se posent cette question : qu'est-ce que c'est que le féminisme ? Est-ce qu'il existe une idéologie de la femme dans la société et dans la vie ? Est-ce que votre féminisme porte sur des droits de la femme dans la société ? Quelle est la conception totale de la femme comme des agents dans la société humaine : ses conditions, ses rôles, ses statuts (si cela existe) ainsi que ses reconnaissances. En général, le féminisme doit avoir un aspect politique et activiste dans sa racine. Si nous disons que le féminisme implique tout ce que nous écrivons, est-ce que l'Africaine dans le continent africain et dans le contexte africain n'a pas de problème ? Pour ceux qui prétendent que le féminisme n'est pas important en Afrique, est-ce que nous pouvons dire que la femme africaine n'a pas de soucis dans chaque aspect de la vie ? Voilà la raison pour laquelle Ogundipe a élaboré cette théorie indigène pour défendre la femme. La question qui se pose est ceci : quel type de féminisme existe en Afrique ? Ces féminismes doivent être théorisés autour de certaines questions pertinentes telles que la race, la classe, la caste et le genre, la nation, la culture, l'ethnicité, l'âge, le statut, le rôle, et l'orientation sociale. Évidemment, il nous faut demander ou mener une recherche sur ce que les femmes africaines surtout les ouvrières ainsi que les paysannes pensent d'elles-mêmes, l'idéologie qu'elle possède ainsi que leurs propres objectifs.

D'après Ogundipe (1994, 2007) certaines théoriciennes Africaines comme Buchi Emechata, Flora Nwapa, Bessie Head, Fatima Mernissi, Mercy Oduyoye, Nawal el Saadawi et Filomena Steady, estiment que le féminisme est important. Cependant, pour elle, la théorie stiwaniste est appropriée à la société africaine, car elle s'enracine dans le contexte africain. Les perspectives des théoriciennes africaines sont différentes des perspectives des femmes occidentales. Un résumé de positions des théoriciennes africaines indique des dénominateurs communs :

- Le féminisme n'a pas besoin d'être opposé aux hommes ;
- Les femmes ne doivent pas négliger leurs rôles biologiques ;
- La maternité est idéalisée et est acclamée comme une puissance pour les femmes africaines, ses effets se voient comme une manifestation spéciale en Afrique. Carole Boyce Davies (1990) s'est demandé si les femmes africaines avaient spécialement acculé la maternité ;
- La configuration totale des conditions de la femme devrait être abordée au lieu de s'occuper des problèmes sexuels ;
- Certains aspects des droits reproductifs des femmes prennent la priorité sur les autres.
- Les conditions de la femme en Afrique doivent être abordées dans le contexte de la production totale de leur société, les hommes et les enfants.
- L'idéologie des femmes doit être placée dans le contexte de la race et des luttes de classe qui gênent le continent africain d'aujourd'hui, c'est-à-dire dans le contexte de la libération de tout le continent.

Ces idées ou thèses des femmes africaines les ont séparées de la pensée de leurs homologues occidentaux. Les femmes individuellement dans leurs écrits ont également théorisé d'une manière holistique pas nécessairement perturbatrice leurs insertions dans leurs propres cultures en tant que femmes africaines. Par exemple, Fatima Messie, du Maroc, dès les années soixante-dix, a compris le cérémonialisme du christianisme. Mercy Oduyoye (1986) du Nigéria, et du Ghana fait la théologie radicale dans le christianisme. Elle est l'un des premiers théologiens africains. Nawal et Saadawi de l'Égypte dans son livre *The Hidden Face of Eve* (1980), a théorisé le féminisme dans le contexte islamique, le socialisme et la justice sociale. Partout en Afrique, les féministes africains sont en train de théoriser le féminisme, théorisation qui force l'attention. Pour Ogundipe (1994), le féminisme est pertinent à l'Afrique parce que les femmes africaines sont opprimées à travers la race, le statut social, la classe et d'autres phénomènes

sociopolitiques. D'après Mao Tse Tung, la femme chinoise a quatre montagnes sur son dos à savoir, la colonisation, le féodalisme, le retard de la femme et l'homme chinois. S'appuyant sur cette thèse, Ogundipe avance que la femme africaine, comme nous l'avons déjà dit, porte six montagnes sur son dos, à savoir :

- L'oppression de l'extérieur sous la forme du colonialisme et du néo-colonialisme ;
- L'oppression des structures traditionnelles, féodales, esclavagistes communales ;
- Son propre état en arriérée, c'est-à-dire son propre retard ;
- L'homme africain ;
- Sa couleur et sa race ;
- La femme elle-même ;

D'après Ogundipe, (1994, 2007), la femme Africaine a plus de fardeaux que les autres femmes dans le monde. Pour la théoricienne nigériane:

African feminism for me, therefore must include issues around the woman's body, her person, her immediate family, her society, her nation, her continent, and their locations within the economic order because those realities in the economic order determine African politics and their impact on women (Ogundipe 1994: 228).

Les points soulevés indiquent l'oppression, la subjugation de la femme et les conditions défavorables de la plupart des femmes africaines. Pour assurer le bien-être de la société, surtout au niveau de l'économie, il est impératif de trouver des remèdes à ces problèmes. Pour Ogundipe, l'homme en tant qu'individu n'est pas l'ennemie, mais comme la subordination et l'oppression des femmes africaines sont systémiques, il faut porter un regard particulier sur les modèles structurels qui distribuent la justice sociale parmi les deux sexes.

Étant donné que la libération des femmes n'est qu'un aspect de la nécessité de libérer la société totale de la déshumanisation, c'est le système social qui doit changer. Cependant, les hommes, deviennent des ennemis quand ils cherchent à retarder ou même à bloquer les changements historiques nécessaires pour les intérêts du pouvoir égoïstes, mettant l'accent sur la culture et l'héritage. Comme si les sociétés humaines n'étaient pas construites par des êtres humains, lorsqu'ils plaident et rient dérisoirement l'infériorité des femmes ; ils lancent le débat que le changement est impossible parce que l'histoire est statique. Pour la deuxième fois dans un autre livre *African Literature : An Anthology of Criticism and Theory* Ogunyemi explique :

I have since advocated the word "Stiwanism" instead of feminism to bypass the combative discourses that ensue whenever one raises the issue of feminism in Africa.

The creation of the new word is to deflect energies from constantly having to respond to charges of imitating Western feminism and, in this way, conserve those energies to avoid being distracted from the real issue of the conditions of women in Africa. The new word describes what similarly minded women and myself would like to see in Africa.....Some say the word is by its very nature hegemonic, or implicitly so. (Ogundipe 2007 : 549).

La position d'Ogunyemi explique le débat autour du féminisme mais dans ce contexte on parle du féminisme africain. Certains pensent qu'il y a l'hégémonie dans le mot stiwanisme, ce qui crée un lien avec la masculinité hégémonique. Les femmes africaines cherchent à se définir. Pour Ogundipe (2007 : 550) « Stiwa » is my acronym for « *Social Transformation Including Women In Africa* » ... « Stiwa » is about the inclusion of African Women in the contemporary social and political transformation of Africa. Be a « Stiwanist ».

Tout homme doit être stiwaniste, il ne s'agit pas ici de la femme mais de tout être humain si nous voulons une transformation sociale intégrale. La femme c'est la vie à cause de sa capacité de reproduire.

À travers cette analyse, nous allons écrire certaines conditions qui empêchent l'épanouissement de la femme et la rabaisse au bas de l'échelle. Plus tard dans la recherche, nous allons analyser en profondeur avec des exemples le stiwanisme dans les romans du corpus.

## **2.12 Les conditions de la femme**

Le stiwanisme décrit la condition de la femme comme nous avons signalé dès le début de notre thèse ; mais les conditions de la femme ne se ressemblent pas, car la société traditionnelle africaine est une société patriarcale qui considère très peu les intérêts de la femme lorsqu'il s'agit de certains enjeux comme dans le choix d'un partenaire dans le mariage. Toujours est-il qu'il existe des traits communs quand il s'agit des conditions de la femme : l'oppression et l'esclavage. D'après Tidjani Noreini Serpos (1987), les femmes africaines peuvent se répartir en deux catégories : La femme africaine traditionnelle et la femme africaine moderne. Nous allons considérer les deux catégories de manière globale, car traditionnelle ou moderne, la femme est toujours la femme. Certains problèmes qui reflètent les conditions de la femme sont la polygamie, la fille mère, la violence conjugale, la mutilation génitale féminine, la sexualité, la stérilité et l'avortement. Nous allons maintenant considérer certains aspects qui détruisent la vie de la femme, et ces aspects seront plus tard analysés selon la peinture littéraire dans les romans sélectionnés.

### 2.12.1 La polygamie

La polygamie reste un aspect destructif dans la vie d'une femme. D'après Ogunyemi (1994) l'une des grandes stratégies déployées par l'homme pour opprimer les femmes est la polygamie. Ce point de vue est partagé par Cyril Mokwenye (2000), pour qui la polygamie est un moyen d'humilier la femme africaine. La religion musulmane encourage les hommes à épouser plus d'une femme ce qui engendre la compétition d'une façon négative parmi les « coépouses » ainsi que la rivalité entre les femmes et les hommes. Chaque femme cherche des moyens pour attirer l'attention de son mari et améliorer la vie de ses enfants. Puisque la femme a beaucoup d'influence, elle peut tout faire pour attirer l'attention de son mari et le garder au mépris des rivales. Tous les romans de notre corpus ont soulevé la polygamie. De notre point de vue, la polygamie est considérée comme une partie intégrante de la société africaine.

Qu'est-ce que c'est que la polygamie ? Le *Larousse* définit la polygamie comme une situation où un homme a plus d'une femme. En Afrique de l'ouest francophone, des facteurs comme la religion, le statut social (chez les rois), la stérilité, le statut social chez certaines femmes peuvent engendrer la polygamie. Dans certaines cultures comme chez les Igbos, les Yorubas, une femme qui n'a que des filles est considérée comme stérile. Son mari a le droit d'en épouser une autre femme pour prouver sa virilité et assurer son lignage. Cela se voit à travers des proverbes yorubas du genre à prouver la supériorité du garçon sur la fille : *ka ka ko osan lara iya aje, o'fin gbo gbo ome re bi Obinrin* (Bestman 2015 : 11), « Au lieu de se repentir, la sorcière continue à mettre au monde une fille ».

La polygamie est un instrument qui détruit non seulement la vie de la femme mais aussi celle de l'enfant. La plupart des belles-mères en Afrique de l'ouest francophone n'acceptent pas une bru qui n'a pas d'enfants. La solution consiste à faire venir une deuxième épouse. D'ailleurs certains pays de l'Afrique de l'Ouest sont islamiques (Mali, Sénégal, etc.). Or, l'Islam est favorable à la polygamie. La polygamie engendre la compétition parmi les femmes. Outre la préférence de la mère d'un garçon, la compétition peut atteindre d'autres proportions :

D'après Ndoye (2001), dans la société sénégalaise, par exemple, les hommes préfèrent « les femmes mangues » aux femmes « olives-noires », c'est-à-dire qu'ils préfèrent les femmes au teint clair à celles au teint noir. Ndoumbé réussit à avoir le teint clair comme une papaye pour plaire à son mari.

Dans les romans analysés, l'on constate que la polygamie détruit des foyers et elle provoque la folie, voire la mort de certains personnages.

### **2.12.2 La fille-mère**

Le problème de la fille-mère reste un sujet pertinent qui préoccupe le féminisme africain. Tomber enceinte avant le mariage c'est une honte pour la fille et pour sa famille. Un tel acte ne passe jamais inaperçu car la société africaine punit toujours la fille. Dans les romans africains, les filles-mères se présentent dans deux catégories : (a) Fille-mère à travers une grossesse non-désirée (b) Fille-mère à travers l'abandon des hommes. Nous analyserons cette situation et d'autres aspects de la fille-mère à travers les romans choisis.

### **2.12.3 La violence conjugale**

La violence conjugale reste un aspect très important dans les œuvres des littéraires africaines telles que Fatou Keïta, Ken Bugul et Calixthe Beyala. Partout dans le monde, surtout dans le continent africain, la violence conjugale demeure une forme d'oppression chez les femmes comme nous le constatons dans *Rebelle* (1998) de Fatou Keïta ainsi que dans *Vie de femme, vie de sang* (2011). Les violences familiales perpétuent souvent dans le foyer conjugal. La violence conjugale est un trait de la masculinité marginalisante selon les critères établis par Connell. En effet, certains auteurs tels que Ramonou Sanusi, Flora Nwapa, Buchi Emecheta, Chikwenye Okonjo Ogunyemi se sont levés à travers leurs plumes dans les œuvres littéraires pour lutter contre cette pratique. D'après Patrice Mwepu (2009), l'œuvre littéraire est utilisée comme un moyen efficace pour affranchir les « sans voix » dont les espoirs se seraient évanouis. La violence est « la main »<sup>8</sup> de la masculinité. Nous avons remarqué dans *Vie de*

---

<sup>8</sup> Dans ce contexte, la masculinité se compare à un être humain ayant la violence comme la main : une partie du corps.

*femme, vie de sang* (2011) que « être homme » signifie « être violent ». Mwepu explique également que : « Le foyer conjugal sert de cadre dans lequel la violence bat son plein » (*Ibid.*).

Puisque la femme n'est pas égale à l'homme, elle doit être rabaissée. Dans *l'Enfant du Sable* de Tahar Ben Jelloun (1985), un personnage exprime : « donner au mâle portion semblable à deux filles » (Ben Jelloun 1985 : 53), la femme est inférieure et moins valorisée par rapport à l'homme, elle est « le corps » l'homme est « la tête ».

#### **2.12.4 La stérilité**

D'après une organisation internationale de santé (1997), la stérilité est un phénomène global qui affecte toute la population humaine. Un couple est considéré comme stérile, lorsqu'il n'y a pas de grossesse après au moins douze mois d'activité sexuelle régulière sans utilisation de préservatifs. Ce document démontre qu'on peut identifier deux types de stérilités : la stérilité primaire et la stérilité secondaire. La stérilité primaire est une situation où une femme sexuellement active, n'arrive pas à procréer, alors que la stérilité secondaire signifie l'incapacité de procréer plusieurs années après avoir enfanté une fois. Un couple parmi dix couples souffre de la stérilité primaire ou secondaire. Le même document explique le fait que la majorité des stériles se trouvent au pays en voie de développement à cause de la pauvreté. Pour les femmes, le blocage des tubes, l'ovulation anormale, et les malformations congénitales sont quelques causes de la stérilité. Les causes physiologiques de la stérilité chez les hommes incluent, l'insuffisance des spermatozoïdes pour féconder une femme et les dysfonctionnements éjaculatoires.

En Afrique, la stérilité est généralement perçue comme une maladie et une condition douloureuse pour les femmes. En effet, la conception de stérilité est d'une envergure particulière dans certains milieux. En règle générale, elle signifie l'impossibilité de procréer dans certains milieux hautement patriarcaux. Elle peut signifier l'incapacité d'avoir un garçon. La plupart des hommes africains démontrent la masculinité hégémonique au près d'une femme stérile. Beaucoup d'entre eux ne les supportent pas.

D'après Serpos Tidjani Noureini (1987), dans la tradition africaine, la femme ne se réalise pleinement que dans la maternité, et au sein du mariage. Donc, une femme stérile dans ce contexte doit tout faire pour combattre la stérilité. Dans cette recherche, nous allons analyser

sur base des représentations littéraires des romans choisis, les causes ainsi que les conséquences de la stérilité comme phénomène antiféministe en rapport avec la théorie de la masculinité.

### **2.12.5 La mutilation génitale féminine**

La mutilation génitale féminine est un problème majeur dont souffre la femme africaine. Il s'agit d'une pratique qui a commencé dès l'antiquité dans l'Ancien Grèce. D'après Hosken Pran, (1979), des traces de l'opération génitale étaient trouvées dans les corps de « Female Egyptian Mummies ». La mutilation génitale féminine existe toujours dans le vingtième et unième siècles. Nous voulons à ce point souligner que la stérilité et la mutilation génitale féminine sont « des jumelles ». En Afrique de l'ouest francophone, dans certaines zones rurales, cette pratique continue et se fait en cachette. Alice Walker (1984) définit la mutilation génitale comme : « The removal of pleasure ».

D'après Duncan (2000), la mutilation génitale féminine se définit comme une intrusion chirurgicale qui varie d'une coupure largement symbolique. Pourquoi couper le clitoris d'un être humain surtout la femme ? Peut-on être d'accord avec l'argument d'Augustine Asaah (2008) que la mutilation génitale féminine est une violation des droits fondamentaux de l'homme impliquant que ce n'est pas une affaire privée ?

Quant à Jenefer Robinson (2005), il décrit la mutilation génitale féminine comme une douleur subie par la femme. Cela implique que cette pratique est un acte douloureux. La mutilation génitale fait partie intégrante des actes de la masculinité hégémonique. Ramonu Sanusi écrit contre cette pratique parce que jusqu'à nos jours cette pratique cause et continue à causer beaucoup de ravages chez les femmes africaines mais la plupart des femmes restent silencieuses. On constate que beaucoup de femmes souffrent de la mutilation génitale et d'autres qui sont victimes, sont en train de mourir en silence. D'après Mwepu :

La femme africaine actuelle est, ... capable de renoncer aux tabous de sa société et de dénoncer les rapports injustes, comme on l'a montré, au moyen des pensées discursives relevant de l'intériorisation des principes du féminisme contemporain. (Mwepu 2008 : 163).

Cet extrait démontre le fait que la femme ne devrait pas croiser les bras devant des difficultés ou des obstacles ; elle devrait chercher des moyens pour surmonter ces obstacles.

## **Conclusion**

La masculinité et le stiwanisme sont des deux théories qui sous-tendent notre analyse pour comprendre le comportement de l'homme africain dans les œuvres du corpus, nous ont aidés à comprendre le comportement de certains hommes. Le stiwanisme, comme un féminisme africain, décrit les conditions actuelles des femmes africaines. À travers l'analyse des œuvres, on montrera, dans les chapitres qui suivent, que le stiwanisme encourage la collaboration entre les hommes et les femmes, dans la lutte pour éradiquer les maux sociaux qui détruisent et entravent l'épanouissement de la femme africaine. Un stiwaniste ou une stiwaniste est un homme ou une femme de caractère qui ne ménage aucun effort pour développer sa communauté, en commençant par son foyer. Elle doit chercher les moyens de surmonter des obstacles dans la vie à partir d'une autocritique. L'analyse de ces romans nous le montrera.

## CHAPITRE TROIS

### LA MASCULINITÉ ET LE STIWANISME DANS LES ŒUVRES DE MARIAMA BÂ ET ADELAÏDE FASSINO

#### 3.0 Introduction

Dans ce chapitre, nous avons examiné quelques comportements de personnages en rapport avec la masculinité dans *Un chant écarlate* de Mariama Bâ et *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou. Ces deux auteurs ont décrit la vie des femmes victimes de masculinité dans les sociétés sénégalaise et béninoise, sociétés qui sont fortement patriarcales. Nous avons analysé dans les sections qui suivent les différentes sortes de masculinité et leur représentation à travers les textes du corpus. Il s'agit de la masculinité hégémonique, complicité, subordonnée, marginalisante et le stiwanisme. En effet, nous avons également traité quelques thèmes relatifs à la condition de la femme, les défis du mariage mixte, la polygamie, la grossesse non-désirée et la stérilité secondaire.<sup>9</sup>

#### 3.1.1 La masculinité hégémonique chez Ousmane dans *Un chant écarlate*

En guise de rappel, dans le deuxième chapitre de ce travail, nous avons indiqué que l'étude de la masculinité cherche à décrire la vie de quatre catégories des hommes qui se retrouvent dans le processus d'un changement. Nous avons aussi signalé que la masculinité hégémonique affirme la position dominante de l'homme et la subordination de la femme. La masculinité hégémonique se manifeste à travers les conflits du mariage d'un couple mixte dans l'œuvre de notre corpus.

Dans *Un chat écarlate*<sup>10</sup>, Ousmane est le héros. Il a démontré la masculinité hégémonique à travers son comportement envers ses deux femmes, sa famille et sa société. Ousmane, fils de Djibril Guèye, un Imam très reconnu dans sa communauté, a eu l'opportunité d'étudier en France grâce aux services du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture (CE, 24). Il a

---

<sup>9</sup> D'après *American Fact sheet 1998* la stérilité secondaire est une situation où la femme a enceinté une fois et elle n'est plus capable de tomber enceinte.

<sup>10</sup> Désormais CE, dans les citations de cette recherche.

rencontré Mireille une blanche, la fille d'un diplomate français, et les deux se sont mariés. Ousmane a profité de la position de Mireille comme fille de diplomate pour l'exploiter. Il est important de souligner ici qu'Ousmane avait une copine de son pays, nommée Ouleymatou avant l'arrivée de « la blanche ». Mais pour mener une meilleure vie, Ousmane a épousé Mireille. En effet, Ousmane a écrit une lettre à son père dont voici un extrait :

Cher père,

Je me suis marié ici avec « mon actrice ».

C'est l'ami qui t'a offert la montre de poche qui rythme tes prières. Elle était ma fiancée. Si tu te rappelles le moment où tu vis sa photographie pour la première fois sur ma table de travail, à Grand Dakar, tu jugeras aisément la durée du parcours que nous avons effectué ensemble et qui mérite comme aboutissement, le lien sacré. (CE, 99).

Ousmane voulait démontrer à son père qu'il avait le droit de faire ce qu'il voulait. En même temps, il ne voulait pas désobéir à ses parents. Voilà la raison pour laquelle Mireille était appelée « actrice ». Ousmane a présenté la photographie de Mireille pour se déguiser. Deuxièmement, Ousmane a dévoilé le fait qu'il courtisait Mireille pour longtemps et que la longueur devrait mener à un lien sacré. Cela implique également qu'Ousmane ne comptait pas sur l'avis de son père, il a déjà pris ses décisions et voulait simplement avertir son père.

Avant le mariage, Ousmane a appris à sa femme comment « glisser les paumes »<sup>11</sup> de sa belle-famille sous forme de cadeaux afin d'apaiser leurs cœurs. Il savait qu'il était difficile à sa mère d'accepter une blanche comme sa bru. La mère d'Ousmane exprime sa méfiance envers Mireille sa belle-fille, en ces termes :

Mireille ! Mireille des photographies ? Mireille ? L'actrice?

Dibril Guèye rectifia :

-Mireille n'est pas actrice. Elle est professeur. Ton fils te demande pardon.

Yaye Khady se redressa. « Les pleurs n'ont jamais rien arrangé ! Elle ne geignait plus. Sa mémoire ressuscitait mille indices tenus qui éclairaient le présent. ....

---

<sup>11</sup> Glisser les paumes signifie faire apaiser les cœurs des membres de la famille.

Elle avait été stupide de ne rien deviner. « On ne dévie pas le destin » ! Si j'avais su » ! Elle aurait cherché l'antidote du sortilège secrété pour cette « fille du diable » qui a envoûté son fils. (CE, 101)

Cet extrait indique le pouvoir autoritaire de la mère sur son fils. Yaye Khady la mère d'Ousmane, exprime ses mauvaises intentions contre Mireille dans la mesure où elle ne l'a pas souhaité comme une bru, Yaye Khady pleurait pour exprimer ses émotions. Yaye Khady se condamnait de n'avoir pas découvert très tôt que Mireille n'était pas une actrice. Pour Yaye Khady, c'était le destin qui a lié les « deux amoureux ». Mireille était « fille du diable » parce qu'il risquait de détruire « le lien sacré entre la mère et son fils ». Yaye Khady cherchait à envoûter Mireille pour réclamer son fils. On peut dire qu'une telle conception est engendrée par la culture, car chez les Yorubas<sup>12</sup>, par exemple, toute femme est sorcière (Bestman 2015). Généralement, en Afrique de l'ouest francophone, on conseille aux jeunes femmes de ne pas épouser un homme si la belle-mère ne l'aime pas afin d'épargner le futur couple de mauvais sorts familiaux : par exemple, le maraboutage, comme nous avons constaté dans l'extrait. Ousmane, dans son comportement hégémonique, n'a pas pu prévenir à sa mère d'injurier sa femme.

Pour sécuriser son mariage, et pour rester toujours comme chef de famille, Ousmane avait imposé la religion islamique à Mireille, sa femme ; il voulait faciliter la bonne relation avec sa belle-famille mais c'était un comportement qui relève de la masculinité hégémonique. Mireille s'est convertie à l'Islam.

Chers Parents,

Quand vous recevez cette lettre postée de la veille de mon départ, je serai déjà loin de vous, évoluant dans ma nouvelle famille sénégalaise. Majeure est responsable, j'ai épousé, à l'état civil, puis à la mosquée de notre ville, après avoir embrassé la religion islamique, Ousmane Guèye, professeur de philosophie (CE, 115).

L'Islam est une religion qui exige la subordination de la femme. Ousmane a adopté cette stratégie pour opprimer et marginaliser la femme, c'était une stratégie pour l'humilier. Mireille

---

<sup>12</sup> Les yorubas se trouvent partout en Afrique de l'ouest francophone ; au Benin, au Togo, au Mali, au Sénégal, au Burkinafaso, en Côte d'Ivoire.

se disait majeure et responsable, mais dans le vrai sens de mot, Mireille ne savait pas ce qu'elle faisait. Elle est tombée amoureuse d'Ousmane mais elle ne savait pas que « le sale nègre » n'a pas d'amour dans son dictionnaire comme indique Ramonu Sanusi (2016).

Deuxièmement, nous avons constaté également que Mireille était influencée par la religion Islamique qui était dominante dans la société sénégalaise.

Pour « être acceptée » dans sa « nouvelle famille sénégalaise » cette conversion était nécessaire sous l'influence d'Ousmane.

Le mariage d'Ousmane et Mireille s'est fait à l'insu de parents de la femme. Mireille avait rejeté les conseils de ses parents, elle était sous l'influence hégémonique d'Ousmane. Ousmane a *gbotemisé*<sup>13</sup> Mireille.

Arrivée à Dakar, Mireille a été buté par le problème de langue, c'est-à-dire elle avait du mal à communiquer avec les membres de la famille. Pour Ousmane, Mireille devrait à tout prix apprendre le wolof : « Apprends vite le wolof pour t'en sortir, Mireille » (CE : 124). La langue posait de grandes difficultés dans la maison parce que les membres de la famille ne se comprenaient pas. Cela implique que la « langue facilite l'ouverture d'une porte ». Malgré les heures studieuses passées en compagnie du dictionnaire français-wolof offert par son mari, pour son apprentissage, Mireille n'a pas bien maîtrisé le wolof. En tout cas, Ousmane n'a pas aidé Mireille dans son apprentissage du wolof, au contraire, il lui a imposé de l'apprendre. L'action de tout imposer sur Mireille était un trait de la masculinité hégémonique.

Dans le même ordre d'idée, Ousmane n'a pas appris à sa femme comment vivre avec sa famille élargie. Il a oublié les normes de sa culture d'origine. Par exemple :

Les repas étaient servis dans un grand plat en aluminium à usage commun, posé au milieu d'une natte qui, repliée, regagnait un coin à se laver les mains noircissait après le premier usager. Cela n'a pas empêché pas d'autres plongeons de main et Mireille n'osait pas faire exception. (CE, 124)

---

<sup>13</sup> *Gbotemi* est une expression chez les yoruba qui veut dire écoute à mes paroles. C'est un gris gris chez les amoureux pour qu'ils restent ensemble

Pour Mireille, c'était une épreuve difficile, elle se sentait mal à l'aise et elle a rejeté l'idée de manger avec les membres de la famille. Ousmane faisait comme si de rien n'était. C'était une façon d'humilier Mireille et de la rendre au bas de l'échelle.

Mireille était une femme très propre, Ousmane n'appréciait pas sa femme. Il se plaignait toujours de sa propreté. Tout était bien arrangé dans la maison (CE, 126). Ousmane avait d'autres opinions sur sa femme : « Sa salle de bain rutilait. Les objets de toilette se bousculaient sur les étagères. Le rasoir électronique ronronnait chaque matin » (CE, 126). La propreté de sa femme l'empêchait de salir la maison parce qu'il voulait prouver qu'il était homme et on n'avait pas le droit de lui dire ce qu'il devrait faire dans la sa maison. Chaque fois que les membres de sa belle-famille venaient à la maison, ils mettaient tout en désordre, ce qui irritait Mireille : L'épreuve de la cohabitation de Mireille avec la famille Guèye a laissé des séquelles de part et d'autre. Ousmane jugeait sa femme possessive, égoïste (CE, 127). Pour Ousmane, Mireille était égoïste, elle cherchait à maintenir la propreté dans la maison pour éviter les maladies. Ousmane considérait la propreté comme une astuce pour interdire à ses proches de venir sans invitation tout le temps à la maison. En effet, on peut dire que, la culture sénégalaise encourage la masculinité hégémonique dans la mesure où Mariama Bâ affirme qu'en épousant un homme, on épouse aussi sa manière de vivre (CE, 133). Cet extrait exprime le fait que la femme n'a pas droit de corriger un homme s'il se comporte mal. On doit tout avaler et digérer. Par conséquent, si l'on meurt dans le processus, c'est Dieu qui l'a voulu ainsi. (Sanusi 2010).

En Afrique de l'ouest francophone, les belles-mères jouent un rôle important dans la vie de leurs fils (Ndoye : 2001), et s'immiscent dans les affaires de leurs foyers. C'est la raison pour laquelle elle pensait chasser Mireille avec un antidote. La mère d'Ousmane venait de temps en temps dans la maison de son fils sans invitation ni avertissement. Elle avait l'habitude d'entrer dans tous les coins de la maison. Par exemple, un matin, lorsque le couple était au lit, Yaye Khady est entrée dans la chambre à coucher, le couple s'est levé brusquement. Mais Ousmane ne disait rien. Elle se curait les dents, et crachait sur le tapis sans ignorer que son geste, après son départ allait déclencher la bagarre. Mireille a attiré l'attention de son mari sur ce comportement : Ousmane fulminait : « Tu veux que j'interdise à Yaye Khady de se curer les dents ici ! Périssent le tapis ! » (CE, 130). Pour Mireille, il ne s'agissait pas tout simplement de lui interdire mais de l'éduquer. Pourtant, Ousmane lui parlait en toute colère: « Si tu ne peux pas tolérer Yaye Khady, pars... » (CE, 146). Le mot « pars » indique un langage abusif, c'était un comportement de la masculinité hégémonique. Cela renvoie aux affirmations de Djbril

Guèye dans cet extrait : « Accueillons ce mariage comme le « mal nécessaire » à notre survie. Nous alimentons la haine, l'envie depuis la réussite de notre fils » (CE, 102). Cela ferait écho au proverbe yoruba qui indique : *Foro foro imu iyawo o san ju iyara ofifo* (Bestman 2015). Cela implique que la femme est un mal nécessaire. « la réussite de notre fils », d'après Djibril Guèye dans l'extrait, implique un comportement lié à la masculinité hégémonique d'Ousmane, il était capable de diriger sa propre vie ».

Les copains d'enfance d'Ousmane ont contribué au climat malsain qui régnait dans le foyer d'Ousmane. Ils se donnaient rendez-vous dans la maison d'Ousmane où ils mangeaient, buvaient, dansaient. Pendant ce temps, Mireille se réfugiait et pleurait dans sa chambre ; elle était complètement déçue. Les larmes de Mireille n'avaient aucun effet sur Ousmane qui lui demandait de s'adapter puisque la femme est *un objet* (CE, 135). Elle devrait tout supporter et avaler dans le mariage mixte.

Lorsqu'il était en France, il avait caché ses mauvais comportements à cause de sa relation avec Mireille. Arrivée au Sénégal, il a repris ses mauvais comportements, pour démontrer son comportement hégémonique :

Ousmane refusa la cuillère. Il éprouvait un plaisir enfantin à manger à nouveau avec ses doigts. Il pétrissait des boulettes complexes de couscous, de poisson et légumes et les mâchait lentement. Le piment piquait sa langue, montait à ses yeux, mouillait ses narines que son mouchoir ne quittait plus (CE, 178).

L'action de refuser la cuillère c'était juste un signe pour démontrer qu'il était homme et que Mireille n'avait pas le droit de lui dire quoi que ce soit. Il était maître de sa concession, il était chez lui, dans son propre pays et dans le continent noir où « le sale nègre » d'après Sanusi est hypocrite (Sanusi 2016). L'hypocrisie d'Ousmane était un comportement de la masculinité hégémonique.

Du reste, à l'insu de Mireille, Ousmane et Ouleymatou, sa copine de jeunesse avait repris leur concubinage. Ouleymatou était devenue sa vraie moitié, celle en qui il reconnaissait son prolongement. (CE, 183). C'était un comportement hégémonique de ne pas considérer l'émotion de Mireille. Djibril Guèye le père d'Ousmane a délégué des coreligionnaires à la concession de son ancien voisin pour demander la main d'Ouleymatou [...] : « Mireille est musulmane, dit-il. Elle sait qu'Ousmane a droit à quatre femmes » (CE, 193). On remarque comment la société sénégalaise et les habitants contribuent à l'oppression de la femme.

L'émotion de Mireille n'était pas importante dans le mariage d'Ousmane à une autre femme puisque Mireille est censée connaître les doctrines musulmanes.

Dans le deuxième chapitre, nous avons noté que la polygamie est un fléau qui détruit la vie des africaines d'après Molar Leslie-Ogundipe (1994). Djibril Guèye, le père d'Ousmane a encouragé son fils de continuer à blesser le cœur de « la blanche » alors que lui-même comme Imam avait seulement une seule femme. Ousmane de ce son côté n'a pas refusé à cause de son comportement hégémonique.

Rosalie la sœur d'Ousmane et Ali le copain d'Ousmane ont attiré l'attention d'Ousmane sur son comportement injuste envers sa femme. Mais, il a réagi en ces termes :

J'aime Ouleymatou, voilà le point important. Je m'aperçois que je n'ai jamais aimé qu'elle, que je n'ai jamais cessé de l'aimer. Mireille ? C'était pour me prouver quoi ? Ma virilité ? Ma capacité de séduire si haut, si loin. La difficulté de l'entreprise m'excitait. Mon but atteint, j'ai senti le vide immense qui me sépare de Mireille. (CE, 205)

Ce passage détaille le projet malicieux d'Ousmane, qu'il voulait simplement prouver sa virilité. C'est un signe de la position dominante de l'homme et la subordination de la femme d'après Raewyn Connell (2005), des attributs de la masculinité hégémonique. Ousmane a signalé que son mariage à Mireille était pour prouver sa capacité de séduire si haut, si loin. Voilà la raison nous avons dit que la femme est toujours l'objet et un instrument de plaisir parce que à part le rapport sexuel, Mireille était juste une phase dans la vie d'Ousmane.

Sans doute, Ousmane a épousé Mireille à cause de son statut social : « J'aime Ouleymatou, voilà le point important » (CE, 205). Ousmane était à la recherche d'une esclave et non pas d'une femme. Il n'était pas prêt à fonder un foyer avec Mireille. Raison pour laquelle, il s'est tourné vers Ouleymatou :

Chez Ouleymatou, il était le maître et le seigneur. Il se déshabillait, où il voulait, s'installait, où il voulait, mangeait, où il voulait, salissait ce qu'il voulait. Les dégâts aussi tôt réparés sans murmure. Dans ce foyer, on prévenait ses moindres désirs. (CE, 222).

Ouleymatou était la femme soumise selon la culture wolof. Ousmane n'était pas seulement maître, il était aussi *son Seigneur*. Cela implique qu'Ouleymatou devrait lui rendre service à tout moment parce qu'il était *le Seigneur*. C'était un comportement hégémonique de réduire

une femme à une esclave. Ouleymatou de son côté ne pouvait pas réagir parce qu'elle était la femme choyée de la famille d'Ousmane dans la mesure où elle a maîtrisé la culture sénégalaise en supportant le comportement de son mari, des voisins, des copains et ceux de sa belle-famille. Ouleymatou ne voulait pas céder sa place à la *Blanche*, elle savait déjà qu'elle avait une rivale. Donc, il existait la compétition féminine entre les deux femmes. Pour rester vainqueur dans son foyer conjugal, elle doit chercher des méthodes et des stratégies. Ousmane dans son comportement hégémonique s'amusait avec les émotions des deux femmes. La rivalité entre les femmes le rendait heureux.

Par rapport à ce roman, Mireille avait l'amour véritable pour son mari, tandis que celui-ci n'avait pas le moindre respect pour son épouse. Plus tard, Mireille avait appris que son mari a épousé une autre femme à travers une lettre anime. Cet acte de trahison a engendré des conséquences néfastes dans la vie de Mireille :

Sale Nègre ! Sale traître ! Adultère ! Infidèle !

Elle tremblait. Elle hoquetait. En Ousmane, un déclic tardif de la raison issue de la peur. Une clarté humaine se frayait enfin une voie dans la densité des ombres. Un dégoût nauséux de lui-même le submergea. Fou à lier, il avait contaminé Mireille. La folie seule expliquait son aveuglement et ses actes. (CE, 246).

Nous avons remarqué ici, la différence entre les cultures. Pour la blanche, la monogamie est très importante mais pour la noire, la polygamie n'était pas un problème puisqu'elle était déjà habituée. Le comportement hégémonique d'Ousmane avait provoqué une crise psychologique dans la vie de Mireille. Elle est devenue névrosée. L'emploi de l'impératif par Mariama Bâ explique la déception de Mireille ; Sale Nègre ! Sale traître ! Adultère ! Infidèle ! Les mots employés décrivent la déception, la douleur, la trahison et l'angoisse chez Mireille. Les mots renvoient également au mot de Ramonu Sanusi (2016), où il emploie le mot sale nègre pour décrire le comportement de l'homme africain envers la femme. Le choc que Mireille avait reçu l'a fait trembler et hoqueter. Les mots employés pour insulter Ousmane lui ont fait penser qu'il était vraiment injuste envers sa femme et qu'il était vraiment sale par rapport à Mireille qui avait un amour pur. Mireille n'était pas seulement névrosée, elle est devenue folle grâce au comportement hégémonique d'Ousmane.

D'après Edris Makward, le comportement hégémonique d'Ousmane a mené à l'échec de son mariage :

Thus while the cause for the subsequent disagreement between Ousmane and Mireille seems based only in part on racial and cultural differences and above all, on Ousmane's own new sexual and romantic fantasies, another mixed couple's success in the novel, Pierrette and Lamine seems to indicate that these racial and cultural differences can indeed be overcome generally (Makward 1990 : 279) .

Lamine avait démontré la masculinité complicité envers sa femme ; il a fait des concessions mais dans le cas d'Ousmane, il n'a pas pu affronter les problèmes culturels. Ousmane cherchait à éprouver son désir sexuel, il a insisté sur la position dominante de sa femme qui a mené à l'échec de son mariage.

La conséquence de la polygamie, l'une des conditions de la femme africaine expliquées dans le deuxième chapitre, peut mener également à la mort. Voilà la raison pour laquelle la plupart des écrivaines luttent contre cette pratique. Dans les deux romans, on constate que Mariama Bâ et Adelaïde Fassinou sont contre la polygamie et d'autres conditions qui empêchent l'épanouissement de la femme. Le bonheur de la femme est aussi celui de l'homme. Edris Makward affirme :

Mariama Bâ was convinced that happiness and not just women's happiness, but men's as well, a whole society's happiness-must be based on the on a monogamous marriage. And in the modern context, for her, monogamous marriage meant a close association between two equals, and the sharing of pains, joys, hopes, disappointments and blessings. The foundation of this happiness is without doubt in the couple, a concept, and an ideal that is clearly new in Africa (Makward 1990 : 273).

Edris Makward affirme que pour avoir la paix dans la société, le mariage polygame est nécessaire pour partager, la joie, le bonheur, les espoirs, la déception.

Sur le plan de la masculinité d'après Mariama Bâ (1981), la famille doit réussir pour avoir la réussite dans la société :

C'est de l'harmonie du couple qui naît la réussite familiale, comme l'accord de multiples instruments crée la symphonie agréable. Ce sont toutes les familles, riches ou pauvres, unies ou déchirées, conscientes ou irréfléchies qui constituent la Nation. La réussite d'une nation passe donc irrémédiablement par la famille. (CE, 130).

Cet extrait recherche l'unité, non seulement dans la famille mais aussi partout où l'on se trouve.

D'après Irène Assiba D'Almeida, le concept du choix fait partie de l'échec du mariage entre Mireille et Ousmane. Ousmane à cause de son comportement hégémonique a choisi de garder les principes de sa culture au détriment de sa propre vie et celui de son mariage :

All the character in *Un chant écarlate* make important choices. Ousmane chooses to marry Mireille, and to remain faithful to his culture. He also chooses to marry a second wife even though his father who is a staunch muslim married only one wife, However, Ousmane feels justified by his action not only because Islam allows it but also because...(D'Almeida 1990 : 168).

Cet extrait indique qu'Ousmane se sentait à l'aise avec ses choix ainsi que ses comportements. Pour Ousmane, il n'y a rien du désordre dans son comportement envers Mireille. Dans le cas de Mireille, le concept du choix, l'idée d'épouser un noir contre la volonté de son géniteur l'a mené à la folie. D'Almeida affirme :

Mireille, on the other hand chooses to study in Dakar so she can see Ousmane, she also chooses to be converted to Islam without measuring the implications of such a conversion. She also chooses to remain faithful to her own culture. Her efforts of adaptation to Senegalese lifestyle are short lived and frustrated by antagonistic forces (Makward 1990 : 272).

L'extrait met en exergue comment le concept du choix influence positivement ou négativement la vie des gens sur le point de domination et subordination de la femme.

Ousmane n'avait pas considéré le mauvais traitement envers Mireille. Un objet n'avait ni de sang ni de cœur. Donc, Mireille doit être chosifiée :

On se confie donc également toujours à la valeur anthropologique que revêt la femme dans la société. La femme, source de vie, n'est pas « un être de droit » mais une sorte de possession de son clan et un objet d'échange. De là l'extrémisme des moyens face à ce qui est considéré. (CE, 36-37).

Le comportement hégémonique d'Ousmane lui a empêché de protéger Mireille contre les hostilités de sa belle-famille ainsi que la société, qui considère la femme comme une possession de son clan. Mireille est considérée comme une Sénégalaise et non pas comme une Française. Elle n'était pas considérée comme un individu :

Le personnage est vu non pas en tant qu'individu, mais en représentant de sa communauté sur laquelle on continue de projeter les archétypes de la colonisation : elle est le « Toubab », distante, hautaine, incapable de s'adapter aux devoirs et habitudes de la femme africaine, celle qui par son individualisme va séparer le mari de sa famille. (CE, 38)

Suite au comportement hégémonique, Mireille est condamnée par la société sénégalaise parce qu'elle est incapable de s'intégrer dans la famille africaine. Le comportement hégémonique d'Ousmane lui avait empêché de reconnaître la personnalité de Mireille comme une femme

avec sa particularité. D'après Bestman (2007), le comportement hégémonique d'Ousmane peut être comparé à l'exploitation :

Par contre, l'épouse africaine, consciente de son insécurité dans la maison, se laisse exploiter à jamais par sa belle-famille afin de garder sa place. On dirait qu'elle est prête à « payer » sa place dans la maison conjugale avec des repas somptueux et d'autres cadeaux offerts à la belle-famille (Bestman 2007 : 116).

L'exploitation chez la femme est un trait de la masculinité hégémonique. À travers le personnage d'Ousmane, Mariama Bâ a présenté les comportements des hommes religieux dans leurs milieux d'origine et les conséquences néfastes de la masculinité hégémonique. On a remarqué que la masculinité hégémonique crée du désordre non seulement dans la famille mais aussi dans la communauté.

### **3.1.2 La masculinité hégémonique dans *Modukpè le rêve brisé*<sup>14</sup>**

Dans ce roman, la masculinité hégémonique s'est principalement manifestée à travers deux personnages, à savoir : Jean-Paul, le père de Dukpè et Robert, le professeur de Dukpè à l'université. Ces deux hommes ont démontré la masculinité hégémonique dans les situations différentes.

#### **3.1.2.1 La masculinité hégémonique chez Jean-Paul**

En Afrique de l'ouest francophone, chez les yorubas en particulier, une femme ne lève pas la voix, au risque d'être considérée comme une femme arrogante. Un proverbe yoruba explique : Ile ti'obinrin ti nse atoto arere, igi arere nii hu nibe (Une femme qui lève la voix pue) (Kolawole 1997). Arere est un arbre qui pousse dans la forêt ; cet arbre est utilisé dans la construction des meubles mais, il donne une odeur nauséabonde. Donc, dans l'espace yoruba, une femme qui ose lever sa voix est considérée comme « arere », c'est-à-dire qu'elle pue.

Dans son roman, Adelaïde Fassinou a montré la masculinité hégémonique à travers Jean-Paul, le père de Dukpè qui était fonctionnaire à l'administration coloniale, un père de famille qui maltraitait ses enfants et ses femmes. Celles-ci n'osaient pas lever la voix pour des raisons déjà expliquées. Les enfants avaient l'habitude de le fuir dès son retour du travail, parce qu'il hurlait

---

<sup>14</sup> Désormais *MRB* dans les citations de cette recherche

et grondait sur tout le monde. En effet, Jean-Paul, dirigeait la maison avec une main de fer. Ceci était de même avec les membres dans son quartier, qui le craignait tous :

Et en matière d'autorité, mon père en avait à revendre. Tout le monde le craignait dans le quartier, car ses colères étaient terribles et il avait la main leste. Mon frère cadet était son souffre-douleur. Pour un oui ou pour un nom, il lui faisait voir trente-six chandelles et son crâne résonnait des cloches d'Angélus pendant des heures (*MRB*, 24).

Les colères terribles et l'autorité de Jean-Paul étaient signes de la masculinité hégémonique, c'est-à-dire qu'il était capable d'être destructif à cause de la colère. Les chicotes qu'ils donnaient à son fils criaient des douleurs qui sonnaient comme des cloches d'Angélus. Cela implique que la douleur restait pour des heures et créaient des effets négatifs, surtout psychologique.

Qui plus est, Jean-Paul était polygame, et, nous avons signalé dès le début que la polygamie était un moyen pour rabaisser la femme. Jean-Paul avait une femme mais il n'avait rien dit à la mère de Dukpè lorsqu'il l'a rencontré. Pour lui, il était libre d'épouser n'importe quelle femme, toutes devaient se soumettre à son autorité. C'était un comportement hégémonique de faire comme si de rien était :

Tu t'imagines Dukpè, il ne m'avait pas dit qu'il était marié ! S'il m'avait avoué dès le départ, j'aurais mis beaucoup de distance entre nous, et jamais je n'aurais été sa seconde épouse. Lorsque j'appris la nouvelle, c'était trop tard ; j'attendais déjà mon fils aîné, acheva-t-elle, dans un soupir (*MRB*, 13).

Le langage de la mère de Dukpè était un langage de regret. Si Jean-Paul la traitait bien comme une épouse, elle aurait parlé autrement. Nous avons remarqué que la mère de Dukpè souffrait dans cette famille polygame. De plus, elle était maltraitée : « J'ai tout enduré pendant des années, sans qu'un seul petit mot ne s'échappât de ma bouche. Mais lorsque j'en ai eu assez, j'ai décidé de dire haut et fort ce que je pense et depuis je n'arrête pas » (*MRB*, 12). La mère de Dukpè n'avait pas la force de réagir contre le comportement hégémonique de son mari, Jean-Paul parce qu'on ne doit pas soulever la voix comme nous avons déjà signalé. C'était des souffrances de plusieurs années. Lorsqu'elle n'a pu continuer dans la souffrance, elle a fui son mari. Le comportement hégémonique de Jean-Paul avait engendré la fuite de son épouse. Dukpè avait témoigné de cette souffrance : « Telle que je connais ma mère, elle avait dû beaucoup souffrir en ce temps-là » (*MRB*, 13). « Beaucoup souffrir » comme l'auteur a employé veut dire que la souffrance était très grande et insupportable.

Le comportement hégémonique de Jean-Paul envers ses enfants, avait créé une atmosphère de terreur au sein de la maison. Jean-Paul a réagi quand l'un de ses fils a utilisé son gobelet :

-Qui a touché à mon gobelet ? Qui ? Qui est-ce ? [...] Mon père saisit un de mes frères par l'oreille et l'envoya valser par une gifle retentissante à l'autre bout de la maison. Satanik, ne pouvant supporter la scène plus longtemps, se leva, alla se planter les jambes écartées, les mains aux hanches et le regard furibond devant le vieux, en lui disant : - C'est moi qui ai bu de ton vin, car j'en avais envie autant que toi père ! (MRB, 25-26).

La répétition du mot « qui » avec un point d'interrogation était signe de la colère, de l'oppression, de rabaissement et de marginalisation. Cette colère a mené à une gifle chez l'un de ses fils qui n'était pas coupable. La gifle retentissante a mené à la résistance et à la violence chez Satanik, l'enfant qui a osé utiliser le « gobelet sacré » de son père.

On a remarqué que la masculinité hégémonique chez les hommes influence négativement leurs enfants surtout les garçons. La plupart des garçons arrivent par conséquent à se comporter comme leurs pères hégémoniques.

Chez les filles, Adelaïde Fassinou a créé le personnage de Dukpè pour décrire le comportement hégémonique du père envers sa fille. Rappelons que la terreur régnait dans la maison de Jean-Paul, où il régnait en « maître absolu » : « Cette autorité c'était d'abord envers nous ses enfants qu'il la manifestait. Il était d'abord d'une sévérité insupportable qui, en ce moment-là, paraissait à mes yeux assimilables à de la méchanceté » (MRB, 33). Le comportement hégémonique de Jean-Paul était d'une sévérité insupportable, c'est-à-dire que les enfants étaient frustrés de son comportement hégémonique. Son comportement hégémonique était comparé à la méchanceté. Cela implique qu'il existe la méchanceté dans la masculinité hégémonique. Un jour Dukpè a décidé de rendre visite à une amie pour la révision de fin de semestre ; c'était difficile de rendre visite aux amis chez Jean-Paul ; le comportement hégémonique de Jean Paul se manifeste ainsi :

Il était à peine dix-neuf lorsque je pointai mon nez à notre père. Le vieux m'y attendait muni d'un gourdin capable d'assommer un bœuf. Dès que je le vis, je pris la fuite et allai dormir chez ma tante à l'autre bout de la ville. C'est ce jour que je pris la résolution de quitter mon père qui représentait un frein à mon épanouissement ; ce qui m'amena à trouver refuge à Koutonou, la ville de tous les démons et péchés de ce monde (MRB, 34)

Jean-Paul était prêt à laisser sa fille avec les traces des chicotes. Il était prêt à taper sa fille comme un animal. Dukpè voyait son père comme « un frein » à son épanouissement et non

comme un « atout » ou « un modèle ». Elle a décidé donc de fuir le père qui était un symbole de la douleur pour se réfugier à Koutonou.

En plus, la masculinité hégémonique était démontrée à travers les paroles abusives :

Aujourd'hui le temps a fait son œuvre : il a cicatrisé les plaies, mais pendant longtemps je ne pouvais pas m'endormir, sans que ne ressurgissent dans ma mémoire les paroles terribles, toujours les mêmes, que prononçait mon géniteur, chaque fois que l'un de nous l'un de nous commettait une faute. Pourtant, nous n'étions que des enfants, ses enfants ! (*MRB*, 27)

Le comportement abusif de Jean Paul était un comportement hégémonique. Les paroles ont laissé les plaies et des cicatrices dans le cœur de Dukpè. Elles ne pouvaient pas s'endormir sans penser aux paroles abusives de son père. Cela implique qu'il existe un problème psychologique chez Dukpè à cause de ses paroles abusives. Dès lors, Dukpè avait décidé de quitter finalement le père. C'était alors le déclenchement des hostilités entre le père et la fille. Elle était contente de fuir les paroles terribles que prononçait son géniteur lorsqu'elle commettait une erreur. Donc, on remarque que la masculinité hégémonique chez les parents surtout chez les pères faisait chasser les enfants de leurs foyers conjugaux pour créer beaucoup de désordre dans la société.

La masculinité hégémonique s'est manifestée également envers ses épouses. Jean-Paul en tant que père a opprimé sa famille :

Nos pères étaient de véritables roitelets au sein de la famille pour ne pas dire à leur tête. Ils tiraient avantage des rivalités entre les épouses qui, toutes entendaient mériter la première place dans leur cœur. C'est ainsi que les plus gros morceaux de viande échouaient dans le plat de mon père et nous, nous devrions nous contenter de quelques fibres et peaux de poulet trop maigres pour ses grosses dents de mâle sans doute (*MRB*, 25).

La vérité qui ressort de cet extrait montre que chaque femme cherchait à apaiser le cœur de son mari, c'est-à-dire, faire bien la cuisine, afin d'être choyée et rester la femme favorite de l'homme. Chaque femme donnait toute la nourriture au mari alors que les enfants et les femmes se contentaient de manger la quantité marginale. La femme doit accepter sa position, c'est la vie de l'homme qui compte.

Le comportement hégémonique de Jean-Paul a fait fuir non seulement les enfants mais aussi la mère de Dukpè. Celle-ci avait quitté son mari lorsque leurs enfants étaient encore de bas âge.

Jean Paul avait fait comprendre à ses enfants que la fuite de leur mère était une attitude de la haine. Il disait cela pour créer des conflits entre ses enfants, trait de la masculinité hégémonique. L'on se demande ce que Jean Paul pensait à gagner en créant les conflits entre la mère et les enfants, mais on a remarqué que la masculinité hégémonique fait perdre le bon raisonnement chez certains hommes. Plutôt, c'était le comportement hégémonique tels que la méchanceté, le hurlement, ainsi que les circonstances difficiles qui ont poussé la mère de Dukpè à quitter la maison :

J'avais fini par me laisser envahir par la haine que mon père vouait à ma mère et à la détester de nous avoir abandonnés à ce triste sort. Je ne pouvais pas raisonner selon la logique qui dit qu'une femme n'abandonne jamais un foyer où elle est heureuse et que ce sont des souffrances accumulées qui ont fait partir ma mère (*MRB*, 27).

Cet extrait démontre le fait que le comportement hégémonique ou abusif de Jean Paul a fait fuir son épouse : « Dans cette ville où ma mère s'était réfugiée depuis son départ du toit conjugal [...] » (*MRB*, 31). Dans ce contexte, « s'était réfugiée » implique que la mère de Dukpe fuyait son propre mari pour se sauver la tête car elle avait seulement une seule vie à mener. Elle est partie sans regarder derrière.

Fassinou à travers le personnage de Jean-Paul a démontré le comportement hégémonique chez certains pères et certains maris africains ; envers leurs enfants et leurs femmes. La femme est conditionnée culturellement d'accepter la souffrance chez l'homme. Les hommes ont été conditionné de punir les enfants qui avaient des conséquences néfastes sur l'épanouissement des enfants surtout les filles. Pour certains enfants surtout des filles qui ont subi des comportements hégémoniques chez leurs pères ou d'autres hommes, elles risquent de garder des mauvaises impressions que tous les hommes étaient pareils : méchants, coléreux, incapables d'amour pour leurs propres enfants (*MRB*, 35). Ces idées négatives risquent d'influencer la mentalité des enfants ainsi que les femmes plus tard dans la vie. Le comportement hégémonique des hommes empêche les femmes à s'épanouir.

### **3.1.2.2 La masculinité hégémonique chez Robert**

Fassinou a présenté un personnage qui a eu une éducation occidentale mais qui a démontré la masculinité hégémonique en exploitant son étudiante. Robert était un homme instruit et intelligent. Il était un homme contemporain et moderne, grâce aux études en Europe. Pourtant, son statut intellectuel n'a pas changé son comportement. Robert était le professeur de Dukpè

en première année à l'université. Dukpè prenait ses études au sérieux et après un mois, Robert et Dukpè sont devenus des amis. Robert a fait croire à Dukpè qu'il était capable de faciliter sa réussite, il a employé son statut professionnel pour l'opprimer. C'est pourquoi Dukpè est tombée amoureuse de Robert : « Robert par-là, c'est mauvais d'aimer si fort un homme (*MRB*, 47) » Dukpè aimait tellement Robert, qu'elle n'arrivait pas à bien raisonner ; mais elle ne savait pas que Robert avait d'autres projets comme Ousmane dans *Un chant écarlate*. La première exploitation hégémonique se retrouvait dans leur relation :

Tu ne viens pas pour la première fois en ville, cette année, quand même ! Tu as toujours vécu en ville que je sache !

-Si ! lui répondis-je. Quel rapport avec tout ceci ? -Je trouve étrange qu'une fille de ton âge soit encore vierge, alors qu'elle a fait ses études en ville ; et puis tu n'es pas vilaine ; bien au contraire, n'as-tu jamais eu de copain ? Ne vous amusiez-vous pas ? Insista-t-il (*MRB*, 44)

Le fait de trouver étrange une femme vierge implique que Robert exploitait d'autres étudiantes à travers le report sexuel. C'était un comportement hégémonique. À l'insu de Dukpè, Robert voulait un objet de plaisir sexuel. Cependant, Dukpè pensait à tort que Robert était le véritable amour et le parfait homme de sa vie.

Toutefois, Robert a montré son comportement hégémonique à travers des mensonges puisque Dukpè était une fille naïve (*MRB*, 44). Dukpè savait que Robert était marié, et que son épouse était repartie en Europe lorsqu'ils avaient des conflits. Dukpè croyait tout ce qu'on lui disait. De son côté, Robert disait à Dukpè que les problèmes culturels parmi les couples mixtes sont quelque chose de fondamentale qu'il ne faut pas balayer du revers de la main. D'après Robert, sa femme avait vite repartie après leur arrivée parce qu'elle n'a pas pu supporter les défis en Afrique. (*MRB*, 46), mais c'était des « histoires ». Dans sa naïveté, Dukpè croyait devenir l'épouse de Robert après le départ de son épouse (blanche). Elle ne savait pas que Robert était un « manipulateur » qui ne cessait que d'employer des paroles mielleuses comme une stratégie pour opprimer Dukpè :

Tu es le type même de femme que j'adore. Regarde-toi, on dirait une Sénégalaise avec la grande taille, tes reins cambrés juste là où il faut, ton port altier de signare, et tes yeux alors... Modukpè. Tes yeux, je n'en ai jamais vu de si beaux. Des yeux en amande qui reposent dans leurs orbites et sont pareils à des yeux de biche (*MRB*, 46).

Dans cet extrait, les mensonges étaient exprimés à travers des expressions tels que « tu es le type de femme que j'adore » pour lui dire qu'il n'a jamais trouvé une femme comme Dukpè,

« une sénégalaise avec la grande taille » pour lui faire penser que sa taille était exceptionnelle, « tes reins cambrés juste là où il faut, ton port altier de signare, et tes yeux alors », pour lui dire que son créateur a bien positionné les parties du corps juste là où il faudrait. C'était tous des mensonges. En plus, la comparaison des ses yeux à une biche était juste pour mettre son cœur à l'aise puisque les femmes aiment les paroles mielleuses. Puisque, Dukpè avait connu la haine, le hurlement et la méchanceté auprès de son père, Robert était donc une source de joie et du confort. Au début de leur aventure, Robert se comportait en homme paisible et honnête mais le vrai comportement de Robert s'est manifesté lorsque Dukpè lui a annoncé qu'au lieu de passer en deuxième année, elle attendait un enfant :

Un enfant, aboya-t-il, et qu'en ferais-je ? T'ai dit que j'en voulais encore ?

Mais chéri, je croyais que ça te ferait plaisir que je sois enceinte avant notre mariage !

Quel Mariage ! Mais de quoi parles-tu ? T'ai-je jamais dit que j'étais malheureux tel que je suis, c'est-à-dire sans une femme sous mon toit ? (*MRB*, 47-48)

Conduite par la masculinité hégémonique, Robert a réagi terriblement contre Dukpè. L'action d'aboyer sur Dukpè était un signe de la masculinité hégémonique parce que Dukpè n'était pas une chienne. L'auteur a employé le verbe « aboyer » pour démontrer la marginalisation chez la femme. L'expression « quel mariage ! » indique le fait que Dukpè était sans valeur. Robert s'est servi d'elle, sans l'idée de l'épouser. Dukpè s'est rendue compte qu'elle a été dupée par Robert. Elle pensait que la solitude rendait triste aux gens et elle voulait aider Robert à renaître mais elle avait tort (*MRB*, 48.). On peut facilement voir que les paroles mielleuses étaient des mensonges et que mentir à une femme est un comportement hégémonique.

Dukpè face aux difficultés d'une grossesse non-désirée, a confronté Robert, auteur de la grossesse, afin de prendre ses responsabilités. Toutefois, elle ne l'a pas convaincu : « Tu vas me faire le plaisir de sauter très rapidement la grossesse » (*MRB*, 48). Le verbe « sauter » dans cet extrait est un verbe abusif qui revient à dire qu'il faut exploser la grossesse, lorsqu'on explose la grossesse, cela peut mener à des conséquences néfastes. Robert parlait de l'avortement, un vice qui n'est pas encouragé dans la société traditionnelle africaine d'après Molar Leslie-Ogundipe (1994). C'était un comportement hégémonique de ne pas penser aux conséquences néfastes de l'avortement et d'employer des termes abusifs comme « sauter », etc.

Sous l'initiative de Rachelle, la copine de Dukpè, la victime de la grossesse non-désirée (Dukpè), a convoqué une réunion avec Robert pour trouver des solutions. Pendant la réunion, Robert a nié la grossesse de Dukpè :

Il ne pouvait pas être question de moi ; car je ne me reconnaissais pas en cette « fille dévoyée, qui ne pensait qu'à s'envoyer en l'air » ce sont les propres mots de Robert, « ne prenait pas ses études au sérieux et donnait l'impression d'avoir découvert un mari tout fait qui s'occupera plus tard d'elle et la fera vivre une vie de bourgeoise oisive » (*MRB*, 71)

Le refus d'accepter la grossesse de Dukpè est un comportement hégémonique chez Robert. Les expressions telles que « fille dévoyée, s'envoyer en air » étaient des injures pour humilier et rabaisser la victime. C'était aussi pour lui dire qu'elle n'avait aucune valeur. Dire que Dukpè ne prend pas ses études au sérieux c'est accentuer la paresse d'une femme, alors que c'est le contraire. Des expressions comme « avoir découvert un mari tout fait », etc impliquent la souffrance et la naïveté chez Dukpè. Toutes les expressions employées dans cet extrait étaient celles de la masculinité hégémonique.

Chez Robert, le rapport sexuel constamment était signe de la masculinité hégémonique : « Comme elle veut mener une vie insouciant, je lui donnerai du plaisir, jusqu'à ce que je m'en lasse (*MRB*, 71) ». L'expression « mener une vie insouciant », « jusqu'à ce que je m'en lasse » traduisent l'idée de l'exploitation chez Robert, car c'était Robert qui a attiré Dukpè vers lui : « - Tiens, tiens, n'est-ce pas ma charmante étudiante de première année de droit ça ? me demanda-t-il ? L'expression « la charmante étudiante » a attiré Dukpè vers Robert. En plus, Dukpè était naïve : « J'étais si naïve quand Monsieur Robert décida de s'occuper de moi » (*MRB*, 42). Robert a exploité la naïveté de Dukpè pour l'opprimer. Or, l'exploitation de la femme est un attribut de la masculinité hégémonique. La famille constitue la société patriarcale qui encourage la domination de l'homme et la subordination de la femme. De même veine, Oyewole Charity Omolegho dans l'analyse de l'œuvre de Fassinou décrit la mère de Dukpè et Dukpè comme victimes de la société patriarcale :

With the aid of auto-biographical style and fictional form, Adelaide Fassinou recounts the experience of mother and daughter who are victims of patriarchal deceitfulness. Modukpè, the heroine lives in a society where the culture and law are in favour of men. Twice she falls victim of patriarchal deceitfulness... Dukpè's mother becomes a victim of patriarchal deceitfulness because of her naivety (Omolegho 2010 : 84).

On remarque que la société africaine favorise les hommes et défavorise la femme même quand il s'agit de la justice. La naïveté de la mère de Dukpè se renvoie à l'idée de Molar Leslie Ogundipe (1994) que la femme africaine a six montagnes sur son dos et l'une de ces montagnes est son retard.

Robert avait utilisé la loi pour réclamer son fils après cinq ans de fuite en Europe. Dans ce cas, Omolegho parle de l'oppression culturelle :

Tu le voulais auprès de toi, car la loi t'y autorise à cet âge, m'avais tu fais comprendre. La loi ! La loi, Est-ce que tu lui as raconté un peu notre histoire. Cette loi dont tu réclames aujourd'hui ? (*MRB*, 99).

La loi n'avait pas pris en considération le bien fait de la femme qui, toute seule, avait élevé l'enfant avant l'arrivée d'un père prodigue mais cette a favorisé l'homme qui était revenu uniquement pour réclamer son fils.

La violence fait partie de la masculinité hégémonique dans ce roman. Yabo, la sœur de Dukpè était énervée contre Robert ; elle a commencé à le maudire : « Que soit maudit le jour où ton père rencontra ta mère et qu'ils fabriquèrent l'œuf qui, en éclosant t'ouvrit les yeux au monde, homme sans cœur » (*MRB*, 73). L'expression « homme sans cœur » chez Yabo était dû au fait que Yabo savait tous ce qui se passaient entre Robert et Dukpè. Dukpè utilisait son argent de proche pour faire la cuisine sans savoir qu'elle serait trahie. Robert de son côté n'a pas pu contrôler ses émotions :

Et il lui a assena une gifle retentissante [...] Il hurla à la mort, et se retourna soudain, le poing en avant ; il voulut frapper d'un terrible crochet son adversaire. Lorsqu'il me vit, le poing qui, quelques minutes plus tôt était en air, se défit ; sa bouche s'ouvrit en un « Oh » de surprise, et il laissa tomber ses bras le long de son cœur en poussant un gros soupir (*MRB*, 73)

Robert n'a pas seulement assené une gifle retentissante sur Yabo, il hurlait à la mort pour montrer son comportement hégémonique qu'on ne devrait pas lui parler de vive voix alors qu'il avait tort. Robert voulait frapper terriblement son adversaire sans savoir que Dukpè était aussi prête pour la bagarre. Il a quitté la salle dans la honte. C'était alors la fin de Robert dans la vie de Dukpè. Il avait démissionné de la faculté de droit où il était chargé de cours pour se rendre de nouveau en France pour ses études de Doctorat d'État. Robert était égoïste, l'égoïsme fait partie de la masculinité hégémonique. Robert cherchait à se développer sans penser à l'avenir

de sa femme, c'est-à-dire Dukpè. Certains de ses amis disaient qu'il a rejoint sa première femme en France et ils ont repris leur vie de couple ensemble. Dukpè s'est rendue compte qu'il avait été une simple parenthèse dans sa vie, parenthèse achevée et bien fermée (*MRB*, 74).

À travers le personnage de Robert, Fassinou dépeint la masculinité sous formes des paroles abusives, de la violence, de l'exploitation et de l'égoïsme. Les conséquences de la masculinité hégémonique dans ce roman étaient nombreuses. Dukpè a abandonné ses études car l'université ne supportait pas la grossesse non-désirée à cette époque-là (*MRB*, 48). Dukpè est devenue fille-mère, l'enfant ne connaissait pas son père, ce qui pourrait influencer le comportement de l'enfant plus tard dans la vie. Robert a proposé l'avortement sans savoir que l'avortement peut mener à la stérilité et d'autres complications chez la santé de Dukpè plus tard dans la vie. Si la mère de Dukpè ne s'était pas occupée d'elle, Dukpè allait mourir. En plus, Dukpè vivait avec l'impression que tous les hommes étaient pareils. Cela allait influencer sa vie sociale et familiale car elle allait commencer à vivre dans la marge de la société. Dans la section suivante, nous allons analyser d'autres formes de masculinité à travers différents types de personnages.

### **3.2 La masculinité complicité dans *Un chant écarlate* et *Modukpè le rêve brisé***

Dans le deuxième chapitre, nous avons dit que les hommes ayant des traits de la masculinité complicité ne sont pas aussi violents que ceux ayant des traits de la masculinité hégémonique. Les hommes aux traits de la masculinité complicité adoptent les traits du système patriarcal d'une manière modérée. Dans les deux romans de notre corpus, nous allons examiner certains comportements des personnages ayant les traits de la masculinité complicité.

#### **3.2.1 La masculinité complicité chez Djibril Guèye dans *Un chant écarlate***

À travers le personnage de Djibril Guèye, Mariama Bâ représente comment la religion (Islam) ou le statut religieux influence la conduite de l'homme :

El Hadj Dibril Guèye, en tenue de pèlerin-turban et burnous blancs-présidait. Des coreligionnaires l'entouraient. Ils avaient pour rôle la transmission de sa parole. C'était pour eux meubler les moments de repos, en chantant des hymnes dédiés à Dieu, à son prophète, à tous ceux qui ont œuvré pour le rayonnement de l'Islam. Djibril avait acquis, dans l'art de traduire les versets pour les rendre accessibles au commun des mortels, une réputation qui avait franchi les limites de la ville (*CE*, 127).

Il est Imam et en même temps le père d'Ousmane. C'est lui qui chante les hymnes dédiés à Dieu, il a l'art de traduire les versets du Quran pour les rendre accessible à Dieu. Un tel homme

ne peut pas se comporter d'une manière violente parce qu'il a au moins un don spirituel et commande le respect chez les autres.

En tant que musulman, Djibril Guèye, a l'intention de prendre en mariage une seconde femme, Marième, l'enfant de Coumba. Mais chaque fois que Djibril Guèye soulève ce point dans sa maison, Yaye Khady réagit d'une façon « terrible ». Il se contente de garder Yaye Khady comme son unique épouse pour que la paix règne au sein de sa famille. Pourtant il a droit à quatre épouses.

Si tu avais aidé Coumba, Marième serait restée avec nous.

Yaye Khady fit front :

Je préfère me dresser contre cette étrangère que me dresser contre Coumba, ta sœur. Je ne regrette pas mon attitude. Je reste à la cuisine mais reine chez moi. Marième ici, j'aurais cohabité avec Coumba. Tu le sais. Coumba aurait été la directrice de mon foyer (CE, 102).

Yaye Khady est prête à lutter contre l'arrivée d'une coépouse Mirièmè dans la maison. Elle veut rester seule comme femme unique de Djibril. Une décision prise à son insu aurait dû provoquer le désastre. La masculinité complicité chez Djibril Guèye, l'a empêché d'épouser une autre femme bien qu'il ait droit de prendre plusieurs femmes.

Qui plus est, Djibril Guèye est un ancien combattant : « C'est bien vous, Djibril Guèye, ancien combattant, père d'Ousmane Guèye, professeur ? » (CE, 210). À travers cet extrait, on constate que même si Djibril Guèye est un ancien combattant, il n'est pas violent contre sa famille, sa communauté et sa société. Chaque fois qu'il constate qu'Ousmane allume le feu ou rassemble les ordures, il ne fait que sermonner son épouse. Il n'a pas l'habitude d'hurler ni de gronder.

C'est un homme paisible. Ousmane lui a confié la tâche d'annoncer son mariage avec Mireille à sa mère parce qu'il le juge capable de bien tenir son foyer :

Cher père,

Je m'adresse à toi avant de me tourner vers ma mère. Tu es l'homme qui a vécu dans un dahra, un homme qui a eu « sa » guerre, un homme que la vie n'a pas épargné. Tu es donc plus armé contre la souffrance que Yaye Khady. Il est normal que tu subisses d'abord le choc de la nouvelle que je vous annonce. Je me suis marié ici avec « mon actrice ». (CE, 98-99).

À la découverte de cette annonce, Djibril Guèye et Babacar (son ami proche) ont gardé le secret pendant toute la journée. Dans la soirée, au lieu d'assister aux prières et aux rites, il est rentré à la maison avec une attitude triste. Yaye Khady s'inquiète beaucoup de ce comportement étrange chez son mari qui garde toujours le calme. Certains parents auraient dû réagir contre le comportement de leurs fils en lui disant de ne pas se marier à Mireille mais Djibril pensait autrement de la situation. Même si, il n'aimait pas Mireille, ils étaient obligés d'accepter « l'étrangère »<sup>15</sup> d'après Odile Cazenave (1996).

Le comportement complicité de Djibril Guèye l'a poussé à évoquer l'amour chez les membres de sa famille ainsi que chez son prochain. En fait, quand le commissariat lui dit l'état de son fils à l'hôpital après les bagarres avec Mireille, il garde toujours le calme et récite les versets du Quran : « Acho dou en la illala, Acho dou en Mohamed Rossoloula. J'atteste que Dieu est Dieu. J'atteste que Mohamed est son prophète » (CE : 249). Il croit toujours dans sa doctrine et en Dieu, malgré la situation difficile dans laquelle il se trouve. Il a le courage de s'enquérir de la santé de Mireille parce qu'elle est sa belle-fille et c'était son obligation de s'occuper d'elle.

Mariama Bâ montre l'influence de la religion sur la vie des gens. La religion empêche certaines personnes de se comporter d'une manière particulière. Djibril Guèye n'impose pas sa volonté sur la vie de ses enfants. Il aime son prochain et dit toujours la vérité même quand elle blesse le cœur les autres. À travers sa relation avec sa femme, on constate qu'il est un homme compréhensif qui ne veut pas d'hostilités autour de lui. Son comportement relève bien de la masculinité complicité qui empêche d'être dominant et autoritaire malgré le fait qu'il est un ancien combattant. On a confiance en lui parce que c'est un homme paisible.

### **3.2.2 La masculinité complicité chez Ali dans *Un chant écarlate***

Outre Djibril, Mariama Bâ nous a dépeint la masculinité complicité à travers le personnage d'Ali, un jeune musulman qui a un comportement complicité et qui diffère des autres hommes dans sa conception du mariage et dans sa vie au sein de la communauté. Ali était parmi l'ami d'enfance d'Ousmane Guèye. Le comportement complicité est visible dans son mariage avec

---

<sup>15</sup> Une étrangère indique Mireille. La plupart des noirs n'aiment pas les bruns blanches pour des raisons culturelles.

Rosalie. Musulman, il a une seule femme ; alors qu'il a le droit d'en épouser plusieurs. Rosalie est une femme qui a compris la culture sénégalaise, cette connaissance l'aidait dans son mariage. Le couple se comprenait bien et il vit en harmonie.

Mariama Bâ dépeint la masculinité complicité dans le comportement d'Ali envers Ousmane. Bien qu'ayant grandi ensemble dans un même environnement, Ali est contre des habitudes dans le mariage d'Ousmane, il cherche toujours à mettre de l'ordre et l'harmonie dans le foyer de son ami Ousmane.

À travers le roman, Ousmane était le plus instruit de ses amis, mais il a changé de comportement dans son mariage.

Mariama Bâ dépeint Ousmane comme un intellectuel, ce qui implique qu'il devrait avoir un bon sens du raisonnement. Cependant l'auteur s'appuie sur la personne d'Ali qu'elle considère comme garant de moralité au point qu'elle place dans sa bouche ces réprimandes contre Ousmane :

-Il y a un code de l'honneur. Je tiendrais les mêmes propos s'il s'agissait d'une Alima et d'une Oumou que tu aurais trahies. Tu fais rompre une femme avec sa famille et tu ne l'aides pas à s'intégrer dans un nouvel environnement, en créant les facteurs de son isolement... Mireille n'est pas une maîtresse. Même une maîtresse aurait ses droits... Elle est l'épouse, l'épouse te crée une obligation. Or tu lui refuses une présence régulière ! Abject est l'usage que tu fais de ses biens. Tu sembles avoir liquidé toute vertu. Tu es en marge de la morale religieuse enseignée par son père. (CE, 204).

Ali ne supporte pas le comportement abusif d'Ousmane envers sa femme. Il ignore ses responsabilités conjugales envers Mireille. D'abord, Ousmane n'aide pas sa femme à intégrer dans sa famille alors qu'il sait que les cultures ne sont pas les mêmes et elle ne connaît pas d'autres personnes, excepté Ousmane. Deuxièmement, elle est une épouse et il existe des obligations envers une épouse. En plus, ce personnage renonce aux vertus islamiques de sa religion. Il lui a conseillé de faire attention à la main vengeresse de Dieu. À brebis tondue, Dieu mesure le vent.<sup>16</sup> À ce point, Ousmane réagit :

Trêve, Trêve, tu ne dis rien que je ne sache. Mais quand on veut juger sainement d'une situation, il faut regarder l'envers et l'endroit. Ici, l'endroit c'est Mireille, ses droits d'épouse, le poids de son exil. Soit. Mais, dans ta plaidoirie, que fais-tu d'Ouleymatou ?

---

<sup>16</sup> Dieu est le Dieu de la justice Divine, il a une façon d'aider les « sans voix » parmi ses créatures.

Sa dignité serait bafouée si je l'abandonnais. Tu oublies sa famille. La honte la couvrirait si je crachais sur elle. Ouleymatou a un fils... (CE, 205)

Dans la culture sénégalaise, un garçon vaut mieux qu'une fille. Par ailleurs, chez les yorubas, une fille est considérée comme « Aje » (sorcière). Elle n'a rien à offrir comme cela est illustré dans un proverbe yoruba : « Kaka kio san lara aje o nfi gbogbo omo re bi obinrin ; eye wa nsubu lu eye » (Au lieu de se repentir, la femme continue à mettre au monde une fille), Oye (2014). Ousmane se défendait avec l'histoire d'un fils qu'il attendait chez Ouleymatou pour justifier ses comportements. Notons aussi que Mireille avait un fils avec Ousmane mais c'était un métis.

Ali a fait preuve de la masculinité complicité en insistant sur la bonne voie, en lui rappelant que Mireille n'avait rien demandé ni rien imposé. Mariama Bâ dépeint la masculinité complicité d'Ali en lui prêtant un langage d'amitié parce que l'amitié a ses devoirs (CE, 208).

Pour Ali, Ousmane a perdu sa conscience, il ne sait pas ce qu'il fait. Mariama Bâ représente Ali comme l'incarnation d'un comportement complicité fondé sur la vérité, il veut aider son ami en toute lucidité :

Mireille pourtant, peut comprendre bien des choses. Mais c'est que tu es compliqué ! Tu essaies de donner à l'esclavage de tes sens un contenu culturel. Tu crois que cette idiote d'Ouleymatou, qui n'a même pas bien terminé ses études primaires, peut-être d'un apport positif dans l'orientation de ta vie ? (CE, 209).

Mariama Bâ présente l'influence des amis honnêtes dans la bonne gestion du foyer conjugal et de la communauté. Donc, la masculinité complicité et hégémonique constituent deux comportements distincts. Bien qu'Ali soit musulman, il n'est cependant pas influencé ni par sa religion ni par sa société patriarcale. Il est aux antipodes d'Ousmane.

### **3.2.3 La masculinité complicité chez Lamine dans *Un chant écarlate***

À travers le personnage de Lamine, Mariama Bâ présente un personnage unique parmi les personnages dans *Un chant écarlate*. Il est africain, témoin du mariage entre Ousmane et Mireille, mais qui est influencé par la culture occidentale :

Lamine était un homme ouvert, qui ne subissait pas de tortures idéologiques. Sa négritude ne le hantait pas [...] Dans ses attitudes, il n'y a aucun signe d'inquiétude intérieure. Il n'était pas, comme Ousmane, à l'écoute de « sa » société (CE, 150).

À travers le roman, on voit que Lamine est un homme ouvert qui n'était pas enraciné dans certaines pensées idéologiques. Il tourne le dos à certaines exigences sociales qui n'ont pas de signification essentielle dans sa perception du monde.

La masculinité complicité de Lamine est démontré à travers son détachement du milieu africain. « L'africanité » a une façon d'influencer le comportement des gens comme nous le constatons dans le cas d'Ousmane. Même si Lamine est noir, il a épousé la manière de vivre des occidentaux. Sa famille le considère comme « perdu » parce qu'il ne va même pas à la mosquée et il ne porte pas d'habit traditionnel.

La masculinité complicité de Lamine se reflète à travers la relation entre Lamine et sa femme : « Lamine seul s'acquitte des « corvées » familiales où l'on s'épiait, se jugeait au lieu de fraterniser (*CE*, 151) ». Cet extrait montre le fait que Lamine faisait les activités ménagères comme une femme. Il n'est pas dérangé par le jugement social au point qu'on l'accuse d'être assimilé.

À travers les paroles de Lamine, on constate qu'il est un homme qui ne veut pas s'enraciner dans la culture africaine et qui cherche à mener une vie honnête. Son éducation a aussi influencé sa façon de raisonner. Si l'on veut être heureux dans la vie, dit-il, on doit faire des sacrifices, un choix, ainsi que des concessions (*CE*, 151). Il a une approche conciliatoire et compréhensive dans sans domination dans sa vie conjugale. Le comportement complicité chez Lamine se reflète dans sa réprimande d'Ousmane sur ses mauvais comportements envers sa femme. Ses habitudes, enracinées dans son enfance, demeurent inébranlables. La discorde au sein du couple d'Ousmane consterne Lamine (*CE* : 152)

La masculinité complicité de Lamine était démontrée à travers son honnêteté. Il n'avait pas peur de dire la vérité à son ami, il n'avait pas peur de perdre aussi son amitié. Ousmane tenait toujours tête même quand il avait tort. Ousmane a tourné vers Lamine pour lui dire qu'il s'est renié de la culture africaine et Lamine en se moquait de lui, disait qu'il n'avait pas le respect pour sa femme, il devrait la laisser s'épanouir selon ses options. Lamine a accepté d'être colonisé. Lamine voulait la paix et son comportement n'a pas indiqué qu'il a renié sa culture. Lamine et Ali avaient presque les mêmes comportements par rapport à Ousmane. Lamine fait partie des hommes capables de diriger leur propre vie, sans tenir leurs racines.

### 3.2.4 La masculinité complicité chez Jean de la Valée dans *Un chant écarlate*

À travers le personnage de Jean de la Valée, Mariama Bâ présente la réaction d'un père d'une haute classe sociale, qui aime sa fille mais fait attention de ne pas blesser ses émotions envers un copain « nègre »<sup>17</sup>. Il est le père de Mireille, diplomate et Ambassadeur de la France au Sénégal. Voici sa réaction devant un comportement de sa fille, Mireille qui reçoit une photo de son copain :

Jean de la Valée retira d'une enveloppe la photographie. Mireille souffrit d'en voir le papier froissé et jauni. Maltraitée, la photographie portait des rainures, comme des marques de griffes. « Avec moi, la photographie avait eu droit à des égards et des soins ! » – Connais-tu ça ? (*CE*, 39-40).

Jean de la Valée ne garde pas pourtant son calme devant cette photo. Il a froissé la photographie d'Ousmane parce qu'il prétendait bien connaître le comportement « de l'homme noir » mieux sa fille.

Pour mettre l'emphase sur ce qu'il disait, il a répété :

-Tu connais bien « ça » car « ça » t'est dédié : « À Mireille que j'aime-Ousmane ». Il exhibait la photographie tenue entre deux doigts, dédaigneusement, comme si elle était porteuse de germes microbiens (*CE*, 40).

Toujours est-il que Jean de la Valée cherche à attirer l'attention de sa fille sur la personnalité d'Ousmane mais celle-là ne comprend pas. Mireille insiste plutôt que son père connaisse d'abord Ousmane avant de le juger, elle était en train de le défendre, elle disait avec confiance : « Je le connais. C'est un garçon intelligent. Faites sa connaissance avant de le juger » (*CE*, 42)

Jean de Valée pense que sa fille aurait dû l'écouter, elle devrait reconnaître son statut social, sa position comme père biologique ; il souhaitait le bien de sa fille. Pour Monsieur de la Valée, les nègres étaient ridicules dans leurs attitudes au cours de ses missions diplomatiques. Ils ne méritent pas de prendre sa fille en mariage (*CE*, 116).

La masculinité complicité chez Jean de la Valée est visible dans toute sa personnalité. Il n'a pas réagi brutalement à l'égard de son beau-fils Ousmane, même quand il en avait l'opportunité

---

<sup>17</sup> On emploie le mot nègre pour indiquer la discrimination raciale.

Il n'avait pas exploité sa position comme homme d'autorité pour rabaisser et opprimer les gens, même s'il en avait les moyens.

### **3.2.5 La masculinité complicité chez Martin dans *Modukpè le rêve brisé***

Fassinou à travers le personnage de Martin a présenté un jeune garçon de même âge que Dukpè. Il a démontré la masculinité complicité à travers son amour pour Dukpè en l'aidant à faire ses devoirs d'école. Ils vivaient dans le même quartier mais il n'avait pas le courage d'exprimer ses sentiments ouvertement à Dukpè. Pour cela, il a choisi, la méthode épistolaire pour communiquer son affection :

Il arrivait, flanqué, de tous les autres jeunes du quartier et, profitant d'un moment où nous étions côte à côte, me glissait subrepticement un bout de papier dans le creux de la main. Et je courais vite m'en délecter aux WC, sans tenir compte de l'odeur nauséabonde des lieux. Dans ma tête, tout était parfumé, et sentait bon l'amour, la joie de vivre, d'aimer et d'être aimée et à mon tour je courais rédiger une réponse hâtive, où il était question de sentiments réciproques, de baisers infinis et d'envie de le toucher, de l'embrasser follement... Il était innocent, naïf, et souvent magnifié. Il n'apporte pas de larmes, et de douleur comme celles que l'on connaît beaucoup plus tard (*MRB*, 35-36).

La masculinité complicité s'est révélée à travers son comportement, il était un jeune garçon discipliné par rapport à certains jeunes hommes qui cherchaient souvent une occasion pour violer leurs copines comme Bakar dans *Soukey* de Mariam Ndoye (1999). Il exprimait ses sentiments à travers un bout de papier pour ne pas blesser sa copine. Son comportement complicité s'est retrouvé dans son désir pour Dukpè. Dukpè, de son côté n'a pu réciproquer cet amour ; ce qui posait un problème pour Martin : « Dukpè, pourquoi es-tu si froide à mon égard ? On dirait que tu ne m'aimes pas comme je t'aime ! » (*CE*, 37). L'extrait montre que Martin était amoureux de Dukpè et ce n'était réciproque, mais il faisait très attention pour ne pas briser leurs rêves d'avenir.

La masculinité complicité démontrée par Martin a révélé sa capacité de supporter beaucoup de personnes, il habitait avec une multitude des frères dans une chambre louée dans une maison sordide. Il a témoigné l'amour pour Dukpè en disant aux gens de quitter la chambre dès son arrivée. Son comportement était différent d'Ousmane qui exigeait à sa femme de supporter tous les mauvais comportements des membres de sa famille sans tenir compte ses sentiments ou ses émotions. (*MRB*, 37). Martin, moulé dans la masculinité complicité, a été capable de supporter les caprices de ses frères et de Dukpè.

### 3.2.6 La masculinité complicité chez Dr. Freddy dans *Modukpè le rêve brisé*.

À travers le personnage de Dr Freddy, jeune médecin revenu fraîchement de ses études de spécialisation en gastro-entérite au Canada, Fassinou a présenté l'influence de l'éducation occidentale sur le comportement des hommes. Après le départ de Sèdolo en France, (son fils unique), Dukpè, pour oublier, ses blessures, a multiplié des danses, des cocktails, des sorties en boîtes, des flirts et déceptions, des beuveries suivies de gueules de bois ; ce qui lui conduisait à l'hôpital pour ennui de santé :

Et lorsque je faillis rendre l'âme, je rencontrai Dieu en la personne du Dr Freddy [...] il soigna mon corps, ensuite mon âme. Il comprit très vite que je voulais détruire ce corps qui abritait un cœur qui avait tant d'amour à donner et, faute de rencontrer des partenaires honnêtes sur son chemin, préférerait se faire hara-kiri. [...] Il était si tendre, si affectueux que je tombai follement amoureux de lui. (*MRB*, 111)

La masculinité complicité de Dr Freddy s'est révélée à travers son comportement envers Dukpè. Dr Freddy était comparée à Dieu et si nous pouvons ajouter, il était comme « Le Messie » de Dukpè. C'est-à-dire que Dr Freddy était plein d'amour et la gentillesse. Il a soigné le corps et même l'âme de Dukpè. Psychologiquement, Dr Freddy a vite compris que Dukpè était une femme pleine d'amour qui voulait céder à cause des expériences mauvaises qu'elles avaient vécues. Dukpè est tombée follement amoureuse de Dr Freddy à cause de sa patience, sa tendresse et son affection. C'est-à-dire qu'elle n'arrivait pas à penser aux autres choses dans la vie sauf Dr Freddy. La pensée de Dukpè a dépassé ses inquiétudes. Les deux se sont aimés et ils se sont mariés.

L'amour de Freddy était unique et ne ressemblait pas à aucun de ceux qu'elle a vus un peu partout, durant sa courte existence. Malgré les trois années qui les ont séparées, Freddy était si épris de Dukpè que la différence d'âge avait fini par ne pas être une source d'angoisse pour elle.

Son comportement complicité était révélé à travers son amour pas seulement pour sa femme mais aussi pour sa fille unique Yémalin :

Son père en était fou à tel point qu'elle se demandait, si ce n'était pas plutôt elle, la rivale dont il faudra qu'elle se méfie d'ici à quelques années [...] Yémalin était son unique princesse « la prunelle de ses yeux » comme il aime à le dire lui-même (*MRB*, 113-114).

Dr Freddy aimait sa fille jusqu'à un point où Dukpè imaginait si elle ne deviendrait pas sa rivale un jour parce qu'il appelait Yémalin sa fille unique, la prunelle de ses yeux.

Pourtant, à un moment dans le mariage, Dukpè avait souffert de la stérilité secondaire, elle était incapable de mettre d'autres enfants au monde. Dr Freddy a épousé une deuxième femme en dehors de sa maison, à l'insu de Dukpè. Au lieu d'agir comme Ousmane dans *Un chant écarlate*, n'avait pas de problème d'épouser une autre femme Ouleymatou. Dr Freddy par contre, a présenté ses excuses en implorant sa femme comme si elle était « Marie » la mère de Jésus (MRB, 117). Il a reconnu son tort envers sa femme, et il lui a demandé pardon. Son comportement complicité était révélé en toute sincérité. Il a avoué à Dukpè que sa deuxième femme voulait des enfants, mais il aimait toujours Dukpè sans réservations et que Dukpè était toujours « son bébé » ainsi que son équilibre.

À travers le personnage de Dr. Freddy, Mariama Bâ a dépeint un homme tendre, affectueux, honnête, adorable, gentil, un père, un mari attentionné, etc, qui a bien dirigé sa maison avec affection jusqu'à un point où sa femme avait indiqué qu'elle ne pouvait pas supporter l'idée de vivre sans lui (MRB, 126). Son comportement est en contraste avec Ousmane dans *Un chant écarlate* où sa femme est devenue folle à cause de son adultère ; c'est aussi le contraire de Robert dans *Modukpè le rêve brisé* qui a nié d'avoir des relations sexuelles avec Dukpè et l'a abandonnée avec sa grossesse non-désirée.

### **3.3 La masculinité subordonnée dans *Un chant écarlate***

Mariama Bâ nous a représenté la société sénégalaise contemporaine à travers un personnage qui se comporte différemment quant à sa vraie personnalité et son vrai sexe. Nous avons signalé que la masculinité subordonnée se retrouve plus chez les blancs que chez les noirs. Malgré le fait que ce type de masculinité existe parmi les africains, la société traditionnelle africaine ne supporte pas ce comportement ainsi que ce type de masculinité. La masculinité subordonnée est associée à la féminité d'après Raewyn Connell (2005). Dans *Un chant écarlate*, le jeune garçon qui avait ce comportement a subi des corrections intenses chez ses parents parce que, selon eux, c'est honteux pour la famille ainsi que pour la société :

Son père, quand il le surprenait à jacasser parmi les commères, ou à faire mijoter les plats dans les goûters, entraînait dans de folles colères, la cravache à la main. En vain.

En vain, sa mère le rasait-elle pour l'enlaidir. On le prendrait pour l'une des fillettes qu'il fréquentait. Il roulait les yeux en parlant. Mais il ne roulait pas que les yeux. Il roulait avec perversité ses hanches et lançait ses fesses en arrière quand il se déplaçait. Dès qu'il était hors de portée du regard de sa mère, il entourait d'un pagne et se dandinait.

« Sauf miracle, ce garçonnet deviendrait un « gôr djiguène »<sup>18</sup> destiné à passer sa vie, accroupis aux pieds d'une courtisane dont il demeurerait l'homme de main. Ce serait son rôle de dénicher les amants généreux pour l'entretien couteux de ce genre de maisonnée. (CE, 106-107).

Nous avons ici une situation de la masculinité subordonnée. Le petit garçon était attiré aux jeunes filles ; il se comportait comme une fille alors qu'il était un garçon. Dans le premier extrait, le père du garçon « entrait dans de folles colères », parce qu'il n'a pu imaginer ce comportement terrible chez son garçon. Il tenait une cravache, un bâton utilisé par le cavalier pendant l'équitation pour « chicoter » son enfant. En plus, il tenait une chicote parce que le comportement de son fils ressemblait au comportement d'un animal.

Dans le deuxième extrait, la mère du garçon faisait tout pour l'enlaidir en rasant la tête, mais cela n'avait rien changé. Il roulait les yeux et lançait les fesses quand il marchait. Il voulait même porter le pagne. On dirait qu'il était une femme. Ce comportement qui paraissait étrange irritait les membres de sa communauté.

À son insu, la société a conclu sur son avenir : Il sera un vaut rien dans la société ; quelqu'un qui cherchera des amants. Cette prise de position montre que la masculinité subordonnée n'est pas encouragée même si elle existe dans la société.

Dans *Modukpè le rêve brisé* l'auteur n'a pas mentionné la masculinité subordonnée, parce comme nous venons de le signaler, il s'agit d'un comportement considéré comme anormal dans la culture africaine. La société béninoise, qui fait partie du système patriarcal, ne supporte pas les comportements de la masculinité subordonnée.

La société sénégalaise est une société musulmane où il existe certaines normes et coutumes. À travers ce personnage, Mariama Bâ cherche non pas à condamner mais à montrer l'existence de la masculinité subordonnée dans sa société, bien qu'on cherche à l'étouffer.

---

<sup>18</sup> Littéralement homme-femme; homosexuel

### 3.4. La masculinité marginalisante dans *Un chant écarlate*

À travers le comportement des copains d'Ousmane, Mariama Bâ dépeint la masculinité marginalisante et ses effets sur la vie d'un individu ainsi que dans la communauté. Dans le deuxième chapitre, nous avons signalé que la masculinité marginalisante est l'hyper masculinité ou l'homme a l'attitude de dominer d'autres hommes, les femmes et l'environnement. Dans le roman susmentionné, les copains d'Ousmane avaient démontré la masculinité marginalisante à travers leurs comportements envers Mireille. Ils traînaient dans le salon de Mireille leur oisiveté et leur ennui pour la rabaisser (CE, 131) :

Malgré les protestations de Mireille le contenu du frigo y passait : viande, poisson, fruits, yaourts, fromages. Et les bavardages, alimentés d'anecdotes de l'époque du cache-sexe et du pillage des arbres fruitiers, ne manquaient pas. Les rires étaient très forts. On parlait haut, comme si l'interlocuteur était à plusieurs mètres de soi. Ceux qui fumaient oubliaient les cendriers pour joncher le sol de mégots. Ceux qui croquaient la noix de cola en glissaient adroitement les restes sous le tapis. (CE, 131).

Mireille par rapport à sa culture d'origine n'était pas habituée à la vie communautaire chez son mari. Les copains d'Ousmane mangeaient ce qu'ils voulaient, ils parlaient haut, ils riaient aux éclats. Ceux qui fumaient oubliaient leurs cendriers pour que Mireille les efface après leur départ. Certains craquaient les noix de cola sur le tapis. À ce point, il n'a pas seulement dominé Mireille, ils dominaient aussi leurs environnements.

Ousmane, sa mère et les copains d'Ousmane ont vivement manifesté la masculinité marginalisante à l'égard de Mireille. Ousmane pour justifier leurs comportements disait :

Je vis ma vérité. J'aime le tam-tam. Tu aimes bien Mozart ; même la nuit tu peux l'écouter. Supporte que j'aime le tam-tam. Tu ne peux pas comprendre. Le tam-tam, c'est la vie du Nègre éclatant en gerbes de sons : les rythmes des moissons, des pluies, des baptêmes, des prières ; et même parfois des rythmes de la mort... Je me revois enfant, dans mon boubou de « *Ndjouli* » rectangle de tissu ample cousu aux côtés, avec au centre une échancrure pour passer la tête (CE, 141).

On remarque un comportement injuste chez Ousmane. Il était égoïste car il ne considérait pas l'émotion de sa femme. Mireille est rentrée de son bureau malade à cause des bruits des copains ainsi que la visite incessante de Yaye Khady et le tam-tam lui donnaient encore les maux de tête. Au lieu de chercher à comprendre la situation où Mireille se retrouvait, Ousmane disait qu'il vivait sa vérité, qu'il aimait le tam-tam, et que sa femme devrait le supporter malgré la condition de sa santé. L'on se demande quelle vérité vivait un homme ayant une épouse

malade ? Bâ démontre le fait qu'Ousmane n'avait pas le moindre respect pour sa femme et qu'il était mal élevé, car une femme exige des obligations et des concessions. Les rythmes des moissons, des pluies, des baptêmes, des prières faisaient partie de la vie des nègres qui cherchait à dominer des femmes, d'autres hommes, ainsi que leurs environnements. Mariama Bâ a oublié de parler du rythme de la circoncision car cela fait partie de la masculinité marginalisante.

Les copains d'Ousmane avaient perdu leur bon sens ; influencés par la masculinité marginalisante, ils étaient à cheval du rang des intellectuels et celui des traditionalistes.<sup>19</sup> En d'autres termes, la masculinité marginalisante a des conséquences néfastes sur la vie humaine et la société. Mireille est devenue très amère, le fardeau était très difficile à surmonter. Ousmane dominait son *environnement* à travers des bruits. Il n'y avait pas seulement des bruits dans sa communauté, il y avait aussi des disputes qui empêchaient la paix et l'harmonie sociales.

Dans *Modukpè le rêve brisé*, Fassinou n'a pas soulevé les traces de la masculinité marginalisante parce que chaque auteur a son propre style et les intérêts de chaque écrivain ne sont pas les mêmes. En définitive, la masculinité marginalisante est un vice capable de détruire l'homme et toute une société.

### **3.5 L'étude stiwaniste chez Ali/Rosalie dans *Un chant écarlate***

À travers le couple Ali et Rosalie, Mariama Bâ cherche à démontrer comment le stiwanisme s'applique pour le bien-être de tous et chacun dans la vie. Rappelons que le stiwanisme est le féminisme dans le contexte africain d'après Molar Leslie-Ogundipe. Selon cet auteur, le stiwanisme décrit les conditions de la femme africaine et exige la collaboration entre les hommes et les femmes dans la transformation sociale. Cette transformation devrait partir de la famille vers la société. Pour avoir une transformation nécessaire, il est impératif d'inclure les hommes et les femmes. Un homme ainsi qu'une femme peuvent être stiwanistes. Dans le roman, Ali et Rosalie ont joué le rôle des stiwanistes. Commenant par Rosalie, qui faisait partie du secrétariat des services administratifs universitaires à l'époque de leurs études, elle a

---

<sup>19</sup> L'éducation n'a pas d'influence sur leurs comportements.

initié Mireille au savoir-vivre sénégalais en éclairant pour elle les rapports entre la belle-famille et l'épouse. Elle lui conseillait de la sorte :

Sans ton mari, va voir tes beaux-parents. Ils apprécieront ton déplacement et sauront ainsi que tes visites ne sont pas téléguidées... De temps en temps, envoie à Djibril Guèye des plats mijotés. [...] N'oublie pas « d'habiller » tes beaux-parents à la Korité et à la Tabaski. Le frère et les sœurs d'Ousmane ont droit, eux aussi, à tes largesses. Ne reste pas calfeutrée, broyant du noir, quand les copains de ton mari se trouvent dans ton salon. Ta cordialité sera ton meilleur atout contre les assauts extérieurs, broyeurs d'unions. Les services rendus par les copains sont inestimables, comparés « aux ravages » qu'ils font. Le copain est sacré, ses droits sont reconnus, ses conseils écoutés. [...] L'épouse sans hospitalité enveloppe son mari dans un tissu de moqueries. Méfie-toi ! Ousmane Guèye est orgueilleux ! (CE, 148).

À travers cet extrait, on peut remarquer comment Rosalie travaillait en collaboration avec Mireille pour l'aider à surmonter les défis dans son mariage. Rosalie a conseillé à Mireille d'aller voir ses beaux-parents pour assurer le fait qu'elle n'était pas téléguidée. Mireille devrait préparer les plats mijotés avec son propre argent pour son beau-père car il était aussi son père. Mireille devrait habiller aussi ses beaux-parents. Les frères et les sœurs d'Ousmane devraient recevoir des cadeaux de temps en temps. Mireille devrait avoir des bras ouverts envers les copains car leurs avis comptent dans les moments difficiles selon la coutume africaine. En plus, elle a attiré l'attention de Mireille sur le comportement orgueilleux d'Ousmane. Rosalie cherchait à sauvegarder le mariage de son amie parce que dans la société africaine, en épousant un homme, l'on épouse sa belle-famille, les bons et les mauvais (CE, 133). Mireille, influencé par le comportement stiwaniste de Rosalie, commençait à plaire à sa belle-famille mais ses efforts étaient une peine perdue. Mais Rosalie l'encourageait à supporter les défauts de sa belle-famille. Rosalie restait fidèle à son amie.

Dans la même œuvre, en plus de Rosalie, le personnage d'Ali a fait preuve d'un comportement stiwaniste. Ali, comme un ami d'enfance cherchait à attirer l'attention de son ami Ousmane contre son comportement abusif envers Mireille, son épouse mais Ousmane lui résistait. Ousmane, l'intellectuel parmi ses amis d'enfance, avait un comportement différent de la théorie qu'il prêchait :

Ainsi, les théories les mieux assises croulent devant les réalités de la vie ! Ceux qui les formulent fougueusement s'avèrent, à l'épreuve, de piètres exécutants ! L'étonnement d'Ali devenait révolte : « Ousmane Guèye » le plus « intellectuel » de leur groupe ! Ousmane Guèye, l'adepte inconditionnel de la « négritude » qui conseillait « l'ouverture plus large », se recroqueville aujourd'hui sur lui-même, sous prétexte de ne pas trahir « l'enracinement » (CE, 203)

Ali comme Lamine, avaient remarqué le comportement injuste d'Ousmane à l'égard de Mireille, qu'il donnait toute attention à Ouleymatou sa nouvelle femme. La théorie qu'Ousmane prônait était en train de mourir face à la réalité de la vie. Ousmane agissait toujours contrairement à ses préceptes. Il parlait de l'ouverture plus large de l'esprit mais se comportait autrement envers Mireille. En plus, son comportement n'est dicté ni par sa religion ni par la culture africaine qui exige de préserver l'honneur de la femme :

Il y a un code de l'honneur... Tu fais rompre une femme avec sa famille et tu ne l'aides pas à s'intégrer dans un nouvel environnement, en créant les facteurs de son isolement... Mireille n'est pas une maîtresse. Même une maîtresse aurait ses droits... Elle est l'épouse, l'épouse te crée une obligation. Or tu lui refuses une présence régulière ! Abject est l'usage que tu fais de ses biens. Tu sembles avoir liquidé toute vertu. Tu es en marge de la morale religieuse enseignée par ton père. Attention à la main vengeresse de Dieu ! (CE, 204).

Par contre, on peut dire qu'Ali était stiwaniste. Il cherchait à résoudre le problème conjugal entre son ami et ses deux épouses. Ousmane n'a pas aidé sa femme à s'intégrer dans sa famille. Ali était de l'opinion qu'Ousmane devrait partager son amour envers les deux femmes comme la religion musulmane exigeait. Il l'a abandonnée pour fonder un nouveau foyer avec Ouleymatou. Ali pensait que le comportement d'Ousmane pourrait être influencé par un esprit maléfique :

La perturbation de la vie de son meilleur ami désorientait Ali. Il pensa, lui, un homme rationnel, aux possibilités maléfiques d'un maraboutage. Ousmane n'aurait-il pas été victime du « dedelé », ce sortilège par lequel les amoureuses s'attachent un homme ?... N'aurait-on point « enfoncé » l'âme d'Ousmane dans une corne enfouie au bord de la mer, pour la rendre instable, comme le flux et le reflux des vagues ? (CE, 207)

Rappelons que la société en question est une société musulmane où tout est possible au niveau spirituel. Selon Mariama Ndoye (2001), en Afrique de l'ouest francophone, la majorité des femmes cherchent à attirer l'attention de leurs maris envers elle surtout dans un foyer polygame comme nous avons déjà expliqué. Dans cette perspective, la femme souffre à la mort de son mari. Par exemple, chez les yorubas, la femme a beaucoup d'influence sur son mari à travers l'aide de maraboutage. Cela s'explique dans un proverbe yoruba qui dit : *Bi obininrin bape nile Oko aje ni da* (Bestman 2015). Plus la femme reste longtemps chez son mari, plus elle devient une sorcière. Dans *Un chant écarlate*, Ali montrait qu'il existait la force des habitudes, la force dont on ne peut pas se départir sans être enraciné. Ce personnage d'Ali reflète un stiwaniste, un homme sincère qui ne cessait de prêcher le bon sens à tous :

Dans l'encens et le gono, en comptant les perles de ses reins ! Ne fais pas l'idiot, je pense qu'on « t'a mis quelque part ». Ton cœur est rempli d'Ouleymatou au détriment de ta dignité. Il faut la déloger [...] Des forces surnaturelles déclenchés à son insu l'obligeait peut-être à haïr ce vers quoi tous ses rêves, tous ses efforts, toute son existence avaient tendu, depuis cinq ans... Son énervement devant Mireille et le peu de tendresse qu'il prodiguait à son fils métis étaient, anormaux (CE, 209-2010)

On peut voir les efforts de ce personnage d'Ali pour s'unir avec Rosalie et lutter ensemble pour la libération d'Ousmane du mauvais sort des marabouts. Mariama Bâ à travers le personnage d'Ali et sa femme nous a fait voir le stiwanisme dans la fidélité d'un couple ainsi que d'un ami (Ali) face aux moments difficiles d'un mariage africain. Bâ a démontré comment la collaboration de l'homme et la femme pourrait sauver la vie d'un individu et de toute la communauté.

### **3.5.1 L'étude stiwaniste chez Soukeyna dans *Un chant écarlate***

À travers le personnage de Soukeyna, Mariama Bâ nous a présenté la solidarité féminine entre les belles-sœurs. La vie communautaire fait partie de la société africaine et le stiwanisme exige la collaboration et la solidarité entre les femmes d'après Ogundipe (1994). L'amitié a un code de comportement plus constant que celui d'amour. L'amitié peut, dans un cœur, dominer l'affection née des liens de sang (CE, 229). Soukeyna était la plus âgée des deux filles de Yaye Khady. Elle était la grande sœur d'Ousmane. Elle a montré son comportement stiwaniste dans le conflit entre Ousmane et Mireille. Elle faisait tort à son frère malgré le lien de sang qu'il partageait. Soukeyna et sa belle-sœur entretenaient de bonnes relations malgré la désapprobation de sa mère Yaye Khady pour démontrer la solidarité féminine exigée par une stiwaniste. Soukeyna se sentait mal à l'aise du comportement abusif de son frère envers Mireille :

Mireille ne manque pas de bonne volonté. Mais une Blanche ne peut pas devenir par ses habitudes, une Négrresse accomplie. La Négrresse a été éduquée dans un milieu spécifique pour satisfaire plus tard les exigences de ce milieu. Elle n'a aucune gloire à tirer de sa souplesse d'adaptation dans sa belle-famille. Mais Mireille ! Elle a du mérite. Ses efforts auraient dû être encouragés. Mais Yaye Khady, avec désinvolture, se moque de ses tentatives de réconciliation. Elle aurait voulu faire de Mireille une chose à son service. (CE, 228).

Le comportement stiwaniste se retrouvait dans son honnêteté. Soukeyna faisait comprendre à son frère que *la blanche* et *la négresse* ne pouvaient pas avoir les mêmes comportements parce que chacune d'elles était formée pour répondre aux besoins de leur milieu d'origine. Mireille

devrait être encouragée et non pas rabaissée ni par Ousmane ni par Yaye Khady. Soukeyna se demandait ce que Mireille avait fait pour attirer la haine de Yaye Khady. Pour Soukeyna, la race de Mireille était parmi la cause de la crise dans son foyer et elle avait critiqué le comportement de son frère. Dans son comportement stiwaniste, Soukeyna disait à son frère, qu'il avait tort de ne pas protéger sa femme contre les vents<sup>20</sup> de la race noire. Dans la famille d'Ousmane, Soukeyna était la seule personne à défendre la cause de Mireille, c'était l'attribut d'une stiwaniste. Pour montrer la solidarité féminine et son comportement stiwaniste, Soukeyna allait passer ses week-ends chez Mireille ; elle l'aidait à réussir son riz au poisson dont la portion destinée à Ousmane refroidissait toute la journée dans une soupière, faute d'être honorée.

Dans son comportement stiwaniste, les visites de Soukeyna sont devenues quotidiennes dès qu'elle avait remarqué la trahison d'Ousmane. Mais pour ne pas troubler le cœur de Mireille, elle ne lui avait rien dit, car elle était discrète. Soukeyna cherchait à sauvegarder le mariage de Mireille. Soukeyna dans son comportement était une femme discrète. Elle avait osé affronter Yaye Khady et les querelles avaient éclatées :

Par égoïsme, tu pousses Ousmane à la catastrophe, et en même temps, tu « tues » une fille d'autrui car Mireille a, elle aussi, une mère. Je suis contre le remariage de mon frère que rien ne justifie si ce ne sont tes intérêts. Je n'aurai aucun rapport avec ce deuxième foyer. Mireille a tenté l'impossible pour te contenter ! Elle voulait même prendre ta relève à côté du fourneau malgache, alors que tu lui riais au nez. Tu décourages ses tentatives de coopération. Tu la rejettes sans la connaître. Pourquoi ? Parce qu'elle est Blanche... Seule sa couleur motive ta haine. Je ne vois pas d'autres griefs. (CE, 229).

Pour Ousmane les enfants n'avaient pas droit à corriger leurs parents. Ceux-ci avaient toujours raison. La société exigeait ce respect négatif. (CE, 130). Mais dans le cas de Soukeyna, elle n'avait pas peur de dire à sa mère qu'elle avait tort de penser à une belle fille négresse pour son fils alors qu'elle savait qu'Ousmane était déjà marié. Contrairement au comportement d'Ousmane, Soukeyna avait le courage de corriger et de dire la vérité à sa mère qu'elle rejetait Mireille sans la connaître, et qu'elle était égoïste. Elle avait refusé ses tentatives de coopération puisqu'elle était blanche. Soukeyna dans son comportement stiwaniste avait dit carrément avec la bravoure qu'elle était contre le mariage de son frère à Ousmane. Yaye Khady qui avait une

---

<sup>20</sup> Vents indiquent tous les défis de la culture africaine.

langue de vipère, « la reine » dans son foyer, qui a pu empêcher son mari d'épouser d'autres femmes même quand il était Imam ayant droit à quatre épouses, réagissait :

Yaye Khady regarda de haut sa fille. La hardiesse de Soukeyna la « dépassait ». Elle entendait dire que les enfants d'aujourd'hui ne respectaient plus les hiérarchies. Elle entendait ! Mais vivre l'audace de sa fille, en être victime ! Elle n'allait pas se laisser faire. Elle remettait l'insolente à sa place, la place d'un enfant qui ne doit pas « démêler les affaires » : Qui te demande ton avis, morveuse ? Et si j'en veux à Mireille à cause de sa peau claire parmi notre noirceur ? Mon point de vue : j'ai honte de son fils à la peau métissée. Va le lui dire. Méprise Ouleymatou pour défendre une étrangère. Mais tu es isolée dans ton opinion. Croupis avec ta Mireille ! (CE, 229-230)

Le cœur de Soukeyna compatissait profondément avec Mireille mais sa langue ne se déliait point. C'était un très grand atout chez Soukeyna parce qu'elle connaissait la source des maux de son amie. Cela va de pair avec un proverbe français qui dit : *Kokoro to nje efo, idi efo lo wa* (Oyewole : 2014) (l'ennemi de quelqu'un se trouve parmi son peuple). Soukeyna n'a pas cédé ; elle avait toujours le but de sauver le cœur troublé et blessé de Mireille :

Mais peu à peu, devant l'abondance des larmes, le cerne des yeux, la pâleur du teint, le désordre de la chevelure à l'éclat envolé, devant l'amertume des lèvres et tous les ravages opérés par la souffrance, Soukeyna éprouva un irrésistible besoin de porter secours. Son cœur atteint, elle ne pouvait plus pardonner à « l'infidèle Ousmane ». Elle cherchait le moyen de sauver Mireille, le moyen de la soustraire aux griffes lacérantes du mal qui provoquait sa déchéance. (CE, 230).

Soukeyna, a ignoré les liens familiaux pour lutter contre le vice et l'injustice d'Ousmane et sa mère envers Mireille. Les défis du mariage ont commencé à se refléter dans l'apparence physique de Mireille ; les cheveux étaient en désordre, il y avait l'abondance des larmes, etc. La souffrance manifestait dans l'apparence physique de Soukeyna. Soukeyna cherchait toujours à sauver la vie de son amie Mireille. Même si Ousmane était son frère, elle éprouvait un désir fort de ne pas lui pardonner.

À travers Soukeyna, Mariama Bâ a dépeint une femme forte, courageuse et honnête qui n'a pas considéré les liens familiaux pour faire face à la réalité humaine. Elle était aussi logique dans son raisonnement. Elle était une femme qui cherchait à aider *sa sœur* à surmonter des obstacles dans la vie. Ses comportements ont illustré les qualités exceptionnelles nécessaires à une stiwanieste.

### 3.6 L'étude stiwaniste chez Grand-Mère dans *Modukpè le rêve brisé*

À travers le personnage de Grand-Mère, Adelaïde Fassinou cherchait à dépeindre l'importance et les influences des personnes âgées dans notre société. Leurs sagesses et leurs expériences sont nécessaires parce qu'ils sont des « *bibliothèques vivantes* » d'après Amadou Hampâté Bâ. Dans la plupart des sociétés africaines, les grands-mères s'arrogent le droit de demeurer dans les foyers de leurs filles comme cela se manifeste dans le roman de notre recherche.

La grand-mère de Dukpè était venue s'installer dans la maison de la mère de Dukpè pour prendre soin de ses petits-enfants ainsi que sa propre fille. Martin venait tout le temps pour rendre visite à Dukpè parce qu'il l'aimait. Dukpè l'a décrite comme « Chevalier servante ». Ils étaient tous les deux en classe de première et préparaient l'examen probatoire ensemble. Martin assistait Dukpè dans ses devoirs et les exposés. Dukpè installait les chaises au bord du canapé-lit sur lequel ils s'asseyaient côté à côté pour faciliter la tâche. Martin faisait très attention pour échapper à la surveillance de grand-mère :

Ainsi, on pouvait travailler sur deux chaises en guise de table. Ce qui était désolant pour Martin, c'est que ses mains ne pouvaient se balader des cahiers à mes cuisses, puisque ma grand-mère était là, assise à côté de la porte, tous les jours et écoutait nos propos, feignait de s'occuper à trier du riz que sa fille allait vendre le soir. Mais dès qu'elle se levait pour aller faire sa sieste. Mon ami en profitait pour voler un baiser rapidement. (MRB, 37).

La présence du personnage de Grand-mère empêchait les gens de se comporter d'une manière bizarre envers leurs enfants. Martin n'a pas pu manifester son amour à cause de la présence de Grand-mère. Grand-mère surveillait tout. Voilà la raison pour laquelle Martin n'arrivait pas à donner des baisers, sauf en absence de Grand-mère. L'extrait montre que la Grand-mère était fidèle à son travail de garde. Elle était à côté de la porte tous les jours ; elle aidait la mère de Dukpè dans sa tâche de vendeuse de riz et elle assurait la bonne conduite de sa petite fille, Dukpè. Le comportement de grand-mère explique la solidarité entre les femmes. Même si grand-mère n'était pas instruite, elle connaissait les exigences d'une mère.

La présence des personnes âgées crée la peur envers les gens car ils ont le pouvoir de corriger des méfaits dans la société. Fassinou emploie le personnage de Grand-mère pour montrer l'importance des personnes âgées dans la société.

### 3.6.1 L'étude stiwaniste chez Rachelle dans *Modukpè le rêve brisé*

Fassinou, à travers le personnage de Rachelle, a dépeint la collaboration entre les jeunes femmes, l'amour pur ainsi que la solidarité féminine. Rachelle était la colocataire de Dukpè à l'université et les deux s'entendaient bien. Lorsque Dukpè est tombée enceinte, elle a décidé de quitter le foyer. Mais avant de partir, elle a laissé un mot à Rachelle puisqu'elle la considérait comme une sœur et non pas comme une simple amie :

Je venais de déposer le stylo à côté du bout de papier où le mot « réfléchir » était bien lisible, même de loin, lorsque ma camarade pénétra dans l'appartement. Elle fonça les sourcils en scrutant ma grosse valise d'un air soupçonneux tandis que son regard voltigeait de la valise à mon visage. C'est à ce moment précis qu'elle rendit compte que quelque chose n'allait pas. (*MRB*, 49)

Le comportement stiwaniste chez Rachelle se révélait lorsqu'elle a foncé les yeux en soupçonnant qu'il existait un problème chez Dukpè. Si Dukpè a eu le courage d'expliquer sa grossesse non-désirée à Rachelle, c'est parce qu'elle lui faisait confiance. Cependant, Rachelle posait beaucoup de questions à la fois :

Que se passe-t-il ma grande ? S'enquit-elle en m'emprisonnant les mains dans les siennes. Pourquoi ce déménagement ? Où veux-tu aller ? Et pourquoi as-tu pleuré ? Qu'est-ce qu'on t'a fait ? Et qui est-ce ? Dis-le-moi je t'en prie, ma chérie ! (*MRB*, 49-50).

Le comportement stiwaniste se révélait lorsqu'elle cherchait à savoir ce qui s'est passé afin de donner un coup de main. Elle a posé six questions à la fois pour témoigner son cœur ouvert envers son amie. Les expressions telles que « Ma grande », « Ma chérie » étaient un témoin de leur solidarité féminine. Le fait de placer les mains sur les siennes était le comportement d'une stiwaniste qui s'inquiétait de son enfant. Rachelle était sincère dans son inquiétude ; elle et Dukpè sont devenues des « sœurs ». En entendant l'histoire de Dukpè, Rachelle est entrée dans une folle colère :

Oh ! le goujat ! si je pouvais le tenir comme ça, entre mes mains en ce moment je lui montrerais comment on séduit une jeune fille, on en use et en abuse, puis, lorsque les choses sérieuses s'annoncent, on fuit comme un lâche. Tu t'imagines ça, ma fille, il voulait juste s'amuser avec toi ! Surtout qu'en plus de lui faire découvrir le baptême ciel, tu savais entretenir sa force grâce aux repas succulents dont tu avais le secret. Un profiteur ! Un sale profiteur ! Tu as utilisé tes pauvres sous pour lui mijoter de bons repas ! Tu lui as consacré tout le temps et en fin de compte, qu'est-ce que tu récoltes ? Des larmes ! Rien que des larmes ! Un goujat, un sale goujat ! Il viendra me trouver ici et je lui dirai ce que je pense de lui, avant ta mère. (*MRB*, 50).

À travers cet extrait, le comportement stiwaniste se révélait sous la forme d'une mère. Rachelle cherchait à taper correctement Robert comme on tape un petit enfant qui a cassé la seule marmite dans la maison ; elle appelait donc Dukpè « ma fille ». Le ton ici est celui d'une mère. Elle jetait des injures sur Robert pour témoigner sa déception ; « Un profiteur ! Un sale profiteur !, Un goujat, un sale goujat ! ». On constate que Robert avait exploité Dukpè, son étudiante sans avoir honte. Devant ce défi, Rachelle a organisé la fuite de Dukpè en dehors du campus afin qu'elle ne soit pas déshonorée :

Rapidement, elle organisa ma fuite, cette nuit-là. Elle transporta ma grosse valise jusqu'au bord de la route, héla un taxi et m'y installa en prenant soin de payer le chauffeur après lui avoir donné l'itinéraire de ma course. Elle m'embrassa sur la joue en me faisant promettre de téléphoner le lendemain pour lui donner de mes nouvelles. (MRB, 51).

Le comportement stiwaniste se manifestait lorsque pour éviter la honte chez Dukpè, elle a organisé sa fuite en l'aidant à porter sa grosse valise. Elle a montré sa générosité en payant le chauffeur. Pourtant, elle était aussi étudiante comme Dukpè. Plus tard dans le roman, Rachelle n'avait pas cessé d'apporter son aide à Dukpè même quand ils étaient séparés. Elle faisait partie de la réunion convoquée par les membres de la famille de Dukpè pour résoudre le problème de la grossesse non-désirée. On peut dire que Rachelle a soutenu Dukpè pendant qu'elle traversait les moments difficiles de sa vie.

Le comportement de Rachelle peut se comparer à celui de Soukeyna dans *Un chant écarlate*. Rachelle aidait Dukpè à surmonter les défis d'une grossesse non-désirée comme Soukeyna aidait Mireille à surmonter les défis dans son mariage. Soukeyna a condamné des comportements injustes de son frère et de sa mère envers Mireille comme Rachelle a condamné la technique exploitante de Robert. Ousmane a exploité l'amour de Mireille comme Robert a exploité la naïveté de Dukpè. Fassinou à travers ce personnage faisait voir le comportement des jeunes femmes qui s'aimaient du fond de leurs cœurs, sans hypocrisie. Rachelle était honnête, courageuse, forte et gentille envers Dukpè, en dépit des circonstances de la vie.

### **3.6.2 L'étude stiwaniste chez Yabo dans *Modukpè le rêve brisé***

À travers le personnage de Yabo, Fassinou présente le comportement stiwaniste d'une sœur biologique envers sa grande sœur. Elle était jeune et sage, mais elle avait aidé sa sœur à surmonter les difficultés dans sa relation amoureuse. Même si elle était la petite sœur de Dukpè, elle avait mieux, qu'elle, un bon sens dans tous les événements de la vie. Elle ne voulait pas se

laisser faire. Très raisonnable, elle jugeait trop naïve sa sœur, lorsqu'elle a appris la nouvelle de la grossesse de sa sœur. Elle n'était pas surprise, elle savait déjà ce qui lui arriverait :

Mais, toi, tu ne t'en étais pas rendue compte dès le début, Dukpè ? Moi, dès le premier contact, j'avais compris que ton gars-là, n'était qu'un papillon qui butinait de fleur en fleur. Il se sentait trop bien de sa personne pour qu'une femme ne l'ait déjà mis en cage et que tu viennes, toi si tard, le ramasser comme un don du ciel », avait rétorqué Yabo lorsqu'elle apprit son histoire. (*MRB*, 47)

Yabo connaissait Robert mieux que Dukpè. Pour Yabo, Dukpè était l'une des copines de Robert. Elle a décrit comme un papillon qui butinait de fleur en fleur, c'est-à-dire qu'il passait d'une femme à l'autre. Robert était un homme sensible aux belles femmes et Yabo le savait. Yabo, dans son comportement stiwaniste, disait que Robert ne pouvait pas être un don de ciel parce qu'il flirtait avec les femmes. Yabo, était une femme courageuse, qui n'avait pas peur de dire la vérité.

Tu devrais retourner sûrement à l'époque de notre mère, car tu n'es en rien différente d'elle. Tu as vu comment les hommes de sa vie l'ont maltraitée, et toi déjà tu lui emboîtes le pas. Et pourtant, il y a une différence énorme entre vos deux existences. Toi, tu as fait des études et normalement, avec ton niveau, tu devrais être plus vigilante pour ne pas te faire avoir par un homme. Mais non ! Te voilà, prenant le relais. Telle mère, telle fille, quoi ! (*MRB*, 69).

Dukpè avait commis la même erreur que sa mère. Cela veut dire que les deux se sont tombées enceintes avant le mariage. Pour Yabo, Dukpè ne devrait pas commettre cette erreur parce qu'elle était instruite et avait d'autres renseignements sur sa mère. En plus, ils appartenaient aux générations différentes. Elle devrait être très vigilante envers des hommes. Ces jugements logiques ne l'ont pas empêché d'aider sa sœur à surmonter les obstacles lorsque Robert s'est présenté dans la rencontre familiale chez la mère de Dukpè.

Le comportement stiwaniste s'est manifesté lorsque Robert a nié la relation sexuelle qu'il avait eue avec Dukpè, alors que Yabo a tout dévoilé, ce qui rendait mal à l'aise Robert parce qu'elle savait tout ce qui se passait entre eux : « Que soit maudit le jour où ton père rencontra ta mère et qu'ils fabriquèrent l'œuf qui, en éclochant t'ouvrit les yeux au monde, homme sans cœur, sans ... » (*MRB*, 73). Elle a eu le courage d'injurier Robert malgré le fait que Robert était plus âgé qu'elle. Elle allait continuer à le maudire si ce n'était pas l'intervention d'une gifle retentissante chez Robert :

Il hurla à la mort, et se retourna soudain, le poing en avant : il voulut frapper d'un terrible crochet son adversaire. Lorsqu'il me vit, le poing qui, quelques minutes plus tôt était en l'air, se défit ; sa bouche s'ouvrit en « Oh » de surprise, et il laissa tomber ses bras le long de son corps en poussant un gros soupir (*MRB*, 73).

C'était de la bagarre mais Yabo à tout résisté, elle n'a pas cédé. Yabo était prête à lutter en collaboration avec sa sœur pour trouver des solutions à la grossesse non-désirée.

Fassinou cherche à montrer que le courage et l'affirmation de soi font partie des exigences des comportements stiwanistes. Malgré l'âge, il est important d'exercer la justice chez les gens malgré les liens cordiaux. Yabo, en dépit de son jeune âge, était une stiwaniste dans la transformation sociale de la vie de sa sœur, sa famille immédiate ainsi que sa communauté.

### **3.6.3 L'étude stiwaniste chez la mère de Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé***

À travers le personnage de la mère de Dukpè, Fassinou a montré comment une deuxième épouse a surmonté des défis dans son mariage et dans la vie à travers les stratégies différentes. Elle a rempli une mission dans sa communauté en nourrissant les gens. Le comportement stiwaniste de la mère de Dukpè s'est révélé lorsqu'elle avait pris des décisions de rester fidèle à son mari pour prendre soin de ses enfants : « Tiens ! C'est ta maman ? On aurait dit ta sœur aînée ! Elle est si jeune, si jolie et mieux conservée que toi, entendais-je répéter souvent autour de moi » (*MRB*, 14). Certaines femmes ayant de telles beautés auraient dû devenir des prostituées devant les circonstances difficiles. Elle s'est réservée même si le père de Dukpè ne lui a pas dit qu'il avait déjà une femme.

Son comportement s'est manifesté lorsqu'elle avait pris la décision de quitter le mari puisque les enfants ont grandi et elle ne pouvait plus supporter les souffrances du mariage polygame (*MRB*, 27). Après avoir quitté son mariage, elle est devenue vendeuse du riz :

Dans cette ville très animée, où ma mère s'était réfugiée depuis son départ du toit conjugal, elle proposait de la nourriture aux passants, au bord d'une rue située non loin de notre domicile. J'aimais l'aider les soirs où je n'avais beaucoup de devoirs. (*MRB*, 31)

Une stiwaniste devrait, selon Ogundipe (1994) chercher des moyens de se débrouiller face aux difficultés quotidiennes. C'était le cas de la mère de Dukpè. Elle n'avait pas croisé les bras après son départ du foyer conjugal. Elle était connue dans son quartier, les gens venaient de près et de loin pour acheter du riz. Il y avait même certains qui ne payaient pas et la mère de

Dukpè mettait cela dans son compte du « sara »<sup>21</sup>. À la fin de ses ventes, elle gardait un peu de riz pour ceux qui n'avaient pas d'argent pour acheter du riz et pour certains pauvres dans la rue qui n'avaient rien à manger :

Tous les gueux du quartier guettaient l'heure de la fin de la vente pour venir prendre part. Elle laissait toujours un peu de riz au fond de la bassine pour une distribution gratuite à quelques nécessiteux affamés qui venaient errer devant notre étalage le soir. Ma mère était la bonté personnifiée et je ne comprenais pas pourquoi aucun homme n'avait pu la garder définitivement pour la rendre heureuse dans un ménage (*MRB*, 32).

Une stiwaniste devrait chercher à subvenir aux besoins d'autrui (Ogundipe 1994). C'était le cas de la mère de Dukpè. Les difficultés qu'elles avaient rencontrées dans le marché ne l'avaient pas empêché de continuer à faire du bien aux gens. Elle était douce et songeait toujours à la joie d'autrui. L'extrait montre comment elle donnait à manger aux affamés qui n'avaient rien à manger. Elle n'était pas égoïste. Dukpè la décrit comme « la bonté personnifiée ». Elle n'avait pas de comportement discriminatoire envers les gens.

Le comportement stiwaniste se manifestait dans sa gentillesse envers les personnes, surtout les membres de sa famille. Elle prenait soin de sa famille avec le revenu de la vente du riz. Il y avait cinq personnes qui habitaient avec elle et elle ne se plaignait jamais. Elle s'entendait bien avec ses filles et celles-ci étaient contentes d'avoir une mère qui écoutait souvent leurs cris et leurs douleurs (*MRB*, 35).

La mère de Dukpè était discrète ; les stiwanistes cherchent toujours à améliorer la situation (Ogundipe 1994). Malgré le fait que Yabo lui disait tout ce qui se passait entre Robert et Dukpè, elle prenait soin de ne pas faire du désordre, elle n'était pas déçue du comportement de Robert parce qu'elle était aussi une victime de la grossesse non-désirée. À part le fait que Yabo lui parlait, elle suivait judicieusement sa fille :

Certes, tu n'es pas noir charbon, mais la façon dont tu as pâli ces dernières semaines avait de quoi me mettre la puce à l'oreille. [...] C'est une méthode infallible pour détecter les grossesses chez une femme africaine. Et puis la veille d'en face m'avait interpellée la semaine dernière quand tu étais passée avec ton gars (*MRB*, 57-58).

Elle donnait l'opportunité à sa fille de lui dire ce qui se passait mais Dukpè a décidé de garder le secret que sa maman connaissait déjà. La mère de Dukpè était très attentive, et se comportait

---

<sup>21</sup> Sara veut dire aumône.

en bonne stiwaniste. Ayant constaté que sa fille avait pâli, elle savait déjà que sa fille était grosse. Dès le début de la relation entre Robert et Dukpè, elle savait déjà que sa fille allait venir pleurer dans ses bras parce que Robert fuyait la rencontre avec les membres de sa famille pour ne pas se faire connaître (*MRB*, 58).

Le comportement stiwaniste s'est manifesté quand Dukpè est tombée enceinte. Dukpè a raconté à sa mère ce qui s'est passé à l'université. Sans raconter toute « l'histoire » à sa mère, elle savait déjà que l'irréparable était déjà faite à sa fille. Devant cette réalité, elle n'a pas abandonnée sa fille. À l'époque, la grossesse non-désirée posait un grand défi dans la société traditionnelle africaine. Elle était synonyme de la honte pour toute la famille. Elle n'était pas déçue parce qu'elle savait que Robert cherchait à s'amuser avec sa fille (*MRB*, 59).

Pour connaître l'auteur de la grossesse, elle avait convoqué une réunion familiale : « -N'avais-tu pas prévu ou imaginé qu'elle pouvait rater son mois en la culbutant dans ton lit, chaque fois que tu en éprouvais l'envie ? demanda ma mère » (*MRB*, 71).

Les stiwanistes sont courageuses (Ogundipe 1994). La mère de Dukpè faisait voir le tort de Robert en sa présence sans honte ni peur, même si sa propre fille avait consenti à l'acte sexuel. Face à cette réalité, la mère de Dukpè a juré que quelle que soit la volonté des géniteurs, son premier petit-fils, l'enfant de sa première fille, verra le jour contre vents et marées (*MRB* 59). La mère de Dukpè dans son comportement stiwaniste était prête à prendre soin de son petit-fils avant son arrivée. Pour ne pas perdre sa fille comme dans le cas de Soukey dans *Soukey* (1999) qui tentait à se suicider parce qu'elle avait attrapé une grossesse alors qu'elle n'était pas mariée, la mère de Dukpè encourageait sa fille à manger :

Ainsi, comme j'avais de qui tenir, je mangeais comme un lion afin que le bébé se porte bien. Ma mère, à qui je ressemblais sur ce plan-là comme elle me le confiait en riant, m'exhortait à bien m'alimenter pour qu'on n'ait pas à acheter des médicaments, car quoi qu'on dise, ils coûtaient beaucoup plus cher que la nourriture (*MRB*, 77).

Pour éviter la visite à la clinique, elle préférait que sa fille mange à sa satiété pour assurer le bon développement de son enfant et éviter d'autres complications telle que des crises d'éclampsie, car les médicaments coûtaient plus cher que les nourritures. Au cours de la grossesse, elle a appris à sa fille comment se débrouiller :

Dès que tu sentiras les premières douleurs, tu mettras un réveil auprès de toi et tu consulteras la durée des contractions quand elles seront bien rapprochées tu m'enverras

chercher. N'oublie pas que c'est ton « *premier geste* » et que tu ne dois pas commettre d'imprudences, me confiait-elle encore ce soir-là, en chargeant la bassine de riz dont l'odeur alléchante de la sauce chatouillait les narines à des kilomètres à la ronde (*MRB*, 89).

Mère avec tant de gentillesse, elle ne voulait pas que sa fille soit soucieuse pendant l'accouchement comme dans ces propos :

Ma mère était rentrée procéder à la mise en terre du placenta, puisque le géniteur n'avait rien voulu entendre lorsque mes parents lui firent appel. Mais ceci est un autre aspect de l'histoire que je vous raconterai plus tard (*MRB*, 68).

Pour la mère de Dukpè, la vie de sa fille et de son petit-fils était plus importante que toutes autres choses, même si l'auteur de la grossesse (l'homme) ne se présentait pas. L'attitude responsable et maternelle de la mère de Dukpè montre qu'elle est stiwaniste. Dans l'absence du père de Sèdolo, elle prenait soin de son petit-fils sans se plaindre. Lorsque Robert est retourné pour chercher son fils, la mère de Dukpè lui avait pardonné malgré l'humiliation qu'il avait fait subir aux membres de la famille. Elle souhaitait un deuxième enfant pour sa fille :

Fais-lui un second enfant, ainsi ton fils ne sera plus seul. Un enfant unique en Afrique, ça ne se conçoit pas ! Il sera malheureux, il t'en voudra pour cela, tous les jours ; surtout, s'il apprend que son père est revenu à de meilleurs sentiments, me conseilla ma mère, un soir où nous nous entretenions sur l'avenir du petit (*MRB*, 80).

Le pardon accordé à Robert par la mère de Dukpè, montre qu'elle faisait preuve des traits d'une stiwaniste. Cinq ans après la naissance de l'enfant, Robert s'était présentée pour réclamer sa paternité.

Malgré les bêtises, les blessés, les injures infligées par Robert aux membres de la famille de Dukpè, la mère a oublié le passé. Elle lui avait pardonné.

Toujours dans son comportement stiwaniste, la mère de Dukpè donnait de bons conseils à sa fille. Elle l'a encouragé de laisser partir son enfant en Europe car le petit garçon avait besoin de son père et ce n'était pas nécessaire de mêler l'affaire de leurs vies amoureuses dans l'histoire du « petit » : « Un garçon a besoin de son père, jusqu'à quand vas-tu garder cet enfant en otage ? Ne lui communique pas tes sentiments négatifs envers lui. Il doit rester en dehors de vos histoires, ne cessait-elle de répéter » (*MRB*, 95). Elle disait à Dukpè de ne pas compliquer la vie du petit afin qu'il puisse devenir un homme. Les grands-mères aiment les petits-enfants

mais le petit-fils doit partir pour avoir un bel avenir, pour qu'il soit un homme responsable dans la vie. Un garçon qui a grandi parmi deux femmes risque d'avoir *des espaces vides*<sup>22</sup> dans la vie. Le comportement stiwaniste de la mère de Dukpè l'a aidé dans son mariage, sa carrière et sa vie. Finalement, après avoir accompli sa tâche, la mère de Dukpè est décédée :

Je vivais dans la hantise qu'on vienne m'annoncer qu'elle s'était endormie pour toujours ; une nuit dans son sommeil. Je sais qu'elle avait même fini ou presque sa traversée, mais je ne faisais pas l'idée de ne plus avoir à mes côtés cette force insoupçonnée de la nature, qui était de si bon conseil et qui contribuait pour beaucoup à l'équilibre de mon couple. (MRB, 124)

Son comportement stiwaniste était comparé à une force insoupçonnée de la nature. De même veine, la mère de Dukpè est en contraste avec la mère d'Ousmane qui cherchait son intérêt égoïste en encourageant l'arrivée d'une coépouse.

À travers ce personnage, Fassinou dépeint une femme qui est le symbole du courage, de la paix, et de la gentillesse, « La maman » a transformé non seulement la vie de sa fille et de ceux qui vivaient avec elle, mais elle a pu subvenir aux besoins des membres de sa communauté à travers sa profession de vendeuse de riz.

### **3.6.4 L'étude stiwaniste chez Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé***

À travers le personnage de Dukpè, l'héroïne dans le roman *Modukpè le rêve brisé*, Fassinou nous a présenté une jeune femme qui a démontré les attributs stiwanistes depuis son enfance, comme mère, professionnel, gardien du foyer, etc. de ses frères et aux autres membres de sa maison. Née dans un foyer polygame, elle avait quatre frères. Très jeune même avant l'âge d'adolescente, son comportement stiwaniste s'est manifesté de cette manière : « De mon observatoire, je participais en tant qu'un arbitre aux jeux de mes frères et sœurs utérins et consanguins. Je réglais les conflits et rapportais à nos mères les larcins commis par les uns et les autres » (MRB, 16). Cet extrait montre qu'elle réglait les conflits entre ses frères sans avoir peur même si elle était la plus jeune. Très courageuse, elle disait la vérité à ses frères et la conséquence de ce caractère juste était parfois un bonbon ou un « cocota »<sup>23</sup>. Le « cocota » ne

---

<sup>22</sup> Certains comportements anormals

<sup>23</sup> Cocota : Coup de poing sur la tête.

l'a pas empêché de dire toujours la vérité. Son comportement stiwaniste l'a aidé d'accepter la responsabilité d'être mère aux membres de sa famille :

Ainsi, je devais de retour du collège à midi, apprêter le repas pour la maisonnée avant de reprendre le chemin des classes l'après-midi. J'avais à peine le temps d'avaler ma portion de nourriture après avoir fini mes tâches domestiques. Le soir, il fallait prendre à la hâte les leçons du lendemain après avoir parcouru des kilomètres à pied, chaque jour, pour aller rencontrer le savoir et l'appriivoiser [...] Encore adolescente, je faisais l'office de mère de famille à mes frères et sœurs (*MRB*, 23-24).

Dukpè était obligée de préparer la nourriture pour toute la famille et faisait la cuisine en même temps que ses études. Elle avait grandi dans un environnement masculin, ce qui ne l'empêchait pas de faire face aux responsabilités de femme. On a abandonné les corvées domestiques à la petite adolescente qu'elle était. Malgré toutes les responsabilités familiales, elle n'a pas échoué dans sa vie scolaire, ce qui implique qu'elle n'était pas paresseuse :

Comment ai-je pu affronter correctement le cycle scolaire et me retrouver aujourd'hui nantie de tous ces diplômes ? Je ne saurais le dire, c'est plutôt l'œuvre de Providence, car aussi loin que remontent mes souvenirs, j'étais toujours fourrée dans notre cuisine enfumée, en train de pousser le bois de chauffe sous la grosse marmite de pâte de maïs et d'essuyer du revers de la main gauche la morve qui coulait en permanence de mes marines. (*MRB*, 23)

Son attribut stiwaniste s'est manifesté à travers sa capacité intellectuelle. L'administration scolaire avait une façon de récompenser les étudiants qui travaillaient très dur. C'était le cas de Dukpè. Son don intellectuel était récompensé par l'administration (*MRB*, 24).

La discipline fait partie d'un comportement stiwaniste (Ogundipe 1994). Pour réaliser son rêve dans la vie, elle fuyait l'amour. Elle avait une perspective différente par rapport à ce sujet :

Pendant longtemps, j'avais fui l'amour, je vous l'avais dit. Ce sentiment m'apparaissait comme une malédiction qui détruit tout sur son passage et fait beaucoup souffrir. J'avais été formée psychologiquement dans cette philosophie-là. Et les exemples autour de moi, ne m'aimaient guère à changer ma vision des choses (*MRB*, 31).

Pour ne pas se mêler dans beaucoup d'histoires, elle a évité les « histoires amoureuses ». Elle les voyait comme une malédiction qui risquait de créer des dégâts dans la vie. La société béninoise, est une société patriarcale où les hommes dominent et lorsqu'il y a la domination chez l'homme, on risque de ne pas sentir la présence de l'amour. Donc pour Dukpè, l'amour

était une malédiction parce que même les gens autour d'elle n'ont pas vécu de bonnes expériences au sujet de l'amour.

Dukpè était une femme assertive et autoritaire, c'étaient des comportements stiwanistes. Après quelques périodes, elle avait fui son père à cause de sa méchanceté, pour aller vivre avec sa mère qui était vendeuse de riz. Comme une continuation de ce qu'elle faisait dans la maison de son père, elle aidait sa mère dans la vente de riz, elle calmait les gens et leur avait demandé de se mettre en rang :

Dès que ma mère avait servi du riz, j'y ajoutais de la sauce avec viande et poisson pour ceux qui en réclamaient. Et il fallait payer avant de manger, car vous comprenez qu'au milieu de ce tohu-bohu entretenu par la musique tonitruante d'une discothèque qui nous faisait face, il n'y avait pas moyen de garder ses idées bien claires (*MRB*, 32).

On remarque la solidarité féminine entre Dukpè et sa mère. Les deux travaillaient en collaboration pour nourrir la famille, pour vendre le riz. Dukpè était une femme rigoureuse, travailleuse et propre. À Koutonu, elle poursuivait ses études avec rigueur :

J'en étais sûre. Je prenais mes études très au sérieux, car je voulais montrer à mon père que je ne l'avais pas quitté pour me dévergondner à Koutonu auprès de ma mère. Il avait été très content de mon succès au baccalauréat, car, il n'y croyait pas [...]

Je balayai partout, enlevai les toiles d'araignées du mur, délogeai de sous le lit des tas de vieilleries qui encombraient inutilement la pièce, et devaient empêcher l'air de bien circuler. Tout ce qui, à mon sens, n'avait pas sa place dans une chambre fut envoyé à la cuisine, sous les récriminations de Yéyinou qui ne cessait pas de répéter : « Maman ne sera pas contente quand elle va rentrer. Elle n'aime pas qu'on touche à ses affaires » (*MRB*, 41, 62)

Puisque la femme est considérée à tort comme inférieur à l'homme (De Beauvoir, 1976), elle a beaucoup travaillé pour réussir au Baccalauréat, son père était surpris parce qu'étant une femme, il la considérait déjà comme n'ayant aucune valeur. La deuxième partie de cet extrait exprime le fait que Dukpè, malgré sa grossesse, faisait le ménage dans la maison. Pour elle, il fallait s'occuper de l'esprit pour ne pas laisser trainer le corps.

Avec l'aide de sa mère, Dukpè a réussi à porter la grossesse jusqu'à la naissance de son fils Sédolo, né un certain jeudi matin de saison de pluies (*MRB*, 67).

Molara Leslie-Ogundipe (1994) estime que la femme africaine a six montagnes sur son dos et l'une de ces montagnes est l'homme africain comme nous avons déjà signalé dans le deuxième chapitre. Dukpè ne voulait pas souffrir plus qu'elle avait subie dans la main de Robert. Donc,

elle a rejeté les conseils de sa mère de donner un deuxième enfant à Robert, signe d'une femme capable de rester indépendante et de contrôler sa propre vie, signe également d'un comportement stiwaniste :

Revenu à de meilleurs sentiments ! Qu'est-ce qu'elle en savait ma mère ! Qu'est-ce qu'ils en savaient tous, ceux-là qui me donnent de bons conseils comme ils disent. Je n'avais que faire de leurs bons conseils, ce n'est eux qui avaient souffert dans leur chair, dans leur âme, ce que moi Dukpè j'avais enduré avec cet homme-là. (MRB, 80)

Les humiliations infligées à Dukpè étaient énormes. Elle préférait rester sans mari. En dépit de sa déception vis-à-vis de Robert, Dukpè ne s'était pas laissé faire. Elle était devenue secrétaire particulière et elle gagnait bien sa vie :

Cela fait des années que Robert me supplie de lui laisser son fils afin qu'il lui donne la meilleure des éducations. Après sa fuite en Europe, qui dura cinq années, il débarqua un jour chez nous accompagné d'un de ses cousins qui était un de mes collègues de bureau. Je travaillais alors dans une grosse société de manutention portuaire, et j'étais la secrétaire particulière du patron. Je gagnais bien ma vie, et cela m'avait permis de transformer mon cadre de vie et celui de ma mère qui était toujours avec moi. (MRB, 92)

Dukpè, fille-mère, prenait soin de son fils unique avec l'aide de sa mère. Elle n'était pas un fardeau mais un atout pour sa famille et dans sa communauté. Elle prenait soin de son enfant pour une période de cinq ans jusqu'à l'arrivée de son père :

Alors, Robert, j'ai pardonné ! J'ai pardonné l'humiliation et la trahison. J'ai pardonné le viol et le crachat. J'ai tout pardonné par amour pour mon fils. D'ailleurs tu as déjà payé tout ce que tu m'as fait subir. Quand je me souviens de tes supplications au téléphoné, alors que je repoussais à perpète la venue de l'enfant en vacances chez toi ! (MRB, 99).

Au lieu de chasser Robert de la même maison où il l'a appelé un enfant gâte, Dukpè lui a pardonné car elle avait un cœur large.

En dépit des liens entre Dukpè et son fils, elle avait accepté la supplication de son père pour qu'il vienne en Europe pour faire ses études, C'était très difficile pour Dukpè de prendre cette décision mais elle a écouté les conseils de sa mère qu'un garçon avait besoin de son père :

Pour l'enfant, ne cesse-t-elle de me dire, tu dois regarder devant, oublier le passé. C'est ce que j'ai décidé de faire en t'envoyant son fils pour toujours. Oui, tu as bien lu ce que j'ai écrit : ton fils je te le laisse pour toujours : garde-le désormais auprès de toi, éduque-le à ton image, apprends-lui à être un homme au vrai sens du mot. Un homme

responsable, qui ne fait pas, la queue entre les pattes, face au danger : apprends-lui qu'un homme doit faire face à son destin. (*MRB*, 97-98).

Dukpè a mis l'intérêt de son enfant en considération et non pas ses propres intérêts parce que l'avenir de l'enfant comptait dans toute cette affaire, elle n'était pas égoïste. Elle a demandé à son père de l'éduquer à être un homme responsable.

À trente-cinq ans, elle avait décidé de construire un bonheur tout neuf puisque son avenir est en grande partie derrière elle. Elle pensait que c'était nécessaire de construire un meilleur présent, elle a rencontré Dr Freddy, un jeune médecin revenu fraîchement de ses études de spécialisation en gastro-entérite au Canada. Celui-ci a soigné son corps et son âme. La vie est intéressante et supportable lorsqu'on rencontre des bonnes personnes. Dukpè était une fois contente parce que Dr Freddy l'aimait du fond de son cœur. Elle était courageuse et humble pour épouser un homme moins âgé qu'elle (*MRB*, 112). Si elle n'était humble, elle allait rater son opportunité de revivre et connaître l'amour.

Le texte montre qu'à l'âge de quarante-deux ans après avoir subi la stérilité secondaire, elle a mis au monde Yémalin, qui est devenue sa princesse ainsi que celle de toute la famille. Lorsque Dr Freddy a constaté que Dukpè ne pouvait plus mettre des enfants au monde, il a décidé d'épouser une infirmière, Mélanie en cachette qui avait mis trois garçons au monde. Elle a subi un autre coup de poing. Cette fois-ci, c'était pire parce qu'elle pensait que puisque Dr Freddy connaissait déjà son histoire, il ferait très attention. C'était une deuxième humiliation et déception mais elle a toujours pardonné comme d'habitude (*MRB*, 116). Après ce constat, elle a décidé de faire face à son destin. Si elle quitte la maison, Mélanie va gagner, elle sera encore une femme sans mari.

Elle n'avait pas résisté à son mari. Les stiwanistes ne luttent pas contre les hommes. Elles sont à la recherche de la collaboration entre les hommes et les femmes.

La présence de Mélanie a provoqué beaucoup de malentendus dans la maison mais malgré toutes les provocations de Mélanie sa coépouse de causer des querelles dans sa maison et de perturber la paix qui régnait dans la maison, elle s'est décidée de ne pas réagir contre toutes les provocations. Son foyer ne sera pas détruit :

Elle a tout fait pour me déloger, cette Mélanie. Mais, je ne lui ai pas prêté le flanc, puisque tout se passait dans mon dos. Jamais, au grand jamais, elle n'a osé enfreindre

l'interdiction dictée par moi, je l'avoue, qui lui a faite son mari de mettre les pieds dans notre maison (*MRB*, 121).

La culture africaine exige une ouverture de cœur chez la première femme comme Lamine avait signalé dans *Un chant écarlate* qu'Ousmane prêchait l'ouverture du cœur et faisait contrairement à ce qu'il disait. Donc, elle a cherché d'autres manières pour se débrouiller. Mais toujours est-il que Mélanie n'a pas osé dépasser sa frontière ainsi qu'elle est prescrite dans la maison.

Dr Freddy petit à petit faisait venir les enfants dans la maison et pour avoir la paix, Dukpè a fait des concessions pour que Mélanie vienne rester en permanence dans la maison avec eux :

Face à une situation donnée, sans se laisser submerger par les coups du sort, il faut faire la part des choses et trouver des solutions lui arrangent tout le monde. Moi, j'avais trouvé, un arrangement qui faisait à tout le monde, surtout à Freddy. Il pouvait avoir ses enfants avec lui quand il le désirait, et leur mère pouvait le joindre à la maison, en cas d'urgence (*MRB*, 122).

Dukpè était à la recherche de la paix, malgré tout ce qui s'est passé dans sa maison. Pour Dukpè, dès qu'il y a un problème, on doit toujours trouver des solutions et c'est qu'elle avait fait en invitant Mélanie chez elle. Elle doit supporter le fardeau d'avoir une coépouse dans sa maison, si non, le mari risque de quitter complètement le foyer de la première femme pour rester avec la deuxième comme nous le voyons dans le cas d'Ousmane et Mireille dans *Un chant écarlate*.

Dukpè dans son comportement stiwaniste à supporter toute la famille : « On s'entendait très bien et miracle, j'avais réussi à les « voler » à leur mère. Elle ne leur manquait pas, bien au contraire : j'étais à la fois leur maman chérie, leur amie et leur confidente (*MRB*, 126) » Elle est devenue la mère de tout le monde, une mère à son époux Dr Freddy, une mère à sa fille biologique Yémalin, une mère aux enfants de la coépouse et une mère à sa coépouse Mélanie. Dukpè a bien joué son rôle d'une stiwaniste. On constate que chaque stiwaniste cherche à vivre en paix et en harmonie dans sa communauté ainsi que dans sa société.

## **Conclusion**

L'analyse des deux romans, a permis de faire la différence entre les comportements des personnages en rapport avec les diverses formes de masculinité. La masculinité hégémonique ne reconnaît pas la dignité de la femme et ne favorise pas son épanouissement, au contraire, le stiwanisme reconnaît à la femme le droit à l'existence au même niveau que l'être masculin. Un

homme, comme nous le voyons dans le cas d'Ali et Lamine, peut être stiwaniste. La lutte pour l'harmonie et la paix n'est pas une lutte « singulière » mais « plurielle ».

Par rapport aux conditions de femmes soulevées dans ce chapitre, les défis des femmes ne sont pas seulement une réalité littéraire, mais elles sont aussi une réalité sociale, actuelle et vivante. Les rêves des victimes sont souvent brisés comme le titre du roman (*Modukpè le rêve brisé*). Le défi de la grossesse non-désirée emmène la honte dans la famille ainsi que dans la société. Cette peur mène souvent à la honte et la tentation de se faire avorter. Au cas où la victime n'a pas les moyens financiers et décide d'aller chez les charlatans, elle risque même de prendre sa vie.

Pour certaines filles, il y a l'arrêt de la formation ou de l'éducation de la fille comme nous le trouvons dans le cas de Dukpè. D'après Joy Joseph (2013), on constate que la grossesse non-désirée bouleverse la vie des victimes. Pour celles qui sont à l'école, elles sont obligées d'abandonner leurs études.

Ceci revient à dire que la femme est abandonnée à cause de quelques défis, cela peut influencer négativement la société. La réussite de la femme est également la réussite de sa société. C'est ce principe qui reste ancré au cœur de la théorie du stiwanisme.

## CHAPITRE QUATRE

### LA MASCULINITÉ ET LE STIWANISME DANS LES ŒUVRES DE RAMONU

#### SANUSI ET AZARATOU BABONI

#### 4.0 Introduction

Dans ce chapitre, nous avons examiné les différents types de masculinité et le stiwanisme dans les œuvres de Ramonu Sanusi et Azaratou Baboni. À travers les thèmes principaux tels que la mutilation génitale féminine ; ses conséquences néfastes, la stérilité primaire<sup>24</sup>, la violence domestique et la fille-mère, nous cherchons à analyser les personnages et les conséquences de tout forme de la masculinité déjà mentionnée ; ainsi que les effets négatifs de ses masculinités sur l'épanouissement des femmes dans la société contemporaine africaine.

#### 4.1 La masculinité hégémonique chez Brahima dans *Le bistouri des larmes*<sup>25</sup>

Dans *Le bistouri des larmes*, Ramonu Sanusi se sert du personnage de Brahima pour dépeindre la violence faite aux femmes à travers des pratiques barbares. La masculinité hégémonique apparaît sous forme de l'excision, et surtout sa forme extrême de la mutilation génitale féminine. D'après Maxwell Kelvin Chilembwe (2017), la masculinité hégémonique est une forme d'oppression chez la femme. Maxwell constate que la violence, qu'elle soit masculine ou féminine, constitue une imposition de l'hégémonie ou une illustration du pouvoir qui déclenche l'hostilité chez d'autres. Le protagoniste de l'œuvre Brahima appartient à la caste dont le métier consiste à exciser et à circoncire des enfants à Mandibou. Brahima était le maître exciseur de tout le village de Mandibou. Le métier de Brahima reflète la masculinité hégémonique à travers la souffrance causée aux filles et aux mères (des enfants). Brahima était le néophyte d'une vieille femme Abibatou. À la mort de celle-ci, Brahima est devenu le maître le plus craint dans ce domaine.

---

<sup>24</sup> D'après *American Fact Sheet* en 1978. La stérilité primaire est une situation où la femme n'arrive pas à enfanter.

<sup>25</sup> Désormais, *BDL* dans toutes les citations.

Son comportement hégémonique s'est manifesté à travers des traits masculins de masculinité prononcés :

Beaucoup de ces enfants connaissaient donc Brahima, l'homme au bistouri des larmes, et ils commençaient à crier dès qu'ils le voyaient. Ils avaient très peur de lui et s'enfuyaient dès qu'ils entendaient sa voix. Brahima avait une voix rauque, dandinait souvent en marchant comme un dindon. Son visage était couvert de balafres spéciales ; il appartenait à la caste qui avait comme métier d'exciser et de scarifier les enfants à Mandibou (*BDL*, 74-75).

Il marchait comme un dindon et son visage était couvert de balafres spéciales, la voix rauque et les balafres spéciales étaient des façons d'opprimer les femmes surtout les enfants. La marche d'un dindon indiquait qu'on ne pouvait pas lui faire du mal. Deuxièmement, son comportement hégémonique s'est manifesté sous forme d'exciser les enfants. Les Mandibou, dans ce roman de Sanusi circonçaient les enfants de tous les sexes sept jours après leur naissance selon les us et les coutumes. Aussi faisaient-ils les scarifications sur les joues de leurs enfants, des balafres :

Les Mandibou attendent toujours sept jours après la naissance de leur enfant avant de le faire circoncirer ou exciser ; c'est ainsi que ; leur coutume le voulait. Ils ne se faisaient jamais l'impasse sur ce rituel et les enfants qui étaient nés au même moment étaient excisés ou circoncis ensemble ; ceci dépendait du sexe de l'enfant. Et tous les enfants devaient passer par ce rite sans exception aucune. (*BDL*, 74)

Les Mandibou respectaient leur tradition en amenant les enfants, sains ou malades, pour être circoncis par Brahima. L'on se demandait comment les enfants nés qui sont tombés subitement malades se sentaient pendant le processus. Il n'y avait pas de considération, la raison pour laquelle, l'extrait indique « tous les enfants devaient passer par ce rite sans aucune ? ». Brahima n'avait pitié de personne.

La concession de Brahima était considérée comme « un centre opératoire ». C'est là qu'il excisait et circoncisait les enfants. Là-bas se trouvait un arbre bien fleuri et un plancher bien lisse et plat. Cet arbre fleuri était symbolique car c'était « un arbre des larmes » (*BDL*, 76). Tous ceux qui y allaient pleuraient ; les adultes ainsi que les enfants. Le plancher lisse et plat était aussi symbolique car ce plancher engendrait des difficultés ainsi que des complications dans la vie de tous ceux qui étaient mis sur le plancher. Il avait un long coussinet et un pagne étalé sur le plancher. Il faisait « ses opérations » en plein jour. Au village des Mandibou, Brahima était un homme respecté et un gardien de la tradition initiatique de l'excision (extrême) et de la circoncision malgré les conséquences néfastes. D'abord l'endroit de cette

opération était sous un arbre, sur un plancher, il n’y avait ni de soin médical ni de soin d’hygiène. Pourtant on parlait du corps des petits-enfants qui pourraient être attaqués par des microbes ; les enfants mourraient comme nous avons déjà signalé et la mort des enfants semble lui importer très peu. Brahima était le gardien de cette culture et la culture devrait être préservée ; les femmes et les enfants versaient souvent des larmes chaudes mais Brahima ne cherchait ni à réduire la douleur ni à changer d’avis : « Il sectionna le clitoris de la fillette qui se mit à crier plus fort et à verser des larmes chaudes » (*BDL*, 77). À travers cet extrait, nous avons constaté que cette mutilation causait l’angoisse et la douleur intense chez la fille. C’est-à-dire que la question qui se pose c’est que : Y a-t-il vraiment un *bistouri* dans *Le bistouri des larmes* ? Le bistouri est un instrument de chirurgie qui est utilisé le plus souvent pour sauver la vie des gens. Mais ce bistouri dans ce roman, est un rasoir qui fait pleurer toute une communauté, surtout les petites filles. L’on se demandait la valeur de cette pratique qui faisait tuer les enfants. Dans cette recherche, nous avons choisi de consacrer notre analyse sur les filles, étant donné que l’œuvre choisie en parle, sans mentionner des garçons. Selon Sikiru Adeyemi Ogundokun :

L’excision est le rite de passage pour les jeunes femmes qui correspond à la circoncision chez les jeunes hommes. Le mot ‘rite’ vient du mot Latin, « ritus », qui signifie, dans son acception originelle ; forme légale, usage, habitude, coutume, mœurs, manière, usage sacré et formes religieuses. Ce mot renvoie à ritualis (adjectif et substantif masculin) que l’on peut traduire comme : action qui concerne les rites et les rituelles. Le rituel est toujours un moyen social de canaliser des victimes. (Ogundokun 2013 : 39)

Ogundokun, à travers cet extrait, montre que le rituel d’excision chez les fillettes est un moyen social d’opprimer les victimes. Les victimes sont les jeunes filles : « Chez les Mandibou, les enfants étaient mutilés en présence de leurs parents : La mère qui se tenait de l’autre côté, éclata en sanglots également. Pauvre femme ? C’était la coutume ! » (*BDL*, 77). La coutume faisait pleurer les adultes. Mais toujours est-il qu’on ne pouvait rien faire.

Dans le même ordre d’idée, Ogundokun (2013), écrit que l’origine de cette pratique reste un mystère. Néanmoins, certaines femmes africaines se sont levées pour lutter contre la pratique qui met la santé des filles en danger comme nous l’indique cet extrait :

Rahina comme d’autres femmes s’est présentée avec Abibatou pour l’excision : Brahima qui, après avoir excisé un enfant avait pris l’habitude de nettoyer son bistouri, répéta ce geste une fois de plus, mais Abibatou, étendue comme une vache à l’abattoir, larmoyait toujours. Enfin, Brahima, écarta les jambes d’Abibatou, saisit son clitoris et

le trancha. Il en trancha plus qu'il ne voulait et créa un grand trou dans le sexe d'Abibatou. Le sang gicla même deux fois plus en volume que celui des enfants précédemment excisées ; Rahina s'évanouit (*BDL*, 78-79).

La jeune Abibatou était comparée à une vache à l'abattoir. Une vache est handicapée dans l'abattoir comme Abibatou est handicapée dans le centre opératoire de Brahima. On observe une double conséquence de la pratique de l'excision du clitoris de la fille : la perte du sang de la victime et l'évanouissement de Rahina, la mère de l'enfant, car le bistouri de Brahima avait détruit l'organe reproductif de l'enfant (*BDL*, 79).

Face à la mutilation génitale féminine, quelques auteurs africains tels que Ramonu Sanusi, ont à travers leurs romans, levé le ton contre cette pratique initiatrice considérée comme une forme d'oppression contre la femme. Toutefois, dans certaines cultures où règne la polygynie, la femme est mutilée pour avoir le contrôle sur sa sexualité. D'après Alice Walker (1984), elle définit la mutilation comme l'enlèvement du plaisir. Carola Donner-Rehle affirme que: « one explanation in “gerontological African patriarchy” meaning that, where polygyny is prevalent, men fear being unable to satisfy too many non-excised women at once » (Rehle 2011: 14). Ceci pourrait constituer l'une des raisons pour laquelle on coupe le clitoris de la femme pour contrôler sa sexualité. Cette opinion est corroborée par Tobe Levin, qui souligne que l'excision est obligatoire pour devenir une femme: « The initiates though trembling with anxiety and terror, struggle to maintain their composure, knowing that to become a woman, one must accept the knife » (Levin 1990: 213). La mutilation génitale féminine reste une norme dans cette société et pour devenir femme, il faut être excisée.

Dans les sociétés fortement patriarcales, la mutilation génitale féminine est pratiquée pour garder les privilèges de l'homme, c'est-à-dire, pour maintenir, le niveau patriarcal de l'homme. Levin explique: « “Tradition” has become a shibboleth in the mouths of men who themselves are quite willing to accept change, provided their own privileges remain intact » (Levin 1990 : 208)

En excisant les femmes, Brahima met en marche la masculinité hégémonique chez la femme et dans toute la société :

Brahima remit un remède à toutes les femmes mais Rahina s'empressa de jeter le sien. Brahima avait poliment convoqué Bala le mari de Rahina pour lui présenter les excuses. C'était de sa faute et c'est de cette même façon qu'il avait présenté des excuses aux

parents d'enfants qui étaient morts le jour où il avait excisé ces pauvres innocents. (BDL, 79)

On assiste au respect strict de la tradition malgré les conséquences y afférentes. Quant à Brahima, il ne se contentait qu'à présenter des excuses. Même si les enfants mourraient, cela importait peu à Brahima, car il était un homme sans cœur.

Le personnage d'Abibatou, une des victimes de l'excision, a été sauvée de justesse grâce à l'intervention de Père Benoît, ce prêtre qui est venu travailler au village comme missionnaire.

De retour à la maison, Bala appela sa femme qui versait encore des larmes et lui promit qu'il ferait tout ce qu'il était en son pouvoir pour sauver la vie d'Abibatou c'est-à-dire Yétoundé. Certes, Bala avait donné le nom de sa grand-mère à sa fille. (BDL, 82).

Depuis plusieurs nuits et jours, Yétoundé ne faisait que pleurer suite au sang qui coulait du sexe de la petite enfant. Rahina, elle aussi versait des larmes. Yétoundé allait mourir comme d'autres filles du village de Mandibou. Un jour, le père Benoît faisait un tour dans le village, Il a remarqué des pleurs et des cris dans la maison de Bala :

Il entendit Yétoundé crier et s'approcha de Bala et de sa femme par curiosité. Il aperçut le sang qui coulait du sexe de la petite fille. Il prit l'enfant et fit signe à Bala et à sa femme de le suivre chez lui... Le père Benoît sortit sa male médicale et soigna la petite Yétoundé qui pleura encore. Il lui donna des calmants après s'être assuré qu'il avait fait un bon travail. Les deux sœurs l'avaient assisté dans sa tâche. Il avait cependant découvert que l'excision pourrait détruire l'organe reproducteur de Yétoundé mais il n'y pouvait rien. (BDL, 87-88).

C'était le père qui a vite soigné Yétoundé, pour arrêter les larmes et la douleur que celle-là éprouvait dans son corps. Dès lors, le père Benoit était devenu un défenseur de la population contre l'excision féminine. Ainsi, les parents amenaient leurs filles chez lui (le père Benoît) pour se faire soigner. Après l'incident de Yétoundé, le père Benoit s'est adressé au chef du village concernant l'excision, qui a du convoqué une réunion au village :

Il demanda qu'on appelle Brahima l'exciseur et lui dit par un interprète qu'il devait cesser ses pratiques barbares. Brahima rit, se moquant du père Benoit et affirmant que c'était leur coutume. Le chef du village donna raison à Brahima et c'est ainsi que le prêtre, frustré, quitta la concession du chef. (BDL, 89).

En dépit de l'intervention du chef du village, Brahima dans son comportement hégémonique n'a pas changé sa position, car disait-il, la coutume doit être sauvegardée. Il se moquait même du père Benoît. D'après Ogundokun :

Un enfant est un être innocent et fragile. Il ne peut pas décrire ses douleurs avec des mots. Il n'a que ses cris, ses pleurs, ses yeux et peut-être ses mains pour exprimer sa souffrance et son sentiment. Tout enfant mâle ou femelle a le droit de garder son corps intact. Donc, nous avons mis l'accent sur le fait que l'excision est une tradition violente, une culture barbare et primitive qui provoque des souffrances et des douleurs. Cette pratique doit être abandonnée en Afrique. Nous la condamnons par toute la force possible (Ogundokun 2013 : 39).

Ogundokun condamne cette pratique surtout chez les enfants parce que la pratique provoque des douleurs, des souffrances, des angoisses, des amputations permanentes, des larmes, des cris, des larmes, tous ce qui est négative. En plus, c'est une culture barbare. La pratique de la mutilation génitale féminine n'est pas seulement en Afrique de l'ouest francophone mais elle existe également dans d'autres espaces du monde tels qu'en Égypte, en Arabie Saoudite, certaines parties de la Chine, etc. D'après Nawal El Saadawi :

... somewhere below my belly, as though seeking something buried between my thighs. At that very moment, I realized that my thighs had been pulled wide apart, and that each of my lower limbs was being held by steel fingers that never relinquished their pressure... Then suddenly the sharp metallic edge seemed to drop between my thighs and cut off a piece of flesh from my body. I screamed with pain despite the hand held over my mouth, for the pain was not just a pain, it was like a searing flame that went through my whole body (Saadawi 1980 : 7) .

À travers cet extrait, on constate que les victimes de la mutilation génitale féminine ont subi les mêmes expériences partout dans le monde ; des cris, des larmes, l'angoisse, les souffrances, des douleurs intenses, etc.

Le comportement hégémonique de Brahim a provoqué la stérilité de Yétoundé plus tard dans la vie. Pour revenir au cas de Yétoundé, elle était trop petite lorsque Brahim l'avait excisée. Elle ne pouvait pas expliquer la douleur psychologique. Brahim était responsable de la stérilité de Yétoundé :

Qu'avait touché Brahim en plus du clitoris qu'il avait trop sectionné ? Lui avait-on enfoncé le bistouri dans le sexe, coupant l'embryon de son col utérin ?... Était-ce le traumatisme psychologique dû à cette opération ? Car l'on n'en parlait beaucoup, mais Yétoundé avait découvert dans un ouvrage que cela aussi empêcher une femme de concevoir. (*BDL*, 159-160).

Dans le roman, nous avons constaté que Yétoundé, était stérile à cause de la mutilation génitale féminine qu'elle avait subie. Brahim a détruit son organe reproductif.

La mutilation génitale féminine constitue un défi à la fois culturel et politique. Stella Efua ajoute :

...female circumcision is a very sensitive and political subject tied to complex sociocultural structures and to underdevelopment. It is directly related to the depressed political and socioeconomic position of women in these societies (Graham 1980 : 3).

L'excision est un problème socio-politique ainsi que culturel. Les femmes qui se trouvent dans les pays en voie de développement sont les plus souffrantes.

Rahina était la « femme soumise » ; son enfant doit se présenter pour l'excision. Elle n'y pouvait rien. Elle n'avait pas le pouvoir socioéconomique pour lutter contre la tradition. Brahima recevait des petits cadeaux après avoir accompli sa tâche. Ceci s'explique en partie comme un signe de la pauvreté et de sous-développement des indigènes de Mandibou. Levin (1990) décrit la mutilation comme une amputation : « Indeed the clitoris severed from the body is a telling symbol of female status in phallocratic culture. For once amputation has occurred no regeneration is possible. [...] Excision is a crime, mutilation is an atrocity. These « rites should be stopped » (Levin 1990 : 207, 218). D'après Levin, la mutilation génitale est une amputation permanente et on doit l'arrêter.

Tobe Levin a écrit son article en 1980, Sanusi a écrit le roman en 2005 (première Edition), Ogundokun a écrit son article en 2013. Jusqu'à nos jours, les écrivains ainsi que les critiques continuent à écrire contre la pratique parce qu'elle existe toujours dans certaines parties du monde, où parfois elle se fait en cachette. Pour la santé et le bien-être de la femme, nous sommes contre la pratique de l'excision. À quoi bon garder une tradition qui ne fait que créer des ravages dans la société ? La mutilation génitale féminine reste un sujet pertinent parmi les écrivains.

La masculinité hégémonique chez Brahima s'exprime par l'excision, qui engendrait la tristesse dans tous les foyers au village. Il est le représentant d'une culture qui faisait pleurer tous les villageois. Il était aussi le représentant de la mortalité infantile. Son comportement hégémonique provoquait des conséquences néfastes dans la vie de leurs victimes. La violence subie par la femme pendant l'excision représente une caractéristique de la masculinité hégémonique. Autrement dit, la position dominante de l'homme ne fait que créer malheurs sur malheurs (*BDL*, 80). Dans le cas de Brahima, la subordination et l'oppression ne restent pas seulement chez l'homme, mais aussi dans la société.

#### 4.1.2 La masculinité hégémonique chez Ali et Mamadou dans *Le bistouri des larmes*

À travers le personnage d'Ali et Mamadou, Sanusi a présenté au lecteur la masculinité hégémonique chez les jeunes gens qui encouragent les maux et des malheurs dans la société pour leurs propres intérêts égoïstes. Ali et Mamadou étaient des assistants de Brahima. Brahima appartenait à la caste qui exciser les gens comme nous avons déjà signalé. Il avait hérité le métier et avait passé le bâton à Ali et Mamadou. Dans le cas d'Ali et Mamadou, ils étaient des jeunes hommes paresseux qui ne faisaient rien d'autres que l'excision. En assistant Brahima, ils gardaient et perpétuaient la culture d'initiation. Les deux néophytes de Brahima gagnaient aussi leur pain à travers ce métier :

Deux jeunes hommes étaient à ses côtés, c'était sans doute ses assistants. L'un s'appelait Ali et l'autre Mamadou. Ces jeunes hommes étaient costauds, ayant presque le même gabarit ; la vingtaine, le regard furtif s'empressaient de suivre à la lettre et avec dextérité les consignes de Brahima. Ces jeunes hommes n'étaient pas du tout des débutants, à voir leur compétence à accomplir les tâches qui leur étaient dévolues (*BDL*, 76-77).

Ali et Mamadou employaient un regard furtif ainsi que leurs apparences physiques pour opprimer les filles ainsi que leurs mères. Ils s'apprêtaient à suivre les consignes de Brahima pour monter que les cris de ceux qui pleuraient ne leur disaient rien. Leurs devoirs étaient d'accomplir la tâche de leur maître malgré les circonstances qui se présentaient.

En dehors de l'excision, Ali et Mamadou n'avaient pas d'autres moyens de gagner leur pain :

Rapidement, Ali et Mamadou écartèrent les jambes de la petite fille que la mère venait de tendre à Brahima. La petite fille arrachée à sa mère se mit à hurler et l'écho de ses cris retentissait comme une sirène annonçant le passage du président de la république bananière du Nigara (*BDL*, 77).

L'excision féminine requiert la violence. Les exciseurs faisaient subir de la violence aux victimes sans pitié. Ils utilisaient leurs apparences physiques, leurs pouvoirs ainsi que leurs sexes masculins pour opprimer les enfants et les mères : « Brahima ne se préoccupait pas des cris de la fillette mais sortit son bistouri de sa gaine, fixa le regard sur le petit sexe du non moins petit corps immobilisé par Ali et Mamadou » (*BDL*, 77). Ali et Mamadou défendaient la tradition avec toute force, toute énergie et tout pouvoir. À la mort de Brahima, Ali et Mamadou ont continué à pratiquer l'excision :

Ali et Mamadou étaient encore au village. Ils avaient hérité de Brahim la coutume de l'excision après avoir travaillé avec lui. Ils continuaient de pratiquer ce rite en cachette car le père Benoît était contre. Un jour, le père Benoît s'était même rendu chez Ali et Mamadou mais ceux-ci avaient fui leur maison lorsqu'ils avaient vu de loin le père Benoît qui venait en vociférant (*BDL*, 160).

À travers cet extrait, on remarque la masculinité hégémonique égale à la méchanceté. L'on se demande pourquoi les deux amis ont fui la présence de Benoît. Tout au long de leur vie, on remarque que l'excision des femmes a des affinités avec la masculinité hégémonique. Yétoundé a constaté la destruction de son organe reproductif qu'après son mariage. Elle a donc, ressenti la douleur psychologique de l'excision. Yétoundé a voulu se venger contre Brahim mais celui-ci était déjà mort.

Dans le même roman, lorsqu'Ali et Mamadou s'apprêtaient à exciser les filles, Yétoundé est arrivée dans leur « salle d'opération », pour revivre le moment où on l'avait excisée (*BDL*, 166). Yétoundé allait leur faire du mal s'ils ne s'étaient pas échappés. Elle était arrêtée par un agent de police et était envoyé au tribunal.

Devant les membres du jury, ils ont nié d'avoir participé dans l'excision en disant qu'ils ont tenu Yétoundé : « -Nous l'avons seulement tenu ; c'est Brahim qui l'a excisée, mais Brahim est mort » (*BDL*, 116). Pire encore, le jury a envoyé Yétoundé en prison, en laissant partir Ali et Mamadou. Par rapport à ce qui vient d'être dit, pouvons-nous conclure que la société patriarcale punit souvent la femme au détriment de l'homme ?

Le comportement hégémonique chez les deux hommes justifiait leurs existences sur la terre. Sanusi dans cette œuvre estime qu'Ali et Mamadou savaient ce qu'ils faisaient, ils voulaient garder la tradition. Ali et Mamadou sont des représentants des hommes qui gardent la tradition quel que soit le danger qui se présente. Comme Brahim, ils étaient des hommes sans cœur.

#### **4.1.3 La masculinité hégémonique chez le vieil Amza dans *Le bistouri des larmes***

À travers le personnage d'Amza, Sanusi nous a présenté un homme qui employait la religion islamique pour opprimer les femmes. Il s'agit ici de la violence faite aux élèves et aux femmes par leur formateur et encadreur, nommé Amza. Celui-ci était Imam le plus fervent dans sa communauté :

Le vieil Amza était connu pour son penchant à discipliner les enfants à l'école coranique de Mandibou qu'il dirigeait. En bon musulman, il avait gardé la barbe comme

un Arabe pieux ; il élevait et vendait des chèvres et des moutons ; mais aux heures de prières, il abandonnait tout ce qu'il faisait pour aller prier... Aux heures de prière, le vieil Amza forçait ses enfants et ses élèves à faire la même chose. (*BDL*, 43-44)

Amza était considéré comme un vrai musulman. Pour Amza, on devrait apprendre le Coran à tout prix. On n'avait pas droit aux autres religions. Il insistait sur le fait que les élèves devraient suivre le chemin de Islam. L'idée d'insister et de forcer les enfants à assister aux leçons coraniques démontre un comportement hégémonique.

En tant qu'Imam, sa fille était intelligente mais ses deux fils (surtout son fils aîné) n'étaient pas intelligents, alors qu'il était considéré comme un homme puissant. Donc, cela étonnait les gens qu'il n'a pas pu trouver des solutions aux problèmes de son ménage. Les gens ont commencé à douter de lui, connaître le coran était différent de pratiquer les sciences occultes (*BDL*, 44). Cet « homme de Dieu », dominait ses enfants, y compris les filles :

Le vieil Amza enseignait bien les versets du Coran à ses élèves : il le faisait nuit et jour. On entendait toujours les élèves réciter le Coran nuit la nuit à haute voix. .... Encore, qu'il percevait de l'argent de ses élèves pour ce service que leurs parents payaient toujours... il demandait à ses élèves de ramasser les déchets de son bétail qu'il gardait dans sa cour (*BDL*, 44-45).

Amza commandait et dominait les enfants même en dehors de l'école coranique. Il traitait ses élèves<sup>26</sup> comme des esclaves. Parfois, il donnait des coups de fouet aux récalcitrants. En dépit de ce calvaire, les élèves avaient bien maîtrisé le comportement d'Amza. Ils savaient que le jour où Amza portait un habit noir dans la nuit, c'était une nuit plein de bastonnades. Le jour où il portait un habit blanc, les élèves seraient exemptés des bastonnades (*BDL*, 45).

Les élèves priaient souvent qu'il fasse de la bonne vente afin qu'ils soient libérés de ses mains.

L'école coranique était près de la maison d'Amza. Celui-ci gardait toujours les enfants pendant la nuit pour démontrer son comportement hégémonique. Amza demandait souvent l'un de ses élèves nommé Malick d'aller récupérer de la lampe chez lui pour continuer la lecture du Quran. Néanmoins, ses enfants venaient d'un peu loin et Amza ne considérait pas la vie de ses enfants.

---

<sup>26</sup> L'oppression des enfants est un comportement de la masculinité hégémonique.

Le comportement abusif d'Amza (un comportement hégémonique) envers les enfants n'était pas seulement au sein de l'école coranique mais aussi dans la rue. Selon le texte, il était tellement rancunier qu'il recourait facilement à la vengeance :

Le vieil Amza fut ébahi face au refus d'Aminata. L'homme n'en revenait pas car personne ne lui avait jamais témoigné un tel manque de respect. Dans son for intérieur, il avait décidé de se venger de ce petite de cette petite qu'il considérait comme impolie une fois qu'elle mettrait pied dans son école (*BDL*, 46).

Le vieil Amza s'arroge le droit de sanctionner Aminata bien que les deux n'ont aucune relation. Amza attendait de punir Aminata au cas où elle intégrait l'école coranique. On peut dire que le refus d'Aminata à obéir aux ordres de l'Imam Amza s'inscrit dans la logique de se détourner de « Women have no mouth » constat soulevé par Calixthe Beyala parmi le peuple Beti de Cameroun. D'après Beyala (Okereke 1998), la femme a aussi droit à la parole :

Men are the protectors and the maintainers of women, because Allah has given the one more strength than the other, and because they support them from their means. Therefore, the righteous women are devoutly obedient, and guard in the husband's absence what Allah would have them guard. As those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them first, next refuse to share their beds and last beat them lightly; but if they return to obedience, seek not against them means of annoyance: for Allah is most high, great above you all (Okereke 1998 : 190).

Le vieil Amza incarne le comportement abusif d'un musulman fervent vis-à-vis de la gente féminine.

En dépit de son statut d'Imam, Amza faisait peur aux habitants de Mandibou. Il convertissait tout le monde par force. Par conséquent, les élèves et les habitants du village convertis, ont déserté l'Islam, la voie d'Allah dont il était le représentant à Mandibou.

Après le rite des funérailles, c'était le baptême. Au baptême d'Abibatou, Amza s'est présenté au nom de la religion, il a ordonné à Rahina d'apporter l'enfant : « Il sortit alors une lame de sa poche et rasa soigneusement les cheveux de la petite fille. Il sourit à la petite, montrant des dents jaunies par le cola. Amza éternua et annonça à la foule que Dieu avait déjà béni cet enfant » (*BDL*, 69).

Le baptême consistait en ce rite où l'on faisait raser les cheveux du nouveau-né. Amza a profité de l'occasion pour prêcher l'Islam. Il ne prêchait pas simplement pour attirer les gens vers Allah, le Créateur mais il avait ses intérêts personnels :

...Amza n'avait pas terminé la cérémonie à temps. Il avait cette habitude et cela n'étonnait plus mais agaçait les gens. Amza espérait sans doute que le petit panier ou on déposait de l'argent serait bien rempli avant qu'il ne mette un point final à cet exercice. D'autres personnes, les retardataires, arrivaient toujours à un moment et déposaient une pièce dans le petit panier. Amza se leva lourdement comme un enfant repu après avoir rempli ses poches de l'argent et des noix de cola déposés dans le panier (BDL, 70).

Sanusi a dévoilé les aspects employés par certains hommes religieux pour opprimer les gens surtout les femmes ainsi que les enfants à travers le personnage du vieil Amza. À l'école, les enfants devraient faire ce qu'il veut, en route, il est le maître, on doit le respecter à cause de son statut social. Lorsqu'il prêchait, ce n'était pour mettre les gens sur la bonne voie mais pour remplir sa poche avec des billets et des monnaies. On remarque l'exploitation de l'homme à travers la religion ; c'est la confirmation du comportement hégémonique dans le personnage du chef religieux, à travers les péripéties d'Amza.

#### **4.1.4 La masculinité hégémonique chez Sylvain dans *Vie de femme, vie de sang*<sup>27</sup>**

Dans cette œuvre, Baboni cherche à démontrer l'agressivité verbale à travers le personnage de Sylvain. L'agressivité verbale est une forme de violence qui démontre un comportement hégémonique envers une femme. Sylvain était le beau-frère de Fatou. Celle-ci survenait aux besoins de Sylvain pendant qu'il traversait une période de galère. Fatou ne se lassait pas de pourvoir aux besoins élémentaires de la famille de Sylvain. Mais, Ambroise venait de récupérer une forte somme d'argent chez Fatou. Elle n'avait pas assez d'argent pour nourrir ses enfants. Elle a décidé d'aller prêter de l'argent chez son beau-frère au lieu d'aller ailleurs. Dans la culture africaine, un beau-frère se voyait comme un frère. Sylvain a montré la masculinité hégémonique à travers les injures et des paroles abusives qui la rabaissaient comme dans ce cas :

Je ne te demande pas de me les donner. Je voudrais juste un prêt en attendant que j'avertisse ma sœur Bali. Dès qu'elle m'aura envoyé de l'argent, je te rembourserai sans problème.

-Je n'en ai pas. Les temps sont durs, et ton mari pouvait faire attention et être un peu plus responsable au lieu de se mettre dans des histoires et abandonner sa famille. Je ne peux rien faire pour toi. Arrange-toi pour acheter le lait du bébé. Prostitues-toi si tu

---

<sup>27</sup> Désormais VFVS, dans toutes les citations.

veux mais ce n'est pas mon problème. Cela vous regarde ton mari et toi, finit-il. (VFVS, 76)

Sylvain a montré son arrogance au lieu de l'humilité. Les mots étaient bien choisis : « les temps sont durs », « ton mari pouvait faire attention », « abandonner sa famille », pour humilier Fatou. L'on se demande la relation entre : « S'il te plaît Sylvain, j'ai juste besoin de dix mille francs pour pourvoir acheter le lait du bébé et régler quelques autres factures » (VFVS, 75) et les réponses données. Sylvain a manqué du respect à l'égard de son frère aîné, Ambroise et son épouse, Fatou. Sylvain a demandé à Fatou d'aller se prostituer. Le ton de la prostitution est dur. C'était pour dire aux lecteurs qu'aux yeux de Sylvain, le personnage de n'a aucune valeur. Ceci explique que la femme est reléguée au bas de l'échelle ; la raison pour laquelle Sylvain disait que ce n'était pas son problème si elle décide d'aller se prostituer. Elle était synonyme d'un objet de plaisir. Fatou a quitté Sylvain en pleurant. Elle avait le visage maquillé de larmes ; des larmes de douleur et de honte (VFVS, 77). Pourtant, il y avait quelques mois, Sylvain venait manger tout le temps chez Fatou et elle ne se plaignait pas. Les paroles abusives ont humilié Fatou.

En définitive, la masculinité hégémonique a été démontrée à travers le coupage du clitoris de la femme dans *Le bistouri des larmes* provoquant également « les larmes » mais dans *Vie de femme, vie de sang*, Baboni a employé les paroles abusives à travers le personnage de Sylvain pour provoquer « les larmes » chez Fatou. Sanusi a employé le « bistouri » comme instrument des larmes et d'une amputation permanente alors que, Baboni a employé la « bouche » de Sylvain pour évoquer la douleur chez la femme.

Sylvain est un symbole des membres de la famille, des voisins, des amis, des bien-aimés, etc, qui oublie très vite la faveur qu'ils sont reçus chez les personnes qui les ont aidés à surmonter les obstacles pendant les moments difficiles. Il fait partie des ingrats dans la société. Le comportement hégémonique de Sylvain empêche la survie des autres personnes dans la société dans la mesure où les gens ne seront plus disponibles pour aider d'autres personnes à cause des mauvaises expériences qu'ils ont subies.

#### **4.2 La masculinité complicité chez Bakare dans *Le bistouri des Larmes***

À travers le personnage de Bakare, Sanusi cherche à montrer comment certains hommes ayant une certaine autorité ne cherchent pas à exploiter leurs sujets/citoyens, même s'ils ont le pouvoir de le faire conformément à leur statut social ou religieux. Bakare était le chef des

habitants de Mandibou. Il était musulman et respectait la doctrine religieuse. Son comportement stiwaniste était visible dans sa communauté. À la mort d'Abibatou, il est venu rendre visite à Bala et à sa femme le jour suivant : « Le chef du village de Mandibou selon la coutume ne devrait pas visiter le mort le jour même où la personne s'en était allée. Voilà pourquoi, il avait attendu quelques jours avant de visiter la maison mortuaire » (BDL, 54). Il ne devrait pas aussi pleurer le mort malgré l'intimité entre eux. Certains chefs auraient dû envoyer des délégués mais malgré sa position comme chef, il est parti lui-même chez le défunt pour partager la peine avec les membres de sa famille. Le chef était aimé par tous et il commandait le respect chez les habitants. Par rapport à Brahima, qui faisait peur aux gens, dans le roman *Le bistouri des larmes*, Bakare était un chef aimable.

Bakare a montré son comportement de la masculinité complicité à travers l'ouverture du cœur chez les blancs :

Le chef ordonna à Zoufou, le sorcier du village, qui heureusement était avec lui au moment où les gens vinrent lui annoncer la nouvelle, de consulter les oracles pour qu'on sache la mission de ces êtres fantomatiques descendus dans le village. (BDL, 83)

À l'arrivée des blancs à Mandibou, Bakare n'a pas usé de son rang coutumier pour malmener ces étrangers inconnus. Bien au contraire, il est allé consulter l'oracle de ces ancêtres avant de prendre une décision quelconque. Il pensait d'abord au bien-être de sa communauté avant son propre projet.

Les Mandibou pratiquaient l'animisme. Ils croyaient aux ancêtres et aux fétiches. Ils consultaient des oracles avant d'annoncer un projet ou d'accepter une nouveauté dans leur communauté. Après avoir accepté la présence des blancs dans la communauté, le chef et les siens ont bien reçu les blancs. Son comportement complicité était démontré à travers son hospitalité : « Le chef du village remit quand même d'autres cases au père Benoît et affecta quelques hommes à son service » (BDL, 89). Quand Bakare a remarqué que le père Benoît soignait les malades, il a tout donné pour faciliter la tâche du père. Il voulait que tous ses sujets soient en bonne santé. Toutefois, le chef a offert l'intégration pour ces visiteurs imprévus à l'honneur de ses oracles. L'image de Bakare symbolise l'ouverture au syncrétisme religieux. Il n'avait pas de préférence. Il recevait le chrétien, le missionnaire, dont le père Benoît faisait partie. Même s'il était un chef traditionnel, il était contre la pratique barbare qui faisait tuer tant de villageois :

Il demanda qu'on appelle Brahima l'exciseur et lui dit par un interprète qu'il devait cesser ses pratiques barbares. Brahima rit, se moquant du père Benoît et affirmant que c'était leur coutume. Le chef du village donna raison à Brahima et c'est ainsi que le prêtre, frustré, quitta la concession du chef (*BDL*, 89).

C'était un comportement relevant de la masculinité complicité chez Bakare, il était raisonnable, en opposant Brahima qui opprimait les jeunes filles à travers un bistouri, qui avait des conséquences néfastes dans la vie des victimes ainsi que dans toute la communauté.

Eu égard à ce qui précède, Sanusi, à travers le comportement de Bakare, a représenté un leadership traditionnel aimable, compréhensif et attentif. Il n'était pas influencé par sa religion qui encourage la subordination de la femme. Par rapport à certains gardiens de la culture qui cherchaient toujours leurs propres intérêts, Bakare pensait d'abord au bien-être de tous ses sujets.

#### **4.2.1 La masculinité complicité chez Lamine dans *Le bistouri des larmes***

Dans cette œuvre, Sanusi cherche à montrer l'influence de l'éducation occidentale dans la vie des gens à travers le personnage de Lamine. Lamine et Yétoundé se sont rencontrés à l'Université de Lago et ils sont devenus des amants. Le comportement complicité de Lamine est montré à travers sa relation avec Yétoundé :

Yétoundé prit tout son temps et lorsqu'elle sentit que Lamine était un homme distingué, une personne de confiance, elle s'ouvrit totalement à lui [...] Lamine était très compréhensif et apprit beaucoup de choses à Yétoundé qui, bien que n'éprouvant aucun désir sexuel, s'attachait à lui ; elle l'aimait bien maintenant (*BDL*, 112-113).

Lamine avait des comportements exceptionnels, il était un homme distingué, c'est-à-dire qu'il commandait le respect, une personne de confiance, c'est-à-dire qu'il était discret et compréhensif. Lamine et Yétoundé s'entendaient malgré le défi que Yétoundé éprouvait dans son corps.

Lamine et Yétoundé se sont mariés, mais ils n'avaient pas d'enfant. Son comportement complicité de Lamine était montré à travers l'idée de consoler et d'encourager sa femme. Lamine consolait toujours sa femme qui pleurerait nuit et jour à Dieu de lui donner des enfants. Il cherchait d'autres possibilités telles que la visite aux spécialistes pour que sa femme ait des enfants. Lamine était policier gradé et soutenait son épouse à tous égards (*BDL*, 159).

Quand Yétoundé était arrêtée, au lieu de la condamner, Lamine dans son comportement complicité a cherché un avocat pour sa défense :

Lamine avait un ami avocat qui avait promis d'assurer la défense de Yétoundé. Cet homme s'appelait Maître Niga ; c'était un avocat très populaire à Lagos qui avait l'habitude d'aider les pauvres en assurant leur défense quand ils avaient des problèmes. (BDL, 164)

Yétoundé avait tenté de commettre un crime. C'est pourquoi elle était condamnée en prison pour trois ans même si Maître Niga, l'a défendue. Lamine avait apporté son soutien total à sa femme. Cependant, les ennemis de Lamine et Yétoundé étaient contents de son arrestation, on la considérait, comme un bandit mais cela n'avait aucun impact sur son comportement.

Il ne se laissa pas quand même faire à cause de l'arrestation de sa femme ; il continua de travailler et de lutter contre les bandits et les riches qui collaboraient avec eux pour commettre des crimes de toutes sortes (BDL, 168).

Malgré l'arrestation de sa femme, il a continué à lutter contre les vices dans sa société. On peut pour cela dire que Lamine est une peinture d'un homme distingué, que l'auteur présente comme un modèle, car certains hommes à sa place auraient dû abandonner la lutte. Lamine était un homme attentionné et allait rendre visite à sa femme à la fin de chaque mois pour l'encourager et lui témoigner son amour.

On constate que malgré le comportement complicité chez les hommes dans les romans de notre corpus, la stérilité les pousse à épouser une deuxième femme. Robert dans *Modukpe le rêve brisé* a épousé une deuxième femme à cause de la stérilité secondaire de Dukpè, Lamine a épousé une deuxième femme à cause de la stérilité primaire de Yétoundé.

Lamine dans cette œuvre était différent, par rapport à Lamine dans *Un chant écarlate*, qui avait soutenu sa femme quand elle avait établi une distance entre sa famille et elle-même, et l'aidait à faire des corvées dans la maison parce qu'elle ne voulait pas des interventions même quand ses amis de Lamine et sa société se moquaient de lui. Lamine dans *Le bistouri des larmes* était un peu différent dans son comportement parce qu'il était fidèle à sa femme jusqu'à son arrestation. Sa faiblesse était de dévoiler son secret à sa mère et l'erreur de ne pas s'intéresser aux dires de la société.

#### 4.2.2 La masculinité complicité chez Karim dans *Le bistouri des larmes*

Sanusi dans son cette œuvre cherche à montrer un personnage qui défendait la cause des personnes qui sont, victimes de la violence, hommes ou femmes. Karim était un jeune journaliste dont la cellule n'était pas éloignée de celle de Yétoundé. Il avait une réputation pour l'écriture des articles les plus provocateurs. Il était un habitué de la prison et il en était à sa troisième année d'incarcération parce qu'il écrivait contre un système du mauvais gouvernement qui fermait les yeux aux souffrances de son peuple. Il a montré son comportement complicité envers Yétoundé comme il était en prison : « Le jeune journaliste Karim, dont la cellule n'était pas très éloignée de celle de Yétoundé, vit scène. Il s'abstint de rire et lui porta son plat ; c'était donc ainsi qu'elle fit la connaissance de Karim » (*BDL*, 171). Des gros vautours « se soulageaient sur la nourriture » de Yétoundé parce que les cellules n'avaient pas de toits. Comme Yétoundé ne pouvait plus manger sa nourriture, Karim lui offrait sa nourriture pour soulager sa peine parce que'elle se sentait mal à l'aise.

Au lieu de rabaisser Yétoundé, il voyait un comportement différent en elle. Karim était un homme qui croyait qu'on devrait aussi donner l'opportunité aux femmes à être à la tête. Karim a refusé de voir le côté négatif de Yétoundé. Il voyait seulement les côtés positifs même s'ils étaient en prison. Il ne voyait pas Yétoundé comme une femme, il voyait un être humain fort, qui avait des qualités d'un leader :

-Tu sais Yétoundé, je te respecte beaucoup depuis que je t'ai connue, tu as de bonnes idées et ce sont des gens comme toi qui devraient diriger le pays.

-Merci, Karim s'il y a la vie, il y a l'espoir comme tu viens de le dire et j'espère qu'un jour, je serai parmi ceux qui dirigeront ce pays.

-Voilà ce que je voulais entendre dire ; tu as toutes les qualités requises. Après tout celui-là qui nous a tous mis ici sous ses ordres n'a pas les qualités, que tu as dit Karim (*BDL*, 177).

Même en prison, Karim dans son comportement de la masculinité complicité, était optimiste. Il a encouragé Yétoundé de ne pas céder car elle était une femme courageuse. Il avait un esprit capable de discerner car on se demande comment il a su que Yétoundé allait diriger le pays un jour. Il a encouragé Yétoundé de résister au mal : « La résistance est le mot de passe ici, voilà pourquoi on ne meurt pas si on ne mange pas (*BDL*, 174). Cet extrait démontre que la souffrance ne tue pas, cela enhardi.

Karim travaillait pour la réussite des autres pas seulement pour Yétoundé. Il était un homme prêt à mourir pour la justice. Il n'était pas du tout corrompu. Il ne voulait pas céder à la pression sociale et a décidé de rester fidèle à ce qu'il croyait, la justice. Il ne voulait pas supporter le malheur que les dirigeants faisaient aux citoyens. Il n'était pas violent dans son approche mais très diplomatique.

Dans ce pays on n'aime pas la vérité, moi je préfère mourir ici plutôt que de me laisser faire honnir par ceux pour qui je lutte. Je lutte pour une cause et tant que je n'obtiens pas justice, je vais continuer de vivre ici. (BDL, 176)

Son projet était de lutter pour les citoyens Il était un homme courageux avec une mission définitive.

Karim a quitté la prison grâce à un nouveau gouvernement. Yétoundé avait gardé son contact. Karim aimait Yétoundé et lui a demandé de l'épouser :

Le mariage fut célébré à l'époque à Lago dans la plus stricte intimité familiale ; seuls quelques amis du couple avaient été associés l'événement. Karim avait, quelque temps après sa sortie de prison, fondé une entreprise de presse privée dont le titre était le plus lu du pays. Le journal de Karim faisait toujours des reportages sur les campagnes du ministère des Affaires Sociales et l'excision avait presque disparu (BDL, 212).

Karim a épousé Yétoundé sans tenir compte son état gynécologique. Il n'a pas cédé dans sa lutte d'écrire sur les rapportages de Yétoundé qui était maintenant « Madame la Ministre ». *Il a continué* contre un système oppressif même s'il venait de sortir de la prison. Par rapport à Lamine dans *Le bistouri des larmes* qui a cédé à la pression familiale et celle de la société en épousant Binta et par rapport à Ousmane qui a laissé Mireille pour une ancienne copine sous prétexte de la tradition. Karim avait manifesté son amour pour Yétoundé en l'épousant sans trop penser de sa condition gynécologique :

Yétoundé et Karim étaient restés sans enfants et cela ne dérangeait pas du tout Karim qui avait fait ses études en Europe avant d'être jeté en prison. En France, Karim avait vu de nombreux couples français sans enfants et cela ne lui disait pas grand-chose d'être comme eux après des années de mariage avec Yétoundé. Yétoundé lui avait cependant avoué avant leur mariage qu'elle ne pourrait pas lui donner d'enfants et celui-ci avait compris Yétoundé qui cette nuit-là en expliquant à Karim sa situation, avait pleuré à chaudes larmes (BDL, 215).

La stérilité de Yétoundé ne posait pas de défis pour Karim. Il était influencé par la vie des occidentaux qui ne mettait pas beaucoup d'accent sur la reproduction, chez la femme. Il a accepté son destin. Yétoundé a cessé de pleurer après les explications données à Karim. Celui-

ci de notre point de vue était, « Le Messie » de Yétoundé car après avoir expliqué l'origine de ses « larmes charmes », Karim ne voyait rien de grave. Il s'est contentait de vivre sans enfants. Le comportement de Karim est différent d'un comportement typique d'un homme africain. D'autres hommes prendraient une autre femme en dehors de son foyer conjugal comme nous avons retrouvé dans le cas de Dr Freddy dans *Modukpè le rêve brisé* qui a épousé Mélanie ainsi que dans *Le bistouri des larmes* ou Lamine a épousé Binta.

Sanusi à travers le personnage de Karim cherche à nous démontrer que dans n'importe quelle société, il existe des personnes qui sont honnêtes, sincères, etc. qui sont prêts à lutter pour la justice des citoyens et de dire toujours la vérité malgré les conséquences désastreuses. Chaque personne a sa propre mission dans la vie ; pour Karim, il était la voix des sans voix dans sa société. En plus, il voyait l'aspect positif de sa femme, et a évité de passer des jugements inutiles chez des personnes.

#### **4.2.3 La masculinité complicité chez Bala dans *Le bistouri des larmes***

Dans cette œuvre, Sanusi cherche à démontrer un homme qui avait du bon raisonnement même s'il avait grandi dans une petite communauté qui exigeait l'hégémonie chez l'homme. Il assistait aux accouchements et prenait soin des gens. Bala était le petit-fils de la vieille Abibatou. Bala dans son comportement complicité prenait soin de la vieille Abibatou, sa tutelle, avant de se marier. Bala montrait son comportement complicité envers sa grand-mère :

...Il ne s'était pas marié à temps comme ses amis. Il avait décidé de s'occuper d'abord de sa grand-mère, la vieille Abibatou, car orphelin de père et de mère, il fut élevé par celle-ci. Bala tenait beaucoup à la vieille Abibatou comme les femmes du village de Mandibou, et lui témoignait également beaucoup de respect (*BDL*, 31).

Bala pensait d'abord à sa grand-mère avant lui-même, un signe pour indiquer qu'il n'était pas égoïste. Il ne s'était pas marié à temps parce qu'il voulait s'occuper de sa grand-mère. Bala a assuré que la vieille Abibatou et sa femme vivaient ensemble jusqu'à sa mort.

À la mort de la vieille Abibatou, Bala a démontré son comportement complicité en nourrissant tous les villageois selon les us et coutumes de sa société :

Nuit et jour les gens du village convergèrent chez Bala et sa femme ; c'était la coutume. Il fallait vieillir le mort pendant un mois et pendant les trente jours qui font un mois chez les Mandibou, les gens devaient manger et boire chez Bala et sa femme (*BDL*, 51).

Bala et sa femme se sont débrouillés avec les exigences des funérailles pour enterrer la vieille Abibatou. Ils ne se plaignaient pas et faisaient tout ce qu'il devrait faire pour sa feu grand-mère. Bala, dans son comportement stiwaniste, avait la capacité de pourvoir aux besoins des villageois.

Et dans son comportement complicité, prenait soin de sa femme Rahina. Il était un mari attentif. La fête des moissons était une grande fête chez les Mandibous. Les familles devaient se présenter à la place centrale au marché avec des sauces bien préparées, des viandes bien cuites ainsi que la farine de mil bien fait, comme si c'était une compétition. Pour éviter beaucoup de fardeau chez sa femme Rahina, Bala faisait la cuisine avec elle :

Bala, comme de coutume, s'était levé tôt le matin et aidait sa femme à la cuisine. Il glissa des bûches sous le foyer formé de trois grosses pierres. Sur ce trépide, il déposa une marmite devenue noire pour avoir été quotidiennement exposée au feu et à la fumée. L'eau contenue dans la marmite se mit aussi tôt à bouillir et Bala y ajouta de la farine de mil diluée dans l'eau froide dans la marmite. (BDL, 32-33)

Pour certains hommes, comme Ousmane dans *Un chant écarlate*, la tâche de faire la cuisine reste exclusivement réservée à la femme ; mais dans le cas de Bala, il préparait la farine de mil pour toute sa famille sans avoir honte. Ce comportement se ressemblait au comportement de Lamine dans *Un chant écarlate* qui faisait des corvées domestiques pour sa femme. C'était son habitude de se lever tôt pour le faire. Voilà la raison pour laquelle l'extrait avait indiqué « Bala, comme de coutume ». Il n'avait pas honte de faire la cuisine pour sa femme. Bala ne faisait pas seulement la cuisine, il a aidé sa femme pendant l'accouchement. Rahina a mis au monde une fille après la cérémonie du quarantième jour de la vieille Abibatou. Bala, même s'il était homme a assisté à l'accouchement de sa femme : « la potion avait donné le résultat escompté et tout s'était passé sans difficulté aucune pour Rahina. Bala prit le bébé, qui criait toujours, après avoir coupé le cordon ombilical (BDL, 64) ». Bala a appris comment aider les femmes à accoucher chez la vieille Abibatou. Il a mis en pratique ce qu'il avait appris et le résultat était un accouchement sans difficulté. Après la naissance de sa fille, il prenait soin de sa femme et sa fille :

Bala déversa dans un récipient le contenu d'une marmite où il avait fait bouillir des feuilles et de l'eau. Le liquide était jaune foncé et la vapeur s'échappait toujours de la marmite qu'il porta au feu de nouveau, en y ajoutant de l'eau. Il mélangea un peu d'eau froide au liquide qu'il venait de verser dans le récipient en forme de bassin et y ajouta une autre substance qui ressemblait à de l'encre. Bala nettoyait le petit lit en bambou de feu la vieille Abibatou... Bala avait rapidement chauffé la sauce de gombo qui se

trouvait dans la petite marmite à sauce, et prépara du couscous qu'il apporta à Rahina (BDL, 65).

Après l'accouchement, certaines femmes tombent malades si elles n'ont pas reçu de bons soins comme dans le cas de Ndoumbé dans *Comme le bon pain* (2001). Ndoumbé a fait une crise d'éclampsie après l'accouchement et elle est morte dans l'espace de deux heures. Bala a préparé la potion miraculeuse qui avait des feuilles des arbres ainsi que d'autres substances qu'il a données à sa femme. Bala dans son comportement complicité prenait soin de sa femme. Il avait la joie de nettoyer le lit en bambou de sa fille. Le jour du baptême de sa fille, Bala s'est levé tôt pour préparer la cour où la cérémonie aura lieu. (BDL, 68). Il faisait la corvée pour sa femme sans avoir honte. Bala était comme Lamine dans *Un chant écarlate* qui faisait le ménage pour sa femme.

Bala, dans son comportement complicité n'a pas considéré le sexe de l'enfant. Lorsque Yétoundé voulait aller au collège à Lago, il faisait partie des parents qui ont voyagé avec le père Benoît. À son retour, il racontait à tous les villageois ce qu'il a remarqué à Lago (BDL, 118). En plus, pendant le mariage de Yétoundé, Bala avait rejeté la dot apportée par Lamine : « je ne vends pas ma fille, mais les autres choses que tu as apportées, cela servira à faire la cuisine pour les invités » (BDL, 148-149). Bala toujours dans son comportement complicité agissait contrairement aux us et aux coutumes des Mandibous qui exigeaient la dot auprès d'un beau-fils. L'on se demandait si Bala était dans son assiette :

Les vieux du village de Mandibou se regardèrent avec ébahissement et se demandaient si Bala était devenu fou. C'était la première à Mandibou que l'on refusait de se conformer à la coutume qui voulait qu'on donne de l'argent comme dot (BDL, 149).

Bala, à cause de l'expérience de l'excision de sa fille, n'avait plus confiance à la tradition. Il a rejeté la dot pour ses raisons personnelles et on se demandait s'il était fou. Dans certaines cultures en Afrique de l'ouest francophone, la dot est un moyen de s'enrichir. Cela se voit dans *Trois... prétendants un mari* de Guillaume Oyono Mbia (1960) où le père de Juliette voulait la donner au plus offrant parce qu'elle était au collège. Juliette se demandait si elle était donc à vendre. Bala ne considérait pas la dot comme moyen de s'enrichir.

Bala dans son comportement complicité était un homme discret. Il n'a pas parlé de l'excision à sa fille parce qu'il savait que Yétoundé allait grandir avec un handicap. L'histoire pourrait la décourager de ne pas se marier. Il a eu le courage de dévoiler à Yétoundé, le secret caché après longtemps :

C'était donc la première fois qu'ils abordaient le sujet ensemble. Ils se souvenaient de ce bistouri des larmes ; ils se souvenaient de Brahima, d'Ali et de Mamadou, et revoyaient la scène de l'excision. Leurs larmes coulaient, ainsi que celles de Yétoundé : on dirait qu'ils pleuraient un mort (*BDL*, 158).

Bala était incapable d'aider sa fille à surmonter le défi de la stérilité. Bala et sa femme faisaient partie des gens qui ont fait des sacrifices énormes pour la libération de cette dernière. Au retour de sa fille unique, Bala comme d'habitude était content (*BDL*, 196).

Bala avait une fille unique. Pourtant, il vivait dans une communauté au sein de laquelle le garçon est plus estimé que la fille. Cela se voit à travers un proverbe yoruba qui dit : « Owo eniyan ni obinrin je baa le (la femme devient la reine parce qu'il n'y a pas d'être humain n'existe pas) (Bestman 2015 : 11) ». Dans ce proverbe, une femme est une chose, l'homme c'est l'être humain. Bala dans son comportement complicité n'était pas trop dérangé. Il s'est contenté de sa fille unique. Il n'a pas pensé à épouser une autre femme comme Ousmane et Dr Freddy. Bala, était exceptionnel, par rapport à Ambroise dans *Vie de femme, vie de sang* de Baboni Azaratou (2011), qui volait l'argent de sa femme Fatou pour acheter des vins alcoolisés et chercher d'autres femmes. Il produisait et vendait sa propre boisson. Tantôt, il donnait aux autres sa boisson. Il était un homme libéral. Bala a illustré la masculinité complicité dans ce sens qu'il buvait sans subjuguier ni rabaisser sa femme et sa grand-mère. Il était aussi un bon danseur : « Bala sautillait de joie ; on pouvait le compter parmi les meilleurs danseurs du village. Il dansait avec Aminata, la sœur de sa femme celle-ci dansait mieux que lui car la foule applaudissait à chaque geste qu'elle faisait » (*BDL*, 41). Donc, Bala était un bon et joyeux mari. La joie évoque la stabilité psychologique chez les gens. La bible affirme : « Un cœur joyeux est un bon remède, mais un esprit abattu dessèche les os »<sup>28</sup>.

À travers le personnage de Bala, Sanusi a présenté un personnage qui n'était pas instruit, c'est-à-dire qui n'avait pas l'éducation occidentale, qui a reçu l'éducation traditionnelle mais qui était capable de bien tenir son foyer et n'était pas influencé par les mœurs sa société.

#### **4.2.4 La masculinité complicité chez l'inconnu/étranger dans *Vie de femme, vie de sang***

Baboni cherche à dépeindre la masculinité complicité à travers un personnage nommé l'inconnu, qui fournissait aux besoins d'autrui sans le connaître. Cet inconnu écoutait la

---

<sup>28</sup> *La Sainte Bible* : Traduite sur les textes originaux Hébreux et Grec. p. 491.

conversation de Fatou lorsqu'elle est allée rendre visite à son ami dans son lieu du travail. En écoutant la mauvaise expérience vécue par Fatou dans la maison de Sylvain, cet inconnu a montré son comportement complicité :

-Je suis navré mais je n'ai pu m'empêcher de vous écouter tout à l'heure.

-Je ne sais pas quoi vous dire. Je suis désolée d'amener mes problèmes ici, sur un lieu de travail.

-Vous n'avez pas à être désolée. Je ne sais pas comment vous le dire...

Il avait le bras tendu vers moi et au bout de ses doigts pendait une petite enveloppe blanche. Je ne savais pas ce qu'il me proposait ou me donnait, alors je m'en enquis.

-Qu'est-ce que c'est ?

-Tenez et ouvrez, s'il vous plaît.

-Je pris donc l'enveloppe et l'ouvrit.

D'autres billets de dix mille francs s'y logeaient et me renvoyaient ce qu'en d'autres circonstances, j'aurai assimilé à un sourire (VFVS, 77-78).

En écoutant l'histoire de Fatou, l'inconnu avait pitié de Fatou. Il a décidé d'adresser le problème de sa propre manière. Puisque Fatou ne savait pas ce qu'il lui proposait, elle était devenue anxieuse parce qu'il avait le bras tendu vers elle, et il portait une petite enveloppe blanche. C'était une enveloppe symbolique parce que c'était une enveloppe de joie. Lorsque Fatou a ouvert l'enveloppe, il y avait des billets d'argent dedans. Cet inconnu a fait sourire Fatou qui cherchait des moyens pour fournir aux besoins de ses enfants.

Sanusi à travers l'inconnu cherche à dépeindre le fait que même s'il y a des hommes qui sont habitués au rabaissement et oppression de la femme, il existe toujours des personnes qui cherchent à aider les femmes à surmonter les obstacles dans la vie. Fatou était soulagée et en même temps confuse parce qu'elle n'attendait pas à cette gentillesse. Elle a remercié l'inconnu avec une voix à peine audible. À brebis tondue, Dieu mesure le vent comme dit un proverbe français. La gentillesse chez cet inconnu a illustré un comportement de la masculinité complicité.

#### 4.2.5 La masculinité complicité chez Eric dans *Vie de femme, vie de sang*

À travers le personnage d'Eric, Baboni cherche à dépeindre un homme qui a minimisé les défauts de son partenaire pour sauvegarder leurs foyers conjugaux. Fatou a montré son comportement complicité à travers ses apparences physiques :

Au cours de l'une de ces visites, je rencontrai Eric. Charmant et bel homme. Un homme tout à fait à mon goût. Au début, nous nous en tenions à des simples salutations et aux formules de politesse. Je n'avais jamais envisagé un homme autre qu'Ambroise dans ma vie [...] –Salut, je suis Eric, dit-il avec son sourire qu'on eut dit permanent [...] Il était vraiment craquant (VFVS, 109-110).

Eric était charmant et beau. La beauté a une façon d'influencer le comportement des gens. Si Eric était craquant, cela implique que n'importe quelle femme risque de le « dévorer » très rapidement comme une pomme, il était irrésistible.

Son comportement complicité était démontré à travers l'expression verbale ; « des simples salutations et aux formules de politesse » Même si Eric rencontrait Fatou pour la première fois, il était poli envers elle. Cela se renvoie au proverbe qui dit : Eka aaro, o lowo, olese (Le bonjour a des pieds et des mains) (Bestman 2015). Cela implique que la façon de dire bonjour aux gens reflète la personnalité de la personne qui salue. Pour une femme qui était déjà battue dans la main ; d'un *monstre*, nommé Ambroise, le sourire a soigné son cœur et son âme comme Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé* où la rencontre avec Dr Freddy a soigné son cœur et son âme. Ce serait la raison pour laquelle c'était difficile de le laisser partir. Dès lors, l'amitié a commencé et ils se sont échangés des coordonnées sur l'insistance d'Éric.

Eric a montré son comportement complicité à travers ses relations amoureuses avec Fatou qui avait fait un peu d'effort pour le connaître :

Quand, à la fin, il m'embrassa, je ne m'y opposai pas. Bien au contraire. À son contact, je ressentis quelque chose de très fort [...] Ce soir-là, nous allâmes beaucoup plus loin que je ne l'avais prévu. C'était merveilleux. Je ne savais pas qu'un homme pouvait être aussi tendre et aussi doux. Rien qu'à le regarder, je compris que c'était réciproque (VFVS, 112)

Eric, était vraiment un homme super parce que Fatou ressentait un sentiment profond après l'avoir embrassé. Eric moulé dans un comportement complicité, avait ouvert son cœur à Fatou, jusqu'à ce qu'elle avait commencé à imaginer si l'amour entre eux n'était pas un rêve. Eric était tendre et doux comme Dr Freddy dans *Modukpè le rêve brisé* qui était tendre, affectueux

et doux. Fatou avait noté ce qu'elle avait ressenti chez Eric dans un agenda ; des plaisirs, les sensations, les sorties, etc. Elle avait laissé le carnet dans la maison pour qu'Ambroise sache qu'elle pouvait plaire à quelqu'un d'autre. Ambroise a découvert le carnet et comme d'habitude c'était de la bagarre alors qu'Ambroise sortait avec d'autres femmes depuis longtemps. Dans la société béninoise, la femme a toujours tort, l'homme a toujours raison sur le plan de la sexualité. Fatou n'ose pas lever la voix. Si Fatou lève sa voix, elle sera considérée comme une femme qui cause le désastre ou la calamité.

Ambroise était libre d'avoir des copines parce qu'il était homme alors que c'était interdit chez la femme. Fatou a juré d'avoir Eric dans « sa peau » et elle ne pouvait plus le laisser partir. Face aux humiliations subies chez Ambroise, Eric était devenu une figure de consolation pour Fatou. Eric et Fatou ont officialisé leur relation. Ils ont oublié leur passé. Ils vivaient en parfaite harmonie :

Seul l'amour grandissant d'Eric me réconfortait. Cela je l'avais. Son soutien moral ne me manquait pas. Comme tout homme, Eric aussi avait ses défauts. Mais je préférais de très loin la vie qu'il m'offrait à tout ce que j'avais connu jusque-là. Il m'offrait du respect, de l'attention et de la tendresse. Peut-être que c'est tout ceci ensemble qui me donnait la sensation de vivre le grand amour de ma vie. Un amour qui était entre temps sorti de l'anonymat. Nous le vivions à présent au vu et au su de tout le monde (VFVS, 120-121)

Même après le mariage, Eric n'a pas changé de comportement. Il était tendre, affectueux et respectueux. Il avait le réconfort et le soutien moral comme ses propres outils pour garder son amour. Il respectait beaucoup sa femme et comme Bala dans *Le bistouri des larmes*, il était un mari attentionné malgré ses défauts. Eric dans son comportement complicité n'a pas considéré le fait que Fatou avait déjà deux fils. Comme Karim, il l'a épousé telle qu'elle était et ils vivaient dans un grand amour.

À travers l'analyse de ces deux romans de notre étude, nous avons constaté que les hommes ayant les comportements de la masculinité complicité avaient presque les mêmes comportements qui se manifestaient dans des situations différentes ; tendres, affectueux, compréhensifs, attentifs, doux, aimables, respectueux, courageux, etc. Ils avaient comme tout autre humain leurs propres défauts ; mais toujours est-il que dans les œuvres, les femmes sont attirées aux hommes ayant la masculinité complicité plus qu'aux hommes ayant la masculinité hégémonique.

#### 4.2.6 La masculinité complicité chez le père de Fatou

Le père de Fatou avait montré la masculinité complicité à travers son amour pour sa fille. La plupart des pères dans la société béninoise avait le comportement de la masculinité hégémonique mais le père de Fatou était une exception. Lorsque Fatou était tombée enceinte, elle avait annoncé la grossesse chez sa mère qui a pris le courage d'amadouer le cœur de son mari avant de le lui dire. Le père de Fatou avait décidé de convoquer une réunion avec sa fille :

-Tu connais l'auteur au moins ?

-Oui, papa !

-C'est le jeune homme que je fréquente depuis quelque mois.

-A-t-il reconnu en être l'auteur ?

-Oui papa !

-Alors, tu viens le présenter officiellement à la famille. On verra après ce qu'il faudra faire !

-D'accord ! (VFVS, 32-33).

L'entretien avec le père de Fatou n'a pas duré pour longtemps. Nous avons remarqué qu'on utilise les points d'exclamations pour des mauvaises et des bonnes situations. Son comportement complicité était démontré à travers son calme. Il n'a pas hurlé ou grondé car l'irréparable était déjà faite. Sa fille portait une grossesse non désirée. Il a posé deux questions du jugement pour trouver des solutions : « Tu connais au moins l'auteur ? A-t-il reconnu en être l'auteur ? » Toutes ces questions étaient pour confirmer si l'enfant n'a pas attrapé une grossesse chez un homme inconnu et si l'enfant n'était pas violée, car si tel est le cas, ce serait plus difficile de trouver des solutions. Par rapport à Rachelle dans *Modukpè le rêve brisé* qui a posé six questions en même temps lorsque Dukpè a eu une grossesse chez Robert, et par rapport au père de Monique dans *Les frasques d'Ébinto* (2002) d'Amadou Koné qui a chassé Monique de sa maison lorsqu'elle a eu une grossesse, les deux questions étaient suffisantes pour trouver des solutions. Ambroise s'est présenté officiellement dans la famille ; la cérémonie était brève et simple. Le père de Fatou même après la naissance des enfants prenait soin de Fatou parce qu'elle vivait des moments difficiles avec lui.

### 4.3. 1 La masculinité marginalisante chez Ambroise dans *Vie de femme, vie de sang*

Rappelons que la masculinité marginalisante est une situation où l'homme domine sur l'homme, la femme et l'environnement. Ambroise était le symbole de la masculinité marginalisante. Il était ivrogne, escroc, paresseux, voleur, flirt, égoïste, etc. Ambroise et Fatou se sont rencontrés au cours d'un spectacle dans un cinéma. Après plusieurs fréquentations, ils ont commencé à cohabiter sans toutefois se connaître profondément. Ambroise a montré son comportement de la masculinité marginalisante à travers des mensonges :

-Moi, je suis un technicien en froid.

-Tu es plutôt bien pour quelqu'un qui exerce ce métier, lui dis-je.

-Pourquoi ?

-Et alors, cela change quoi ?

-Parce que d'habitude, les gens de votre corps de métier ne sont pas si raffinés.

-Et alors, cela change quoi

-Moi, j'en déduis que tu n'exerces pas souvent.

Tu as raison, j'ai beaucoup d'élèves techniciens en ce moment et j'ai responsabilisé le meilleur qui me remplace en mon absence. (*VFVS*, 19).

Ambroise n'était pas technicien et n'avait pas d'assistant. Il avait menti juste pour attirer l'attention de Fatou et pour lui faire plaisir, une façon de la marginaliser. Il n'avait même pas d'élève technicien, ni même un travail. Comme Fatou avait signalé, qu'il était trop bien pour exercer cette profession. Son comportement marginalisant se reflétait à travers ses expressions verbales et poétiques.

Son comportement marginalisant s'est révélé à travers la déception et la trahison. Fatou pensait qu'Ambroise était un homme responsable. Ils sortaient pendant tous les weekends et ils ne se quittaient presque plus. Tout le monde parlait du couple Fatou-Ambroise et leur complicité étonnait tout le monde. À l'insu de Fatou, Ambroise était un flirt. Il marginalisait les femmes avec ce comportement de domination.

Un jour où je surpris deux filles dans la chambre d'Ambroise. Il n'était pas présent. Je ne dis mot et fis simplement demi-tour. Informé de mon arrivée, il se rendit chez moi à la maison. Je n'y étais pas. Mes sœurs lui indiquèrent où me trouver...

Je me mis à sangloter. [...]

-Je ne partirai pas sans avoir ce qui t'arrive.

-Que faisaient ces deux filles chez toi.

C'était ça ?

-Il y a une d'entre elles qui fut ma copine. (VFVS, 26-27)

Même si tout le monde parlait du couple Fatou/Ambroise, il y avait d'autres femmes dans sa vie. Ambroise avait toujours une raison et une explication à donner. Ambroise avait expliqué que son ancienne copine n'a pas accepté la séparation. Donc, elle avait emmené son amie pour le supplier, etc. des mensonges de plus. Mais, Fatou avait beaucoup de sentiment pour Ambroise :

J'étais amoureuse de lui et cela me rendait aveugle. Les filles défilait, de tous les âges et de toutes les couleurs. Étrangement, je croyais toujours en lui. Il me disait que j'étais son amour et que les autres ne comptaient plus (VFVS, 30).

Ambroise manipulait toutes les femmes, il courait après toutes celles qui avaient *des seins* et *des fesses*. Il était un homme à identité multiple. Ambroise a exploité la naïveté de Fatou. Fatou était naïve, elle était emportée par les paroles flatteuses d'Ambroise comme le cas de Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou (2000), qui a écouté les paroles mielleuses de Robert

La violence fait partir de la masculinité marginalisante. Il a manifesté cette violence envers Fatou et ces enfants :

-Donne-moi la clé de la voiture Fatou, sinon.

-Sinon quoi ?

Je n'avais pas fini ma phrase quand Ambroise se mit à tout casser dans l'appartement. Le lait du bébé, les biberons. Il prit une paire de ciseaux et se mit à déchirer le divan (VFVS, 101).

Fatou a refusé de lui donner la clé de la voiture pour chercher d'autres femmes. Ambroise est devenu violent contre ses propres enfants, il détruisait tout dans la maison, y compris la nourriture des enfants. On a tenté de savoir si c'était de la folie parce que l'on se demande ce que la demande des clés a à faire avec la nourriture des enfants. Ambroise après avoir détruit les biens des enfants avait commencé à se battre avec Fatou :

Je n'avais fini ma phrase. Une pluie de coups s'abattit sur moi. Je décidai de me défendre. Résultat concluant. Il se retrouva avec une tenue en lambeaux et des griffures au corps. J'avais mis à contribution mes ongles de félin. Un attroupement de curieux et de cancaniers s'improvisa très vite (VFVS, 91).

La violence conjugale fait partie de la masculinité marginalisante. Ambroise battait sa femme comme un âne qui à refuser de bouger. Il a défiguré le corps de sa femme ; il l'a enlaidi pour qu'elle ne trouve pas d'autre homme dans sa vie. Ambroise a montré son comportement marginalisant à travers le vol : « Je commençai à vendre des tenues pour enfants et quelque divers. Peine perdue. À mon insu, Ambroise allait soutirer régulièrement de l'argent dans l'armoire où j'épargnais les recettes. J'accusai à tort Sydney » (VFVS, 33). Ambroise n'a pas pu subvenir aux besoins de sa famille. Fatou vendait des marchandises et à son insu, Ambroise volait l'argent de sa femme depuis des années. Or, le vol est un vice dans la société. De cette manière, Ambroise dominait sa femme, ses enfants et son environnement car Fatou accusait Sydney sans savoir que c'était son mari qui volait son argent.

Fatou n'a pas pu continuer à vivre dans l'hypocrisie. Elle a chassé définitivement Ambroise de son logement parce qu'il était irresponsable. Dans le même temps, Ambroise avait rendu mère une fille nommée Rosemonde, qui vivait dans le même quartier que lui :

-Il n'y a pas grand-chose à dire tu sais. Il vaut mieux que tu fasses tes valises et que tu partes. Je me débrouillais avec mes enfants. Je l'ai toujours fait d'ailleurs. Cette humiliation, je ne pourrais pas la supporter. Qu'est-ce que je t'ai fait pour que tu me traites de la sorte.... C'est compris ? Le débat est clos, tu pars ! Ta place n'est plus ici. (VFVS, 97).

Ambroise avait perdu l'opportunité de se faire transformer par une femme. Fatou n'avait plus de sentiment pour Ambroise. Elle n'avait plus peur de le perdre ou de le quitter. C'était le commencement des catastrophes dans la vie d'Ambroise car il est tombé gravement malade (VFVS, 117).

Aide-toi et le ciel t'aidera comme dit le proverbe français. Avant d'en parler à Dieu, il faut savoir pourvoir aux besoins nécessaires, tenter et examiner toutes les possibilités. Ambroise pensait à la richesse à travers le vol au lieu de travailler. Il est devenu un menteur doué parce qu'il cherchait à mener une fausse vie au lieu de se contenter de ce qu'il avait. Il était paresseux, ce qui implique qu'il ne devrait pas manger. Baboni a dépeint un personnage qui avait des possibilités de changer leurs modes de vie mais ils continuent à exploiter les gens envoyés par Dieu parce que Dieu ne descend pas du ciel pour aider les gens. Ils emploient ses propres

créatures comme Fatou. Le comportement marginalisant détruit d'abord l'homme avant de passer à une femme, un autre homme et l'environnement.

#### **4.4. L'étude stiwaniste chez Abibatou dans *Le bistouri des larmes***

Rappelons que dans le deuxième chapitre, nous avons dit que le stiwanisme est le féminisme dans le contexte africain et que le stiwanisme est la transformation sociale qui intègre les femmes. Sanusi à travers le personnage d'Abibatou, nous a montré comment cette vieille a pu transformer sa société à travers ses comportements stiwanistes tels que la guérison des gens, l'amour pour son prochain, la mère aux membres de sa communauté, la philosophie, la spiritualité, la sorcellerie, etc.

Le village de Mandibou était renommé pour la vente des fruits et les femmes étaient chargées de ce marché. Les femmes tiraient beaucoup de profit dans la vente des fruits. C'était la source de leur revenu. Les femmes vendeuses étaient liées par la solidarité féminine : « Ces femmes étaient devenues comme des membres d'une famille et non plus de simples amies car le lien qui les unissait était maintenant plus fort » (*BDL*, 18). La solidarité féminine entre les femmes était forte.

Abibatou a montré ses comportements stiwanistes à travers ses pouvoirs surnaturels, comme dirigeant d'une communauté. Après la cérémonie de la vente des fruits qui avait duré pour un jour, ces vendeuses ont travaillé ensemble pour mettre de la propriété dans le village. De même, elles avaient décidé de remercier Abibatou, appelé grand-mère car elle était chargée de toutes les femmes dans son village :

Cette vieille femme, communément appelée grand-mère, se nommait en fait Abibatou. De très grande taille, elle avait le visage ridé, de même que la peau, mais l'on sentait en elle une force exceptionnelle malgré le nombre inconnu des années qu'elle avait déjà passées sur terre. Les femmes venues lui rendre visite tenaient un morceau de tissu blanc qu'elles secouèrent lorsque la vieille Abibatou apparut au seuil de sa case en entendant du bruit. Elles avaient d'abord déposé chacune une petite calebasse, en contenant uniquement des colas blanches [sic], devant la case de la vieille Abibatou avant de se prosterner pour la saluer. Celle-ci se tint debout devant sa case un moment, jetant ses bras en direction du nord et du sud, de l'est et de l'ouest en murmurant quelques mots. Elle commandait le respect et personne dans le village ne doutait de ses pouvoirs (*BDL*, 18-19).

Abibatou était spirituellement forte même si elle n'était pas instruite. Tous les membres du village reconnaissaient son pouvoir, son don et sa capacité de diriger sa communauté et de

mettre de l'ordre dans sa société. La tenue blanche ainsi que des colas blanches [sic] étaient des symboles de la paix ; la raison pour laquelle, les habitants venaient lui saluer avec ses objets. Abibatou murmurait certains mots comme témoignage de son pouvoir, pour dire merci « aux dieux qui l'aidaient ».

Abibatou dans son comportement stiwaniste était aussi un guérisseur : « Elle connaissait les écorces et avait aidé beaucoup de gens à Mandibou en les guérissant de telle ou telle maladie » (*BDL*, 19). Abibatou ne soignait pas seulement les femmes, ils traitaient aussi d'autres malades dans le village, avec des écorces. C'était un comportement stiwaniste d'aider les gens à recouvrer leur bonne santé. Par rapport au vieux Amza qui prolongeait son culte au cours d'un baptême afin que son panier soit rempli avec de l'argent, on a remarqué qu'Abibatou traitait les malades gratuitement. Elle était mère aux femmes qui n'avaient pas de mère parce qu'elle avait la capacité d'héberger beaucoup de femmes dans sa concession (*BDL*, 21).

Abibatou dans son comportement était un leader : Pendant les fêtes, c'était Abibatou qui bénissait les cérémonies : « La fête commença dès l'arrivée de la vieille Abibatou à qui on demanda, à peine assise, de bénir les plats » (*BDL*, 35). Même si Abibatou était femme, on ne faisait rien sans sa présence, on devrait l'attendre avant de faire quoi que ce soit. Peut-être c'est que les Mandibou croyaient à la sorcellerie et puisqu'Abibatou avait des pouvoirs sur naturels, elle était capable de neutraliser le pouvoir des autres sorciers. Cette pratique, disait-on, brisait les pouvoirs de la sorcière (*BDL*, 21). Nous avons déjà signalé dans notre étude que chez les yoruba, Toute femme est sorcière. D'après Folajoke Bestman (Bestman 2015 : 15) : *Kàkà kí ó sà̀n lára iyá ajẹ, ó fi gbogbo ọmọ rẹ bí obìnrin ; ẹyẹ wá nsubú lu ẹyẹ* (Au lieu de se repentir, la sorcière met d'autres filles au monde pour la continuité). La naissance d'une fille indiquait la continuité de la sorcellerie dans la famille. Voilà la raison pour laquelle, on cherche toujours à rabaisser la femme dans certaines communautés. C'était difficile de rabaisser le pouvoir surnaturel d'Abibatou.

La vieille Abibatou avait montré son comportement stiwaniste à travers la participation aux activités dans sa communauté, surtout les cérémonies quand bien même si elle avait mal à la jambe. La maladie ne l'empêchait pas d'être active dans sa communauté :

La vieille Abibatou, assise sur un tabouret, secouait la tête qui obéissait au rythme de la musique : elle se mettait à chanter à tue-tête lorsque les joueurs battaient leurs tambours. Elle se souvenait sans doute du vieux temps où ses jambes encore solides remuaient comme celles d'un criquet lorsqu'elle dansait. À l'époque, encore jeune, elle

remportait toutes les compétitions de danse à Mandibou ; les joueurs de tam-tams redoublaient et les gens ne cessaient de danser (*BDL*, 40-41).

La beauté de la femme africaine se retrouvait chez la vieille Abibatou, la danse et la chanson faisaient partie de la vie de la femme africaine. Même dans la vieillesse, Abibatou n'a pas cessé de danser car en écoutant la musique, elle secouait la tête et remuaient ses jambes malades.

Notons aussi que la vieille Abibatou n'était pas seulement une nourricière mais aussi une éducatrice. Elle enseignait les membres de sa communauté la patience à travers deux animaux domestiques qu'elle avait gardée dans sa concession.

Un petit chat blanc sortit de la chambre de Bala et sauta sur les jambes de la vieille Abibatou; celle-ci se met à le caresser, l'appelant « Sourou » qui signifie « Patience » chez les Mandibou... L'autruche, qu'élevait la vieille Abibatou, vint-elle aussi se mettre à côté d'elle et se mit à danser certainement pour lui témoigner du respect ou manifester sa joie d'être auprès de sa maîtresse. La vieille Abibatou de même, avait caressé Iwa, l'autruche. L'animal, qui semblait très heureux, s'agenouilla et resta coi auprès de la vieille Abibatou. « Iwa » signifie caractère chez les Mandibou. La vieille Abibatou aimait appeler ces deux animaux au même moment en finissait par dire « Sourou ni Iwa » ; ces deux mots mis ensemble signifiaient la patience est un chemin d'or (*BDL*, 34).

De notre point de vue, la vieille Abibatou était une traditionaliste ayant des atouts pour créer la paix et l'harmonie dans sa communauté. À travers ces animaux, Abibatou a appris aux gens à avoir la patience dans tous ce qu'ils font pour réussir dans la vie. Dans son comportement stiwaniste, elle était une philosophe traditionnelle. À la veille de sa mort, Abibatou dans son comportement stiwaniste faisait toujours du bien.

[...] elle avait fait cadeau de sa volaille et d'une moitié de son mil aux parents des enfants pauvres dans le village. Ce qui signifiait que la vieille Abibatou avait fait du bien avant que la Mort vienne frapper à sa porte et qu'elle sera jugée par le bon Dieu à travers ce bon acte (*BDL*, 49).

Abibatou n'était pas égoïste, elle pensait toujours aux pauvres même avant sa mort. Elle était une femme qui avait des bras ouverts envers les gens.

Le comportement stiwaniste s'est révélé à travers les cris de sa famille immédiate et sa famille extérieure :

Les femmes de Mandibou étaient surtout celles qui frappaient ce deuil car Abibatou représentait beaucoup pour elle. Elles accoururent aussitôt qu'elles apprirent la nouvelle et s'abattirent sur le sol devant la case. Tous pleuraient amèrement la disparition de cette adorable et vertueuse vieille femme. (*BDL*, 49).

Tous pleuraient la mort d'Abibatou à cause du bien qu'elle avait fait. Elle a soigné certains malades, elle a donné aux gens à manger, elle a hébergé ceux qui étaient sans abri, elle était mère aux orphelins. Tout ceci permet de conclure qu'elle était une femme adorable ainsi qu'une vraie stiwaniste.

Abibatou n'était mère pas seulement la mère de Bala et Rahina mais aussi la mère de toute sa communauté. Son comportement stiwaniste s'est manifesté pendant son enterrement. Les rites de l'enterrement ont été organisés par Bala et ses deux amis, Samari et Maktar. D'autres membres de la communauté comme Brahima, les hommes ainsi que les femmes ont contribué à l'enterrement d'Abibatou. La solidarité chez les Mandibous s'est révélée encore une fois à travers la mort de la vieille Abibatou. Les gens du village voisin se sont rendus au village de Mandibou pour assister aux funérailles. On devrait veiller la mort pour un mois avec des nourritures et des boissons d'après les exigences des coutumes. Les Mandibous avaient beaucoup à manger pour un mois parce qu'ils partageaient tous ensemble, et tout le monde venait avec ce qu'il avait. Abibatou a influencé les gens à travers son comportement stiwaniste. Enfin, après avoir accompli la cérémonie qui avait marqué le nouveau voyage d'Abibatou, on l'a enterré finalement à côté de sa case :

Dans la nuit profonde, quand dormait le village, la vieille Abibatou sortit de sa tombe ; s'étant mise à côté de Rahina, elle lui posa les deux mains sur le ventre. Peut-être bénissait-elle Rahina et sa grossesse ; la jeune femme, qui dormait profondément, se retourna légèrement comme si elle avait après, se tint au chevet de son petit-fils Bala et le bénit aussi... La vieille Abibatou était repartie car elle devait visiter tout le village avant le lever du jour afin de remercier tous les Mandibou pour les bonnes funérailles qu'on lui avait faites (*BDL*, 60).

Même après sa mort, parce que les Mandibou croyaient aux pouvoirs surnaturels et au monde de l'au-delà, l'on continuait à témoigner le comportement stiwaniste d'Abibatou dans sa communauté et au-delà de son village natal. Elle disait merci aux gens. D'abord, elle est partie bénir le ventre de Rahina car elles avaient vécu ensembles sans le moindre problème, elle a béni son petit-fils Bala pour qu'il réussisse dans la vie, elle est partie dire merci aux villageois.

Abibatou peut être comparée à la mère de Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé* qui nourrissait tous les membres de sa famille comme Abibatou nourrissait les gens qui vivaient avec elle ainsi que d'autres femmes. Abibatou donnait aux pauvres dans sa communauté comme la mère de Dukpè donnait la nourriture qui restait dans sa bassine aux pauvres qui traînaient autour d'elle

dans sa communauté. La mère de Dukpè enseignait le pardon à sa fille comme Abibatou enseignait la patience et la gentillesse aux membres de sa communauté.

À travers le personnage d'Abibatou, Sanusi dépeint les événements contemporains dans les villages natals et l'influence du pouvoir surnaturel sur les habitants. Sanusi a démontré comment une femme pouvait transformer une société entière à travers ses pouvoirs surnaturels, son pouvoir comme *guérisseuse*, ainsi que ses comportements stiwanistes tels que la patience et la vertu.

#### **4.4.1 L'étude stiwaniste chez Aminata dans *Le bistouri des larmes***

À travers le personnage d'Aminata, Sanusi cherche à dépeindre une jeune femme qui a refusé d'être rabaissée, car vouloir c'est pouvoir comme dit le proverbe français. Elle n'était influencée ni par la tradition, ni par la religion. Elle n'était pas influencée par les dictats, c'est-à-dire les us et coutumes de sa communauté. L'auteur a dépeint une femme qui a exprimé sa liberté dans des circonstances différentes. Elle était autoritaire, assertive et travailleuse. Elle a démontré son comportement stiwaniste à travers sa vie indépendante :

Malgré son fort désir de liberté, elle voulait respecter ses parents en évitant d'amener ses amants chez eux [...] Très jeune, elle avait montré son courage en refusant d'aller à l'école coranique de Mandibou où tous les parents envoyaient leurs enfants pour apprendre à lire et à réciter le Coran chez le vieil Amza (*BDL*, 42).

Amina avait des amants comme toute autre femme mais en même temps, elle avait le respect pour ses parents. À travers cet extrait, l'apprentissage du Coran ne faisait pas partie de son projet, la raison pour laquelle elle a décidé de ne pas aller à l'école coranique. Ses parents l'ont chassé de la maison, mais Aminata est partie se réfugier chez sa grand-mère. Elle était capable de se défendre.

Le comportement stiwaniste se manifestait chez Aminata dans sa capacité de faire du bien : « elle avait un cœur d'or qui lui faisait partager ce qu'elle avait avec tous » (*BDL*, 43). Aminata avait des bras ouverts envers les gens, la raison pour laquelle elle partageait tous ceux qu'elle avait. Aminata a démontré son comportement stiwaniste dans son refus d'être esclave à qui que ce soit :

Un jour, Aminata, la belle-sœur de Bala, rencontra le vieil Amza sur la place du marché ; ce dernier lui demanda d'aller déposer chez lui le foin qu'il avait acheté pour son âne mais Aminata a refusé. Le vieil Amza avait cette mauvaise habitude et ne se

souciait même pas de savoir si les enfants qu'il rencontrait en chemin et qu'il envoyait faire une commission pour lui, avaient d'autres préoccupations ou non (*BDL*, 46).

Aminata était une femme assertive. Pour elle, elle n'était pas parenté à Amza, donc, ce n'était pas obligatoire de l'aider à faire des commissions. En plus, elle avait ses propres projets lorsqu'elle a rencontré Amza. Aminata menait sa petite vie comme bon lui semblait. Ce serait pourquoi elle avait refusé de faire des commissions lorsque le vieil Amza, lui avait demandé de déposer chez lui le foin qu'il avait acheté. Aminata avait refusé parce que premièrement, ils n'étaient pas parentés et deuxièmement, elle voulait briser l'idée de « Women have no mouth » un constat de Calixthe Beyala chez le peuple de Béti de Cameroun (Okereke, 1998).

Qui plus est, Aminata était reconnue comme une véritable danseuse. Elle n'était pas intimidée même quand elle se retrouvait devant la foule :

Aminata, sœur de Rahina et belle-sœur de Bala, se trouvait au milieu de cet essaim de femmes qui dansaient ; elle était joyeuse ! Pour avoir manqué de respect au vieil Amza alors qu'elle encore qu'une enfant et en raison de sa vie de libertine, cette jeune femme suscitait peur et méfiance (*BDL*, 67).

Elle était une femme joyeuse malgré le fait qu'elle était jeune. Elle ne pensait pas de la présence du vieil Amza, elle ne savait pas s'il existait. Sa vie devrait continuer.

À la naissance de Yétoundé, Aminata avait pris soin d'elle en emmenant à l'école (*BDL*, 99). Aminata était influencé par le père Benoît, les sœurs Anne-Marie et Antoinette. Réputée amicale, elle avait trouvé un petit poste dans l'école catholique de Mandibou où elle travaillait jusqu'à l'arrivée de sa nièce. À travers son comportement stiwaniste, elle avait beaucoup appris chez le père Benoît. Dans l'absence du prêtre, elle donnait des leçons d'hygiène aux femmes qui amenaient leurs enfants à la clinique. Elle est devenue très responsable (*BDL*, 99).

Aminata dans son comportement a collaboré avec Yétoundé pour influencer la vie des femmes :

Lorsque Yétoundé devint directrice de l'école catholique de Mandibou, elle mit l'expérience en hygiène d'Aminata au service des femmes de Mandibou. Elle avait réussi à persuader sa tante de réunir les femmes les vendredis soirs pour leur donner des leçons en la matière. Cela avait beaucoup aidé le village (*BDL*, 201)

En dépit de son insuffisance sur les notions sanitaires, elle avait maîtrisé la leçon d'hygiène qu'elle avait apprise au fil des années auprès des sœurs (religieuses) Anne-Marie et Antoinette. Il faut signaler ici qu'Aminata faisait la cuisine pour les élèves de l'école catholique. Les

expériences d'Aminata ont aidé tout le village parce que les femmes, les enfants ainsi que les maris ne tombaient plus malades.

Son comportement stiwaniste lui a aidé à persuader sa nièce de réunir les femmes les vendredi soirs pour la leçon d'hygiène. Elle travaillait ainsi en collaboration avec sa nièce Yétoundé pour le bien être de toute la communauté. On a remarqué alors la solidarité féminine chez Aminata et sa sœur. Aminata était symbole d'une stiwaniste.

Dans cette œuvre, Sanusi dépeint l'efficacité de la solidarité féminine. Aminata peut être comparée à Yabo dans *Modukpè le rêve brisé*. Yabo a aidé sa sœur Dukpè à surmonter les défis de la grossesse non- désirée, elles étaient des sœurs biologiques mais Aminata était la nièce de Yétoundé. Les deux femmes travaillaient ensemble pour surmonter leurs défis personnels ainsi que les défis dans la communauté. Sanusi montre comment la force collaborative entre les personnes pourrait influencer positivement toute la communauté.

#### **4.4.2 L'étude stiwaniste chez Yétoundé dans *Le bistouri des larmes***

Sanusi dans cette œuvre cherche à dépeindre le stiwanisme sous plusieurs formes à travers le personnage de Yétoundé. Nous allons analyser les aspects du stiwanisme dans cette section. Yétoundé l'héroïne dans le roman de notre étude. Fille de Bala et Rahina, elle était victime de la mutilation génitale féminine. Brahima, l'homme au bistouri des larmes lui avait mal excisé. L'opération avait créé un grand trou dans l'organe reproductif de Yétoundé qui lui a causé la stérilité primaire<sup>29</sup>.

Dans la plupart de sociétés africaines, la maternité est un facteur déterminant pour une femme. Dans cette perspective, une femme stérile n'est pas considérée comme mère dans son cercle familial ou même communautaire. La transformation sociale doit commencer à partir de la famille car la charité bien ordonnée commence par soi-même comme dit le proverbe français. La pensée de Molara Leslie-Ogundipe sur le stiwanisme rejoint celle de son partenaire Chikweye Okonjo Ogunyemi sur le womanisme (Ogunyemi 1985), les deux théories ont incorporé les hommes et les enfants noirs dans la lutte de l'émancipation de la femme.

---

<sup>29</sup> D'après American Fact sheet de 1998, la stérilité primaire se retrouve chez une femme qui n'a jamais mis un enfant au monde.

Yétoundé, malgré son défi inconnu, a démontré son comportement stiwaniiste dans les études, elle était studieuse. Elle a fréquenté l'école catholique de Mandibou. Elle était sous la tutelle du père Benoit et les deux sœurs Anne-Marie et Antoinette :

À l'école Yétoundé travaillait bien. Elle chantait toujours à la maison les chansons que le père Benoît leur enseignait et récitait parfaitement l'alphabet français. Les parents de Yétoundé étaient toujours amusés d'entendre leur fille chanter ou dire des mots dans une langue qu'ils ne comprenaient pas. Cela leur plaisait d'entendre leur enfant parler la langue des Blancs (*BDL*, 98).

Ces missionnaires, ont tellement influencé la vie de Yétoundé. Conséquemment, Yétoundé s'appliquait très bien à l'école. Le fait de parler la langue des blancs plaisait à ses parents. Elle a passé les examens de sixième et était envoyée au collège des jeunes filles à Lago. Le père Benoît avait effectué un voyage avec les élèves et les parents. À Lago, Yétoundé était animée par Mme Cornillon. Yétoundé dans son comportement stiwaniiste était influencée par celle-ci qui ne doutait pas que Yétoundé irait loin dans la vie un jour (*BDL*, 104). Les années se sont passées et Yétoundé avait obtenu son baccalauréat avec Mention Bien à l'âge de dix-sept ans. Yétoundé était devenue une bonne sportive sous l'encadrement de Madame Cornillon, la directrice du collège. Yétoundé jouait au volley-ball et au tennis.

Après le baccalauréat, elle s'était inscrite à la faculté des lettres de l'Université de Lago pour étudier le français et l'allemand.

Yétoundé dans son comportement stiwaniiste était une femme disciplinée. Elle n'avait pas éprouvé de désir sexuel jusqu'au moment où elle a rencontré Lamine. Elle ne se comportait pas comme d'autres femmes de l'Université de Lago qui flirtaient avec les hommes. Elle préférait rester seule par rapport aux autres filles. Toujours dans son comportement stiwaniiste, Yétoundé avait pris son temps avant de s'ouvrir totalement à Lamine. Elle était devenue la copine de Lamine.

Elle n'était pas une femme paresseuse. Après ses études universitaires, elle s'est mise à la recherche d'un travail pouvant convenir à son diplôme de License. Elle avait atteint un bon niveau (*BDL*, 117). Elle s'est présentée pour l'interview pour un poste à l'aéroport. Après quelques semaines, elle était sélectionnée comme un officier de protocole à l'aéroport. Son service comme officier de protocole consistait à assurer la bonne gouvernance des personnels des VIP et des membres du gouvernement. L'implication c'était que les VIP ne devraient plus

se présenter devant les guichets pour avoir les signatures et les tampons sur leurs passeports. Le service de protocole s'en chargeait désormais.

À l'aéroport, dans son comportement stiwaniiste, Yétoundé a lutté contre la corruption. À son insu, certains policiers installés depuis dix ans à l'aéroport surveillaient la scène de l'argent remis à Yétoundé pour un travail bien fait par Monsieur le Ministre. Ils étaient très propres par rapport aux autres policiers qui se trouvaient dans la ville de Lago. Ceux-ci étaient placés à cet endroit par leurs maîtres qui réclamèrent très forte somme d'argent chez eux. Ces policiers après avoir surveillé la scène entre Yétoundé et M. le Ministre ont décidé de lui parler. Yétoundé pensait qu'on voulait attirer son attention sur une personne qui venait d'arriver. Ces deux policiers sont venus lui demander pour leur part de l'argent sans avoir honte. C'était une ville corrompue. Yétoundé disait qu'elle allait garder cette somme d'argent pour son patron. Elle avait réagi :

Elle fut encore plus étonnée, mais elle leur répondit qu'elle devait garder l'argent jusqu'à l'arrivée de son patron ; ils eurent honte et quittèrent la scène quand Yétoundé se mit à parler à haute voix. Dès cet instant même, Yétoundé, sut quelle jalousie allait attirer sur elle son travail ; auprès des agents de sécurité de l'aéroport (*BDL*, 144).

Le passage explique un comportement stiwaniiste d'une jeune dame qui a eu le courage de s'opposer à la corruption dans une société où les malhonnêtes sont vantés et les honnêtes punis. Elle hurlait pour attirer l'intention des autres personnes et pour leur dire qu'elle n'était une femme qui s'intéressait aux histoires d'argent (*BDL*, 144). Ces agents de sécurité avaient d'autres moyens à part le service de protocole pour « arracher de l'argent ». Certains d'entre eux abandonnaient même leurs uniformes pour se transformer en hommes du service de protocole pour se faire une fortune. Ils cherchaient à tout arracher chez Yétoundé. Cette dernière avait refusé leur oppression et leur marginalisation.

Yétoundé et Lamine se sont mariés. Le mariage était fêté à Mandibou. Le couple vivait en paix mais ce qui rendait triste leur union c'était qu'ils n'avaient d'enfant. Le couple n'avait pas pu arriver au bout de leur problème. Puisque c'était une société qui mettait beaucoup d'accent sur les enfants dans le mariage d'après Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985), le couple dépensait beaucoup d'argent. Les parents de Yétoundé jusqu'à présent n'avaient rien dit à propos de la mutilation génitale féminine de leur fille. Ils craignaient la rupture du mariage de leur fille. Mais la question de la stérilité dans la société ne peut être sous-estimée. Yétoundé souffrait de

la stérilité primaire<sup>30</sup> par rapport à Dukpè dans *Modukpè le rêve brisé* qui avait souffert de la stérilité secondaire.

D'après Bestman :

On a déjà constaté dans le cadre idéologique que la stérilité est considérée comme une malédiction en Afrique. La femme inféconde est soumise à une agression physique et mentale si bien qu'elle se sent réduite dans son essence. En effet, les femmes stériles font partie des femmes les plus opprimés en Afrique, parce que, du point de vue patriarcal, elles sont incapables de justifier leur existence (Bestman 2007 : 55).

Yétoundé était devenue un sujet de moquerie à cause de la stérilité non seulement dans son foyer conjugal mais aussi dans son lieu du travail. Un jour, à peine entrée dans son bureau, elle entendait ses amis en train de murmurer et avait bien compris leurs propos :

Elle raconta ce qui s'était passé au bureau à son mari lorsqu'elle arriva à la maison ce soir-là. Elle passa une nuit blanche à pleurer. Son mari la consolait et ne put fermer l'œil non plus. Ni Yétoundé, ni Lamine ne savaient ce qui était à l'origine de ce problème. Ils savaient ce qu'ils avaient consulté Daouda le gynécologue qui leur fit faire des examens médicaux mais leur dit qu'il n'avait rien trouvé d'anormal (*BDL*, 150).

Cet extrait met en exergue, le défi de la stérilité chez la femme. Même le mari de cette dernière souffre de la moquerie dans la société. Yétoundé ne faisait que pleurer dans la nuit. Puisque c'est une condition douloureuse, certains cherchent à exploiter le couple ; les charlatans, les sorciers, les marabouts ainsi que certains médecins. Les charlatans dans *Comme le bon pain* (2001) utilisaient leur pénis pour aider leurs clients à combattre la stérilité.

D'après Bestman (2007), une femme est identifiée à sa progéniture.

Yétoundé et son mari ont décidé de consulter Daouda, un gynécologue renommé. Daouda a affirmé qu'il n'avait pas trouvé d'anormalité dans le système de Yétoundé. Nous avons deux possibilités dans le cas de Daouda, le gynécologue. Pour ne pas détruire le mariage de Yétoundé car il est au courant des exigences d'une femme stérile dans sa société, il pourrait affirmer qu'il n'avait rien trouvé parce que le mari risque d'aller épouser une autre femme, comme dans le cas de Dr Freddy dans *Modukpè* où il a épousé une autre femme, Mélanie, parce que Dukpè

---

<sup>30</sup> D'après American Fact Sheet, la stérilité secondaire est une situation où la femme n'a jamais enfanté.

souffrait de la stérilité secondaire. La deuxième possibilité c'est que, le médecin pourrait profiter de leur problème de stérilité pour s'enrichir.

Yétoundé et Lamine ont continué de vivre dans cette condition. La moquerie venait maintenant de l'extérieur. En dehors de son lieu de travail, les gens qui venaient à l'aéroport, savaient que l'officier de protocole était stérile. On l'appelait : « Toi, femme qui ne peut pas avoir de l'enfant, que fais-tu avec cet Anglais qui a fait tuer mon frère ? » (*BDL*, 153).

Du coup, Yétoundé s'était évanouie et admise à la clinique de l'aéroport. Curieusement, le Secrétaire d'État et le P.D.G Anglais avaient vécu le scénario de Yétoundé sans réagir. Ils riaient aux éclats. Il était difficile d'interpréter cette humiliation infligée à Yétoundé. Toutefois, on voyait par-là les séquelles de société patriarcale. Toujours est-il que Yétoundé dans son comportement stiwaniste restait courageuse face aux réalités actuelles hostiles.

Après cet évènement douloureux, Yétoundé avait décidé d'aller en congé. Depuis que Yétoundé travaillait à l'aéroport, elle n'a jamais pris des congés, peut-être parce qu'elle n'avait pas d'enfants. Yotar, le patron, du service de Protocole, lui avait accordé un mois de congé. Yétoundé travaillait avec assiduité :

Les collègues de service de Yétoundé s'étaient réorganisés après son départ pour que son absence ne joue pas trop sur le travail. Tous savaient que son absence allait créer un vide. Yétoundé est une femme studieuse. Le remord naissait en chacun, surtout l'amie de Yétoundé qui l'avait exposée après celle-ci lui eut confié son secret. Le travail était devenu très pénible pour les collègues de Yétoundé mais il fallait s'adapter au nouveau rythme au risque de perdre son emploi. (*BDL*, 155).

De manière évidente, la stérilité biologique n'est pas synonyme de la paralysie des facteurs intellectuels d'un individu. Yétoundé, dans son comportement stiwaniste, était une femme très organisée. Sa façon de travailler allait créer un vide dans sa société. Les gens se sentaient mal pour le mal qu'on lui a infligé, car au lieu de regarder sa compétence, ils l'ont jugée selon sa maternité. D'après Bestman : « Produire des enfants et/ou se marier n'est pas nécessairement l'accomplissement le plus élevé dans la vie des femmes. D'autres buts satisfaisants, orientés, vers l'esthétique et/ou la carrière améliore la qualité de vie » (Bestman 2007 : 37). Bestman exige aux gens de ne pas mettre beaucoup d'accent sur la stérilité, une femme pourrait être physiologiquement stérile mais féconde dans d'autres aspects de la vie. Dans le même ordre d'idée, Ogunyemi, souligne le rôle central et maternel de la femme non seulement dans le cadre restreint de la famille, mais aussi dans le cadre universel. Elle prétend que la femme peut

s'épanouir en maternant la société à travers son métier d'institutrice de professeur, de médecin, d'activiste, de femme politique et ainsi de suite (Ogunyemi 1996).

Du point de vue intellectuel, Yétoundé était une femme rigoureuse. Son absence avait désorganisé ses collègues. Sa rigueur et persévérance dans son lieu de travail avait provoqué de la jalousie et de la rancœur dans les cœurs de ses moqueurs. Elle était une étoile parmi les siens. Yétoundé a décidé d'aller passer un peu de temps avec ses parents. C'était en ce temps qu'elle avait découverte l'origine de son problème :

C'était donc la première fois qu'ils avaient abordé le sujet. Ils se souvenaient de ce bistouri des larmes ; ils se souvenaient de Brahima, d'Ali et de Mamadou, et revoyaient la scène de l'excision. Leurs larmes coulaient, ainsi que celles de Yétoundé: on dirait qu'ils pleuraient un mort (*BDL*, 158).

Les parents de Yétoundé pleuraient pour plusieurs raisons. D'abord, ils auraient dû empêcher des larmes chez Yétoundé s'ils n'ont pas l'emménagé chez Brahima. Deuxièmement, ils étaient incapables d'aider leurs filles. Troisièmement le couple Lamine/Yétoundé avait de l'argent mais ils n'ont pas pu trouver la solution à leur problème. De plus, Bala et Rahina étaient vieux, ils n'avaient pas les moyens pour mettre au monde d'autres enfants. On comprend qu'en face des conséquences de la masculinité hégémonique, le comportement stiwaniste paraît une réponse efficace. Yétoundé dans son comportement stiwaniste a pardonné ses parents.

En quittant son domicile, Yétoundé avait pris l'un des pistolets de Lamine à son insu. Après avoir écouté ses parents, elle avait décidé d'aller vers la maison d'Ali et Mamadou au même moment où ils s'apprêtaient à exciser d'autres filles :

Ali n'en crut pas ses yeux lorsque de Yétoundé sortit le pistolet de son sac à main et le brandit sur lui. Avant qu'il ne puisse échapper, celle-ci tira sur lui et elle prit la direction de la maison de Mamadou. Ali hurlait et gémissait par terre comme un chimpanzé blessé. Les femmes qui elles, étaient venues exciser leurs filles, prirent leurs jambes à leur cour et s'éloignèrent en criant. Mamadou qui avait entendu ce vacarme, sortit de sa case et vit de Yétoundé qui arrive comme une Furie : elle ressemblait à une femme prise de folle. Elle sortit de nouveau son pistolet et tira sur Mamadou qui tenait de fuir, la balle l'atteignit avant qu'il ne puisse tenter quoi que ce soit. (*BDL*, 162).

Yétoundé dans son comportement stiwaniste a montré son courage en prenant le pistolet de Lamine et en tirant sur Ali et Mamadou. Elle voulait se venger en tant qu'être humain. Évidemment, Yétoundé est devenue une névrosée : D'après Bestman : « Pourtant, toute femme

inféconde qui se voit supplantée par une autre, surtout si cette dernière fait preuve d'être une poule pondeuse comme le cas de Ndoumbé, se sent diminuée dans son essence. Elle risque de devenir névrosée » (Betsman 2007 : 64). Yétoundé souffrait des problèmes psychologiques.

Le cas de Yétoundé est comparable à celui d'Atou dans *Comme le bon pain* de Mariama Ndoye (2001). Atou a épousé Ndoumbé pour remplacer Bigué dans le roman ; celle-ci a eu une crise d'éclampsie, et elle en est morte.

Dans *Un chant écarlate* de Mariama Bâ qui fait partie de notre corpus, Mireille est devenue névrosée lorsqu'elle a appris que son mari avait épousé une autre femme.

Yétoundé était arrêtée, jugée et jetée en prison :

Yétoundé, tu as tenté de commettre un crime et pour cela, je t'envoie en pour trois ans, dit-elle. Je t'y aurais envoyée pour le reste de tes jours s'il ne s'agissait pas d'une affaire d'excision qui t'a mise dans ton état actuel. Avec le temps, ton cas pourra être examiné (*BDL*, 167).

Yétoundé était condamnée pour son crime. Cependant, Mamadou et Ali qui l'avaient circoncis étaient libres car dans la société traditionnelle africaine de cette œuvre, l'excision reste légale.

Yétoundé dans son comportement stiwaniste a transformé le lieu de la souffrance à en un lieu d'apprentissage. Du fait que Yétoundé côtoyait des intellectuels, des politiciens, des hommes d'affaires et d'autres cadres, elle avait tissé des liens d'amitié avec toutes ces personnalités. Elle pouvait parler comme un politique, journaliste, femme d'affaires, pharmacienne, etc. (*BDL*, 179). Elle était devenue une véritable encyclopédie. Et comme il y avait le changement du gouvernement, le cas de Yétoundé était revisité, et elle était libérée. Par ailleurs, dans cette œuvre, la perspective stiwaniste prend une dimension différente lorsque, suite au refus de vivre dans un mariage polygame, l'héroïne, après son divorce, s'installe dans son village et travaille comme directrice de l'école catholique de Mandibou. Le travail stiwaniste, ou le développement intégral de l'homme et de la femme, prenait son ampleur. Yétoundé est la présentation imagée d'une femme dévouée, et qui ne ménage pas ses efforts pour le progrès de sa communauté : travail assidu, admission des filles dans son établissement scolaire, recrutement de nouveaux enseignants, construction du terrain de jeux, amélioration des méthodes techniques, etc. tout ceci a largement contribué à la réputation de son établissement scolaire.

De plus, le personnage de Yétoundé dans son comportement stiwaniste cherchait le bien-être de tous les habitants ; elle a fait construire trois puits d'eau pour donner de l'eau potable aux habitants de son village, elle aidait les malades, moyennant une pharmacie et une clinique qu'elle a mises en place « Cette clinique n'était plus réservée aux élevées mais dispensait des soins aux autres habitants de Mandibou aussi » (*BDL*, 200) Par rapport aux temps de Brahima ou les gens mourraient après l'excision, Yétoundé cherchait à sauver la vie des élèves ainsi que celle des villageois.

À ceci s'ajoute l'installation de l'électricité dans le village (*BDL*, 201), c'était la collaboration franche entre les hommes et les femmes qui primait car elle ne travaillait pas seule, elle impliquait les hommes et les femmes dans tous les projets de développements. L'éducation de toute la communauté devient le centre de ses préoccupations :

Les femmes de Mandibou étaient à présent très regardantes à propos de l'eau qu'elles buvaient et faisaient boire à leurs enfants et à leurs maris. Elles faisaient attention à ce qu'elles mangeaient et servaient à leur maisonnée. Les enfants ne tombaient plus aussi souvent malades que par le passé, puisqu'ils n'étaient plus contaminés par toutes sortes de microbes. (*BDL*, 201-202).

Yétoundé pensait aussi à améliorer la vie de toutes les femmes. Elle a appris aux femmes comment prendre soin de leurs familles pour minimiser l'attaque des microbes afin qu'ils puissent vivre aussi longtemps sur la terre. Toutes les couches de la communauté s'épanouissaient grâce aux initiatives de Yétoundé. Elle avait emmené la joie à toute la communauté mais les traces laissés par le bistouri avaient été incurables.

Pendant les weekends, Yétoundé dans son comportement stiwaniste convoquait des réunions avec les parents d'élèves, réunions auxquelles les femmes assistaient. Elle en profitait de l'occasion pour sensibiliser les parents d'élèves aux dangers de l'excision, du mariage forcé et d'autres questions qui ont à faire avec la condition des femmes. Elle organisait rigoureusement la campagne contre l'excision et même la circoncision (*BDL*, 202). C'est une stiwaniste qui cherche à influencer et à améliorer la vie des gens.

Yétoundé ne s'intéressait pas seulement à la vie des femmes, elle sensibilisait aussi les hommes à abandonner leurs comportements hégémoniques envers leurs femmes. Elle attirait l'attention du vieil Amza, le chasseur Ahmad et quelques femmes âgés sur le mauvais comportement des certains maris. Les maris qui battaient leurs femmes étaient publiquement punis (*BDL*, 202).

Au commencement, les hommes n'ont pas accepté l'idée mais elle avait influencé les hommes à joindre la lutte pour le bien être des habitants des Mandibou.

Karim et Yétoundé sont devenus des amants parce que Lamine n'existait plus dans la vie de Yétoundé, et Karim était encore célibataire. Karim rédigeait des articles au sujet des exploits de Yétoundé. Dès lors, la presse écrite et audio-visuelle accourait à Mandibou pour couvrir les activités de cette jeune femme qui était rapidement connu à travers le territoire national. (*BDL*, 203).

L'esprit stiwaniste incorporé dans Yétoundé lui a donné un cœur ouvert à toutes les couches de la société. Pendant les vacances, elle est partie en France pour rendre une visite de courtoisie au père Benoît et aux sœurs Anne-Marie et Antoinette. Ils vivaient tous à Paris, et elle voulait faire de sa visite une surprise. À Paris, elle avait fait quelques constats : l'ampoule ne s'est pas éteinte, il y avait de l'eau dans le robinet qui coulait vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Toutes les rues étaient goudronnées, les forces de l'ordre (les policiers, les militaires) etc. ne dérangeaient pas les citoyens comme ils faisaient dans le pays. Elle avait vécu une expérience inattendue de sa vie. Yétoundé était alors déçue du comportement des dirigeants de Nigara.

De son retour au pays, Yétoundé avait été invité par le président de la République. Celui-ci lui avait proposé un poste ministériel, aux Affaires Sociales. Mais Yétoundé avait posé une condition ; elle voulait que le président abolisse l'excision dans tout le pays. Le président avait accepté et a signé un décret. De notre point de vue, Yétoundé avait oublié de dire au président d'annoncer la punition pour ceux qui allaient continuer avec la pratique parce que même après l'abolition de la pratique de l'excision, les gardiens de la culture tels que Mamadou et Ali ont continué d'exciser les filles en cachette. Yétoundé est devenue Ministre des Affaires Sociales :

Yétoundé accepta l'offre qui lui avait faite. Karim avait raison ! N'avait-il pas dit une fois à Yétoundé, alors que celle-ci peinait avec lui en prison, qu'elle serait un jour parmi ceux qui dirigeront le Nigara? Un sorcier ne dirait pas mieux, car Yétoundé avait maintenant le pouvoir dans les mains ; mais elle l'utilisa sagement pour achever la mission qu'elle avait commencée lorsqu'elle dirigeait l'école catholique de Mandibou (*BDL*, 211-212).

À travers le personnage de Yétoundé Sanusi donne l'image d'une femme qui transforme toute une communauté. C'est l'illustration par excellence d'un travail de collaboration entre les hommes et les femmes pour le développement social. En tant que Ministre, Yétoundé avait signé un arrêté ordonnant aux parents d'envoyer leurs filles à l'école. Ceux qui

n'obtempéreraient pas seraient sérieusement sanctionnés. Ce décret frappait aussi ceux des parents qui exigeaient le mariage précoce à leurs filles.

La stiwanieste Yétoundé, travaillait avec son homologue le Ministre de l'Éducation nationale. Ils avaient établi plusieurs établissements scolaires dans les coins les plus reculés du pays. On faisait également apprendre aux analphabètes comment lire et écrire. Toutes les femmes du pays étaient dans la joie de voir d'avoir l'une d'elle occupée une haute position. C'était la première fois qu'une femme occupait une telle position dans le pays. Les habitants de Mandibou, y compris les parents de Yétoundé étaient fiers d'elle. Les parents de Yétoundé allaient de temps de temps à Abaja pour lui rendre visite. Elle vivait et travaillait à Abaja, la capitale du pays. Yétoundé avait réussi et son rêve d'aider les femmes de Mandibou était devenu une réalité.

Grace à Yétoundé, Mandibou était transformé en une grande ville. L'électricité illuminait et les rues étaient bitumées. Les écoles s'étaient multipliées car Yétoundé travaillait toujours avec son partenaire, le Ministre de l'Éducation Nationale.

Certains grands magasins longtemps établis à Lago, avaient transféré leurs extensions à Mandibou (*BDL*, 214). L'agriculture était restée l'activité principale des Mandibous, mais elle était mécanisée, et la vente de fruits était devenue la rivalité entre les mères (*BDL*, 214).

Yétoundé avait gardé ses relations avec Karim, elle était honnête de dire que son organe reproductif ne fonctionnait pas. Les deux s'aimaient et ils se sont mariés : « Le mariage fut célèbre à l'époque à Lago dans la plus stricte intimité familiale, seuls quelques amis du couple avaient été associés à l'avènement » (*BDL*, 212). Par rapport à Lamine, Yétoundé et Karim étaient restés sans enfants. Cela ne posait pas de problème pour Karim qui avait fait ses études en Europe avant d'être jeté en prison. Karim était influencé par la vie occidentale. Yétoundé avait cessé de pleurer à partir du jour où elle avait expliqué la situation à Karim. Le couple avait donc décidé d'adopter deux garçons et deux filles. Elle est devenue une mère sociale, « Social Motherhood » (la maternité sociale) d'après Ogunyemi (Ogunyemi 1996). D'après Bestman :

La notion de « maternité sociale » va de pair avec celle de maternité volontaire selon laquelle les femmes, fécondes ou infécondes, peuvent d'après Ogunyemi, s'épanouir en maternant les enfants d'autrui. Le rôle de cette catégorie de mères est salutaire pour la société (Bestman 2007 : 37).

Yétoundé et Karim avaient envoyé leurs adoptifs enfants dans de très bonnes écoles et le couple était heureux du progrès qu'ils y faisaient.

Yétoundé avait apporté une transformation radicale dans l'école catholique, à la clinique et dans tout le village grâce à son esprit stiwaniste.

Yétoundé avait rempli les exigences d'une stiwaniste vis-à-vis de sa famille, sa communauté et sa nation. Comme nous avons indiqué dès le début, elle travaillait toujours avec les gens, Ralifou, Dr Bello, Aminata, ses parents, le Ministre de l'Education et son mari Karim. Le récit de Yétoundé enseigne que pour avoir de l'harmonie dans la société, chacun doit reconnaître son propre talent et celui de l'autre sans la discrimination de sexe, religion, classe sociale, culture, ethnicité. etc. Chacun doit participer avec son esprit pour faciliter la paix et l'harmonie dans la société.

#### **4.4.3 L'étude stiwaniste chez Bali dans *Vie de femme, vie de sang* d'Azaratou Baboni**

Dans cette œuvre, Baboni dépeint la solidarité féminine entre des sœurs biologiques et ses influences dans la vie des êtres humains. Bali était la petite sœur de Fatou. Elle pensait souvent au bien-être de sa sœur. Quand Fatou est tombée enceinte, Bali aidait sa sœur à surmonter son obstacle, malgré son état de célibataire. Donc, l'esprit stiwaniste commence dans son cercle étroit avant de s'étendre aux autres. Après l'accouchement, lorsque, Fatou avait reçu une lettre pour suivre une formation des professeurs, Bali s'occupait de son enfant, Sydney pour montrer son comportement stiwaniste :

Il n'avait que trois mois. Bali qui vivait avec son fiancé et n'avait encore d'enfant accepta volontiers de garder mon enfant pendant la journée. Je le récupérais la nuit. Le bébé restait avec ma sœur tout le temps. Après le sevrage, il était presque en permanence chez ma sœur Bali ; ce qui me soulageait énormément. Elle s'occupait du petit enfant comme son propre fils. Son fiancé aussi. Ils avaient même décidé d'être ses parrains (VFVS, 36).

Bali n'avait pas considéré l'enfant comme un fardeau. Elle a pu convaincre son fiancé qu'ils sont les parrains. Elle prenait soin de l'enfant volontairement. L'enfant restait pendant toute la journée chez Bali et Fatou le récupérait dans la nuit. Bali travaillait en collaboration avec son fiancé pour soulager les défis de sa sœur. Elle a fait beaucoup de sacrifices pour sa sœur.

En plus, la relation entre les deux sœurs était étroite. Fatou ne faisait rien sans consulter sa sœur Bali, « Ministre des Conseils Techniques ». Par exemple, quand elle avait constaté

qu'Ambroise avait un enfant après une année de leur relation, Fatou s'était empressé consulter sa sœur Bali, pour prendre une décision commune parce que, c'était un coup de poignard en plein cœur : « -Moi, je pense toujours que ce monsieur est resté égal à lui-même et qu'il va finir par te faire souffrir, chère sœur » (VFVS, 43). Bali, dans son comportement stiwaniste était une femme honnête, qui a pu dire la vérité à sa sœur qu'Ambroise n'avait pas d'autres projets que de la faire souffrir. Bali n'a pas caché ses sentiments même si elle voulait aider sa sœur. En même temps au cas où Fatou décide autrement, elle continuera à rester fidèle : « -Je ne te dirai pas de ne pas te mettre avec lui mais réfléchis à ce que cet homme t'a fait vivre ses dernières années. S'il dit avoir changé et que toi tu le crois, ta décision sera mienne » (VFVS, 43). Bali pensait donner l'opportunité aux gens de faire leur propre choix. Elle a demandé à sa sœur de bien raisonner sur ses décisions pour ne pas faire des erreurs. Elle ne sera pas contre sa décision si elle décide de le garder comme mari. Sa sœur sera toujours sa sœur malgré tout.

Quand Fatou avait décidé d'accepter la proposition d'Ambroise, c'était Bali qui avait emmené l'enfant pour son inscription. Le comportement stiwaniste de Bali avait influencé le comportement d'Ambroise quand ils étaient venus passer un peu de temps au pays. Ambroise se présentait comme un mari attentionné alors qu'il n'était pas.

Bali dans son comportement stiwaniste payait le logement de Fatou parce qu'Ambroise était irresponsable. Il ne restait pas en famille. Bali n'était pas contente. Fatou est tombée malade. Bali dans son comportement stiwaniste avait proposé un fonds de commerce à sa sœur pour la rendre indépendante (VFVS, 92). Fatou vendait des tenues pour des enfants et quelques divers. Finalement, Bali est rentrée au pays avec son mari et les enfants. Toutefois, elle a constaté que la relation entre Fatou et Ambroise n'était pas à l'agréable. Bali a constaté que rien n'avait changé chez Ambroise ; il avait battu Fatou à cause de Rosemonde. Ainsi, Bali s'était révoltée contre Ambroise :

Cette violence devait cesser. Toute ma famille m'avait rejointe en quelques minutes au poste de police. Je reçus des soins sur place. Cette nuit-là, mes sœurs restèrent avec moi et décidèrent unanimement que je devais aussi tôt quitter l'appartement, puisque lui refusait de le faire. Elles vidèrent complètement l'appartement (VFVS, 114).

La violence conjugale fait partie de la masculinité hégémonique. C'est une façon d'opprimer et de marginaliser la femme. Ambroise, comme Dr Freddy, a battu Fatou jusqu' à un point où elle recevait des soins médicaux, et la bataille à attirer la police. Bali comme Yabo dans *Modukpè le rêve brisé* avait aidé sa sœur à trouver des solutions aux problèmes de son foyer

conjugal. Bali a décidé « d'arracher » sa sœur chez un *monstre*. Bali avait illustré des comportements stiwanistes : l'amour, la gentillesse et la solidarité.

Baboni dépeint l'importance de la relation familiale dans la vie des gens. Chacun devrait essayer de garder des bonnes relations dans la famille. On ne devrait pas laisser un membre de famille de souffrir jusqu'à la mort. Baboni pense qu'il faut toujours agir très rapidement dans les circonstances difficiles si non, on risque de perdre un être aimé. Par cette représentation, l'auteur montre qu'on ne devrait pas permettre aux gens de brouiller le destin des autres comme nous le voyons dans le cas Fatou et Ambroise.

#### **4.4.4 L'étude stiwaniste chez Salima dans *Vie de femme, vie de sang***

Dans cette œuvre, Baboni représente l'importance de la solidarité féminine entre les femmes. Il s'agit en substance de deux femmes qui collaborent en faisant preuve de comportement stiwaniste. Salima était l'amie intime de Fatou. Elle accompagnait sans relâche sa copine au moment où celle-ci traversait des temps difficiles dans son mariage avec Ambroise. Voici un extrait de la dispute entre Fatou et Ambroise, et dans la défense de son amie, le ton de Salima est dur :

Tu ne casseras plus rien ici tant que je serais là, c'est compris ? Mon amie m'a toujours narré tes comportements de sauvage mais de là à faire cela en ma présence, c'en est trop... Tu ne connais pas le prix d'une chaise, d'un divan. C'est facile d'endommager ce que tu n'as pas acheté et que tu ne pourrais jamais acheter. (VFVS, 101-102).

Salima dans son comportement stiwaniste était brave et courageuse. Salima n'a pas fui le défi devant sa copine. C'était Salima qui a eu le courage de dire directement à Ambroise qu'il avait des comportements de sauvage car battre une femme et détruire des meubles étaient des comportements sauvages chez Ambroise. Salima lui avait dit face à face qu'Ambroise n'arrivera à rien. Elle avait raison parce qu'à la fin du jour, Ambroise était devenu inutile dans la société.

Les propos de Salima, vis-à-vis d'Ambroise montre qu'elle voulait compatir avec son amie. Après avoir interrompu sa relation avec Ambroise, Fatou avait trouvé un partenaire juste dans la personne de Salima. Les deux femmes travaillaient d'un commun accord et cherchaient comment subvenir à leurs besoins :

Il me fallait un partenaire d'affaires en qui je pouvais avoir confiance. Quelqu'un que je ne serais pas obligée de surveiller comme du lait sur le feu. Je trouvais en mon amie Salima, ce partenaire sûr. Nous décidâmes donc de nous associer pour monter un petit commerce de produits cosmétiques [...] Notre petite affaire prospère (VFVS, 109).

Salima, dans son comportement stiwaniste, était une confidente, très organisée comme Yétoundé. Au lieu de croiser les bras, les deux femmes importaient des marchandises et leurs affaires prospéraient. Elles avaient embauché d'autres femmes et leurs magasins étaient devenus une source de revenus pour le pays.

À travers le personnage de Salima, Baboni a décrit comment on peut s'aider pour surmonter des obstacles dans la vie. La solidarité et la compassion envers l'être humain constituent les caractéristiques d'une personnalité stiwaniste (Ogundipe 1994).

#### **4.4.5 L'étude stiwaniste chez Fatou**

Baboni à travers le personnage de Fatou, a décrit une femme qui a pu surmonter tant de défis féminins tels que : la grossesse non-désirée, la violence conjugale, la fille-mère, etc. Ces défis font partie de la condition de la femme en Afrique de l'ouest francophone.

Parmi les trois défis, le problème de fille-mère et la violence conjugale restent comme des thèmes majeurs dans ce roman. Ces trois thèmes sont liés parce que la grossesse non-désirée mène à la fille-mère et le défi de fille-mère mène à la violence conjugale. Dans la société africaine, lorsqu'une fille tombe enceinte avant le mariage, elle est parfois obligée d'épouser l'homme pour enlever la honte comme nous le voyons dans *Les frasques d'Ébinto* (Koné 2002) où Ébinto était obligée d'épouser Monique contre sa volonté. Qui plus est, la femme est essentiellement victime. En ce qui concerne la violence conjugale, elle s'inscrit souvent dans la logique du respect des us et coutumes de la société concernée.

Dans le roman de notre corpus, Fatou dans son comportement stiwaniste, ne voulait pas se faire avorter même si elle avait le moyen de le faire et même si sa société ne supportait pas les grossesses hors mariage. Elle a décidé de garder son enfant après avoir présenté Ambroise aux membres de la famille (VFVS, 32). Fatou avait accepté la compagnie d'Ambroise simplement pour sauvegarder sa réputation et celle de sa famille. D'après Bestman :

Malgré la douleur et la honte associées à l'infertilité, la société africaine ne supporte pas les grossesses hors mariage. La mère célibataire est considérée comme une dévergondée et est couverte d'opprobres...Pourtant, ce n'est même pas l'accès à la

contraception qui est en jeu. Il s'agit plutôt d'un phénomène culture. Il n'est pas seulement question de ne pas "attraper une grossesse"<sup>31</sup>, il est avant tout une rigueur de conserver la virginité afin de sauvegarder l'honneur de la famille lors du mariage de la jeune (Bestman 2007 : 38)

Conséquemment, Fatou avait payé de sa grossesse non-désirée, car sa famille se sent déshonorer. Fatou dans son comportement stiwaniste avait pris seule la responsabilité d'élever ses deux enfants Syndey et Frank parce qu'Ambroise était sans emploi :

À mes heures perdues, je participais à des défilés de mode avec des stylistes nationaux. Cela ne me rapportait pas beaucoup mais c'était suffisant pour compléter mes revenus afin de subvenir à mes besoins et à ceux de mon petit garçon. Défiler était plutôt une passion pour moi. Une passion rémunératrice. (VFVS, 37).

On voit que Fatou avait développé un comportement stiwaniste pour arriver au bout de ses souffrances. Elle s'était inscrite dans une agence de mannequinat. En dépit de ce qu'elle avait connu, Fatou n'avait pas croisé les bras ni se laisser comporter par les humiliations de ses actes honteux. Elle cherchait de l'argent pour fournir aux besoins de ses enfants. Elle avait rejoint les collaboratrices nationales dans son domaine de mannequinat pour s'épanouir et pour prendre soin de ses deux gamins.

Fatou dans son comportement stiwaniste, a supporté les comportements bizarres d'Ambroise. Bien qu'il vivait avec Fatou avait d'autres amants, il menait la vie d'un polygame. Beaucoup de femmes africaines se révoltent contre cette pratique. Dans *Une si longue lettre* (1980) de Mariama Bâ, Raabi, une étudiante de droit et l'une des enfants de Ramatoulaye avait indiqué qu'on devrait abolir la polygamie, il n'y avait pas de justification pour la pratique. Fatou, la stiwaniste, pardonnait sans cesse à Ambroise. À titre exemplatif, Fatou était au courant de la relation entre Ambroise et Rosemonde sa copine. Elle avait réagi de la sorte :

-Il paraît que tu sors avec mon mari, est-ce vrai ?

-Moi ? Qui vous a raconté ces insanités à mon propos ? Je ne pourrais jamais vous faire une chose pareille.

-Si tu le fais, tu cesses dès cet instant mais si tu avais l'intention de le faire, ne te hasarde pas. C'est tout ce que j'avais à te dire tu peux partir.

-Merci Tantie (VFVS, 63).

---

<sup>31</sup> Expression indigène qui veut dire tomber enceinte sans être mariée.

Ambroise et Rosemonde avaient fait un enfant mais Fatou continuait à minimiser les abus commis par Ambroise. Il n'a pas fait trop de bruit dans cette histoire car il connaissait déjà le comportement de son mari : « Alors quand elle m'avait rendu visite avec un bébé au dos, je n'étais pas du tout étonnée, je l'avais bien reçue au contraire et j'offris même un cadeau à sa petite fille (VFVS, 86). Fatou dans son comportement stiwaniste avait toujours le cœur et les bras ouverts envers les gens. Elle a fait un cadeau au bébé de son mari.

Ambroise n'était pas seulement un polygame, il escroquait même l'argent de Fatou :

J'avais effectivement une somme importante en ma possession. Cet argent appartenait à mon jeune frère qui voulait se payer une moto. Ambroise avait dû le savoir et m'avait préparé cette mise en scène. Comme il espérait secrètement, je tombai dans le piège. (VFVS, 87)

Fatiguée de la barbarie d'Ambroise, Fatou avait divorcé de lui pour avoir la paix. Il volait régulièrement l'argent de Fatou et celle-ci accusait son fils Sydney. Fatou avait un amour aveugle pour Ambroise. Mais cette-fois ci, elle était fatiguée. Elle a décidé de le divorcer. Avant le divorce, Fatou dans son comportement stiwaniste a collaboré avec Salima. Chioma Opara (1999) décrit cette situation comme « female bonding » qui fait partie d'un aspect de l'émancipation de la femme. Dans toutes les histoires, Fatou travaillait au Ministère de l'Éducation. Elle était au-dessus de tous ces problèmes.

Finalement, lorsqu'elle n'avait pas pu soutenir les comportements d'Ambroise. Elle avait coupé les liens entre elle et Ambroise même quand les membres de la famille de dernier se sont rencontrés pour régler le problème entre eux :

Une semaine après mon déménagement, les parents d'Ambroise demandent à me rencontrer. Il y avait sa mère, ses frères et ses sœurs... Il me fût demandé de revenir avec Ambroise envers la mienne. Je refusai catégoriquement. Devant cette proposition, je vis défiler devant mes yeux les coups, les insultes, les insanités que j'avais endurés au cours de mes années avec Ambroise. Me demander de revivre avec une personne, c'était en clair me dire de m'apprêter à subir le même sort (VFVS, 115).

Contrairement à l'image de la société béninoise où la femme est subordonnée et contrainte à obéir aux ordres de l'homme pour trouver de l'harmonie, Fatou courageusement, a refusé de cohabiter avec Ambroise. Elle ne voulait pas revenir aux mêmes sorts des insultes, des insanités qu'elle avait endurées. Elle avait trouvé de l'affection chez Eric et les deux se sont mariés.

## CONCLUSION

D'après, Jeylan Hussein : « In a gendered society, language is used to express how groups should behave, and relate to the external world (Hussein 2005 : 6) and .... in an asymmetrically arranged society, language and other cultural resources are curved or hooked or shaped in different ways and then used as instruments of subordination (Hussein 2009 : 3). Sur le plan de la masculinité, nous ne pouvons justifier le point de vue de Jeylan qu'à travers les thèmes soulevés dans les œuvres abordé dans ce chapitre, certaines pratiques culturelles sont les instruments pour subjuguier, marginaliser et opprimer les femmes. Le langage employé par les personnages ayant les traits de la masculinité hégémonique est aussi une façon de rabaisser la femme au bas de l'échelle.

La mutilation génitale féminine constitue un sujet très sensible qui donne lieu au débat parmi les écrivains francophones africains, Augustine Asaah décrit : Generally, counter-hegemonic, the discourse in this narrative denounces FGM as a form of gender-based violence (GBV) that not only comprises female corporeal integrity and endangers the victim's life but also jeopardizes the very survival of humanity (Asaah 2011 : 204).

Yétoundé a été traitée par le père Benoît. Grace à l'intervention de celui-ci, elle était sauvée mais elle était tâchée de stérilité. D'après Joy Joseph :

La stérilité est un défi pour celles qui désirent avoir des enfants et n'arrivent pas en avoir. Les conséquences pour les femmes africaines incluent de grandes inquiétudes, la dépression, la frustration, le chagrin, la crainte. La douleur, la culpabilité, la contrainte conjugale, le divorce, l'abandon, la perte du statut social, l'isolement, l'aliénation sociale, l'ostracisme et même la violence physique (Joseph 2015 : 148).

Bali, Salima et Fatou ont collaboré pour lutter contre la polygamie, la violence conjugale, l'injustice sociale dans leur famille ainsi que dans leur société. Sur le plan des affaires l'importation des biens à travers un ami est devenu une source de revenus pas seulement pour les femmes mais aussi pour la société.

Ralifou, Dr Bello, Karim, Aminata, le Ministre de l'Éducation nationale et Yétoundé ont travaillé pour lutter contre la mutilation génitale féminine, la violence domestique, la corruption, etc, dans la société.

La collaboration entre toutes les couches de la société constitue un point essentiel pour la survie de l'harmonie. Asaah s'exprime ainsi sur la question : what binds African female subjects together is a complex web of material, historical and cultural strands that invite continuation, adaptation or transformation (Asaah 201 : 205).

Les romans examinés ont mis en avant certains maux qui entravent l'épanouissement de la femme et de sa communauté. Les différents types de masculinités évoqués indiquent à la fois les contraintes de l'homme et, pour la femme, la voie de sortie pour le bien-être de tous. C'est à l'homme et à la femme de prendre leurs responsabilités.

## CHAPITRE CINQ

### LA MASCULINITÉ DANS *UN NÈGRE A VIOLÉ UNE BLONDE À DALLAS* DE RAMONU SANUSI

#### 5.0 Introduction

Dans ce chapitre, nous avons examiné les différents types de masculinités évoqués dans *Un nègre a violé une blonde à Dallas* de Ramonu Sanusi. L'analyse s'est centrée sur les thèmes comme la corruption, le génocide, la dictature, la guerre, la pauvreté, la prostitution, le terrorisme, et le cambriolage dans la société. Ces sujets constituent des archétypes et des expressions de la masculinité hégémonique tout en présentant un danger pour la société et l'humanité tout entière. En effet, l'étude approfondie des comportements humains se vouant aux abus précités démontre l'implication de la société dans la vie de l'homme. On peut dire que l'œuvre de Sanusi ramène à la surface ce que Jean Jacques a affirmé : l'homme naît naturellement bon comme le disait Jean Jacques Rousseau, mais c'est la nature qui le rend misérable (Sanusi 2016 : 11). On aurait dû parler de stiwanisme à côté de la masculinité ; mais compte tenu du fait que l'auteur lui-même ne l'a pas dépeint de manière significative, alors qu'on peut le voir sporadiquement chez le personnage de Fali, nous ne trouvons pas la nécessité de l'analyser en profondeur dans toute une section.

#### 5.1 La masculinité hégémonique chez Ali Baba dans *Un nègre a violé une blonde à Dallas*<sup>32</sup>

À travers le personnage d'Ali Baba, l'oncle d'Ajanuku ; Sanusi a dépeint le comportement hégémonique de l'homme qui se manifeste à travers le rabaissement et l'oppression de la femme :

Quand il se rend se rendait au marchait, on l'évitait comme on évite une maladie contagieuse. Il aimait engueuler les gens. Les femmes surtout. Il lui suffisait de prendre un pot de vin de palme qu'il perdait la tête comme un écervelé. Et tout devenait désordre ! (NVBD, 9-10)

---

<sup>32</sup> Désormais, NVBD dans toutes les citations.

L'auteur nous décrit le comportement d'Ali Baba dans un état d'ivresse, après avoir pris du vin. Son comportement est caractérisé par les injures et l'humiliation de la femme. Pour Ali Baba, les femmes ne sont que des objets et non pas des êtres humains. Et l'auteur, pour cela le décrit comme indésirable partout où il passait, « on l'évitait comme on évite un lépreux ». Il trouvait du plaisir à attaquer ou molester les gens. Sa masculinité hégémonique se manifestait chaque fois qu'il manquait de l'argent :

Mon oncle vociférait souvent quand il n'avait aucun rond dans ses poches. Cela n'étonne plus personne. Tous les habitants du village et des villages environnants le connaissaient. Quand il se rendait au marché, on l'évitait comme on évite une maladie contagieuse. Il aimait engueuler les gens. Les femmes surtout (NVBD, 9).

La pauvreté faisait partie des causes de son comportement hégémonique car un ventre affamé n'a point d'oreille d'après le proverbe français, et le roman le désigne comme un « sale nègre »<sup>33</sup> (NVBD, 52).

La masculinité hégémonique se manifestait dans le comportement d'Ali Baba envers son neveu Ajanaku. À la mort de ses parents, Ajanaku est allé vivre sous la tutelle d'Ali Baba. Il grondait tout le temps Ajanaku<sup>34</sup> :

Mon oncle gronda de nouveau comme un tonnerre ! Je ne l'avais pas pourtant offensé pour que je mérite ce traitement odieux ce matin-là ! Ce traitement qu'on donne à un esclave [...] - Prends ton sac ! Prends ton sac ! Prends ton sac, et va à Lagos te débrouiller comme tes camarades du marché dit-il. Je n'osai même pas dire un mot. C'était comme un ordre militaire. Il fallait que j'obéisse à la lettre. Sinon, ce serait d'autres coups de pieds lancés sur moi comme un chien galeux. Je n'étais rien sous les yeux de mon oncle. Ce traitement qu'il me donnait, lui un Nègre comme moi, était comme une science sans conscience ; ce qui n'est que ruine de l'âme comme l'affirmait François Rabelais (NVBD, 12-13)

Dans ces conditions, l'intégration d'Ajanaku dans la famille directe de son oncle était devenue un fardeau. Il était difficile pour Ali Baba d'héberger une grande famille sans avoir suffisamment de moyens financiers. Il a dit « Prends ton sac ! » Trois fois pour indiquer qu'il

---

<sup>33</sup> Ali Baba aimait gronder les enfants.

<sup>34</sup> L'oppression chez les enfants de bas âge implique un comportement de la masculinité hégémonique (Connell 2005)

était sérieux. L'auteur a employé l'impératif pour exprimer un ordre, on doit l'exécuter. Même si on ne l'a pas offensé, il grondait comme « un tonnerre ». Gronder comme un tonnerre implique que les gens tremblaient lorsqu'il parlait. Il faisait peur aux gens. Ali Baba se comportait comme un névrosé et faisait du brouhaha vis-à-vis d'Ajanaku. Ali battait son neveu habituellement. Cela implique qu'Ajanaku n'avait aucune importance aux yeux de son oncle. Son comportement hégémonique ruinait et détruisait le cœur d'Ajanaku.

Ali Baba manifestait son comportement hégémonique à travers son égoïsme. Il avait ajouté : - « Écoute, tant que tu ne reviendras pas de Lagos avec des fortunes, ne reviens pas dans cette maison. Compris ! » (NVBD, 15). Cet ordre renvoie au thème de la corruption et la pauvreté que nous avons signalée dans l'introduction. Il est important de constater qu'Ali Baba exigeait à son neveu de ramener la fortune sans pour autant exiger la même chose à ses propres enfants. Ali Baba s'enfutait de l'origine de l'argent d'Ajanaku. Il devrait tout faire pour s'enrichir :

Tout le monde était ébahi de me voir si riche. Si beau. Et si robuste. Moi, qui à l'époque pouvais être facilement trébuché par le petit vent qui souffle. Mon oncle était très ravi de me voir et me donnait des louanges dues à un prince. Je lui ai gaffé de belles choses que j'ai ramenées avec moi de Lagos. Tout le village m'admirait comme si j'étais le petit prince de Monaco (NVBD, 49).

Le comportement hégémonique d'Ali a poussé son neveu de devenir un bandit. Au lieu de demander la source de provenance de la fortune, Ali Baba s'était contenté de louer son neveu. Le brouhaha, les bastonnades, les hurlements n'existaient plus à cause de l'argent. Dans ce sens, l'argent rabaisse la masculinité hégémonique. On louait Ajanaku comme un prince après la distribution des cadeaux. Ali Baba était fier de son neveu sans demander l'origine de sa richesse. On peut alors se poser la question de savoir si la richesse constitue-t-elle un facteur qui pourrait influencer le comportement de l'homme ? Dans le cas d'Ali Baba, la richesse était le thermomètre de ses actions, il a changé son comportement envers son neveu comme le caméléon change la couleur de sa peau. Les abus de ce personnage sont une représentation d'un comportement hégémonique.

Sanusi, à travers le personnage d'Ali Baba a présenté les effets négatifs de la pauvreté et ses influences sur les femmes et les enfants. Sanusi nous a montré comment le comportement de certains parents influence négativement leurs enfants et les effets de cette pratique dans la société. Ajanaku était sans abri, ce qui l'a mené au cambriolage qui est une menace dans la

société. L'auteur décourage l'idée de la polygamie et la naissance de beaucoup d'enfants si les parents n'ont pas les moyens de les prendre adéquatement en charge.

## **5.2 La masculinité complicité chez Joseph Indien**

À travers le personnage de Joseph Indien, Sanusi nous a montré le comportement de certains hommes indiens, leurs cultures, leurs traditions, leurs religions et leurs influences sur la vie des gens. Ceci pourrait justifier le nom que l'auteur a accordé à ce personnage, Joseph Indien. Il a manifesté son comportement complicité envers Ajanaku, maintenant Jean-Claude Denzel Paccino, à travers son hospitalité. Joseph Indien aimait Ajanaku, et l'avait même intégré dans sa famille :

C'est depuis ce jour-là que j'ai compris que les indiens menaient la vie communautaire comme les Nègres de l'Afrique noire. Je vis leurs gris-gris accrochés aux murs. J'ai vu leurs fétiches. J'ai admiré leurs riches traditions et culturelles. Les Indiens, c'est un peuple intègre comme les Burkinabé de l'Afrique Noire ! (NVBD, 144-145).

Le roman montre que les indiens vivaient comme les noirs de l'Afrique, c'est-à-dire qu'il partageait tous leurs problèmes entre eux, ils portaient des fardeaux d'autrui. Ils avaient des gris-gris et des fétiches. Peut-être, il existait la sorcellerie parce que les gris-gris et les fétiches vont ensemble avec la sorcellerie. Les gens se recourent aux pouvoirs surnaturels parce qu'il existe des défis spirituels qu'on ne peut pas résoudre avec les moyens physiques. La vie est un champ de bataille d'après Mariama Ndoeye (2001). On doit lutter contre les pouvoirs qui luttent contre nous pour ne pas mourir inutilement. Voilà la raison pour laquelle, Joseph Indiens dans la causerie avec Ajanku disait que l'homme blanc était méchant, il avait fabriqué des bombes atomiques pour les tuer, on doit faire recours au pouvoir surnaturel. Il était un homme paisible, courageux et brave à cause de ses fétiches mais il croyait aux pouvoirs surnaturels et il n'était pas dérangé par les activités climatiques autour de lui à cause de ses gris-gris.

Joseph Indien ne savait pas qu'Ajanaku était cambrioleur et Ajanaku ne lui avait rien dit. S'il le savait, peut-être, il aurait dû le fuir. La masculinité complicité chez Joseph Indien était celle d'un saint : « Joseph Indien ne savait pas que j'étais dans le monde du cambriolage. Il était saint comme Jésus Christ de Nazareth malgré que lui adorait les dieux de ses aïeux... Je lui ai caché mon identité » (NVBD, 145).

Cet extrait met en exergue les comportements complicité de Joseph Indien. S'il était saint comme Jésus Christ, cela veut dire qu'on peut le comparer à une brebis ; tendre, affectueux et

doux, d'après la Bible. Cela implique qu'il était fidèle, humble, patient, généreux, etc On se demande si l'auteur n'exagère pas un peu car la perfection de l'homme est chimérique. Néanmoins, Joseph Indien partageait le même comportement que Dr Freddy dans *Modukpè le rêve brisé* d'Adelaïde Fassinou (2000), Lamine dans *Un chant écarlate* de Mariama Bâ (1981), Bakare dans *Le bistouri des larmes* et l'inconnu dans *Vie de femme, Vie de sang*. Cela veut dire également qu'il faisait du bien comme Jésus Christ d'après la Bible dans Actes 10 verset 38 : Dieu a oint du Saint-Esprit et de force Jésus de Nazareth, qui allait du lieu en lieu faisait du bien...<sup>35</sup>. Rappelons que l'auteur l'a comparé à Jésus Christ de Nazareth. Joseph Indien était renommé pour des bonnes actions dans sa communauté.

À travers le personnage de Joseph Indien, Sanusi a représenté le comportement d'un homme qui avait du pouvoir surnaturel mais qui se comportait de manière ordinaire. Il tendait la main à ceux qui croyait à ses fétiches surtout aux africains. L'auteur a montré la société indienne, leurs traditions, leurs cultures ainsi que leurs héritages, et on peut remarquer que les Indiens avaient presque les mêmes comportements avec les africains.

### **5.2.1 La masculinité complicité chez Lamine**

À travers le personnage de Lamine, Sanusi a présenté un personnage qui était influencé par des œuvres philosophiques. Même s'il était adolescent comme d'autres enfants, il était à mesure de différencier le comportement de l'homme blanc et celui de l'homme noir, grâce aux diverses œuvres étudiées comme l'indique cet extrait :

Lamine m'a dit qu'il a lu dans un livre que l'homme blanc ne produit pas beaucoup d'enfants comme le Nègre. Un ou deux enfants et c'est fini. Même s'il est riche. Mais le Nègre de l'Afrique Noire qui est pauvre comme une souris d'église, pond des enfants comme des rats sauvages... Plus tard, j'ai compris que c'est la raison pour laquelle les Nègres de l'Afrique Noire abandonnent leurs enfants avec leurs frères, leurs sœurs, leurs grandes mères et tout ça là. Voilà pourquoi leurs enfants deviennent les enfants de la rue. Voilà pourquoi leurs enfants deviennent des enfants-soldats... Voilà pourquoi leurs enfants fument le cannabis. Voilà pourquoi leurs enfants portent des kalachnikovs sur leurs épaules. Et voilà pourquoi leurs enfants deviennent des drogués et tuent les hommes, les femmes, les vieux et les jeunes sans pitié dans les guerres partout en Afrique noire comme le charbon (NVBD, 20-22).

---

<sup>35</sup> La Sainte Bible : Traduite sur les textes originaux Hébreu et Grec.

Lamine dans son comportement complicité a démontré que l'un des problèmes de l'homme noir c'est que « l'homme noir ne raisonnait pas bien, il pondait des enfants comme des rats et ils n'arrivaient pas à prendre soin d'eux ». La plupart des enfants sont abandonnés et ils deviennent une menace dans la société. Par rapport aux blancs, ils se contentaient d'avoir deux ou trois enfants, la raison pour laquelle ils menaient une meilleure vie que les noirs.

Le roman montre que les conflits et les mésententes issus des foyers conjugaux peuvent se propager et affecter toute la société. Pour éviter l'expansion des conflits familiaux, les hommes et les femmes, selon l'œuvre, devraient se mettre ensemble et collaborer afin d'harmoniser leurs points de vue. Chaque membre au sein de la communauté a un rôle à jouer pour la décrispation des foyers de conflit. À travers cet extrait, on constate que les conflits familiaux engendrent le banditisme, la prostitution, le vagabondage comme le cas d'Ajanaku, avant de réussir dans « son aventure ». Lamine quant à lui, pouvait bien s'épanouir grâce aux œuvres scientifiques en sa disposition. L'approche de Lamine est relative à l'éducation. L'éducation en soi fait partie d'une arme utile pour lutter contre la pauvreté et d'autres vices dans la société. Lamine avait distingué le comportement entre les blancs et les noirs pendant la colonisation. Pour Lamine, on doit accepter le côté positif de la colonisation tout en rejetant le côté négatif.

En définitive, Lamine n'était pas ignorant des maux et des bienfaits de la colonisation. Il pouvait bien s'adapter et affronter les défis de la société, mais aussi persuader ses compagnons à la nouvelle connaissance de l'homme blanc. S'il existait d'autres petits garçons qui connaissaient leurs origines, c'est-à-dire leurs histoires, le monde ne sera pas trop compliqué.

Sanusi, dans cette œuvre cherche à montrer l'influence de l'éducation occidentale sur la vie des jeunes garçons. Lamine a pu critiquer les activités qui se déroulaient dans la société à cause de l'épanouissement occidental. Sanusi encourage les adultes d'accepter l'éducation occidentale parce que cela pourrait influencer leurs comportements plus tard dans la vie. La lecture des œuvres philosophiques et littéraires a influencé le comportement complicité de Lamine. Son comportement peut être comparée au personnage de Lamine dans *Un chant écarlate* qui faisait des corvées pour sa femme sans écouter les critiques de la société même s'il vivait dans une société patriarcale et Lamine dans *Le bistouri des larmes* qui consolait sa femme de ne pas trop déranger son état physiologique. Tous les trois Lamine dans les œuvres de notre corpus avaient le comportement complicité.

### 5.2.2 La masculinité complicité chez le père de Fali

Sanusi, dans cette œuvre, démontre le comportement d'un père africain raisonnable par rapport au choix de sa fille. La plupart des fois, dans la société traditionnelle africaine, certains pères influencent le choix de leurs filles comme dans le cas de Juliette dans *Trois Prétendants*..... *Un mari* de Guillaume Oyono Mbia (1960), où le père voulait la vendre au plus offrant. Le père de Fali, dans son comportement de la masculinité complicité, a accepté le choix de sa fille unique sans aucune hésitation. Le père de Fali était le chef du village de Boripe. Dès son retour au village, Ajanaku a décidé d'épouser Fali, sa vieille copine. Ajanaku, accompagné par les membres de sa famille sont allés se présenter devant le père de Fali. Celui-ci n'a pas résisté à la demande d'Ajanaku, par rapport aux autres pères tels que Djibril Quèye le père d'Ousmane dans *Un chant écarlate* (1981) de Mariama Bâ qui avait refusé Mireille comme sa belle-fille, Le père de Fali a approuvé la proposition du mariage comme l'indique cet extrait :

J'allais chez son père avec mon oncle et d'autres membres de notre famille demander sa main en mariage. Son père, c'est-à-dire le chef de notre village a approuvé de ce mariage. Me voici désormais devenu le gendre du chef. Le chef fixa le jour de mariage sans plus tarder. Il demanda à son palefrenier de laver ses deux chevaux. Le griot du village annonça la date de notre mariage à tout le village. Chose promise, chose faite ! Vint enfin le jour du mariage. Fali et moi, nous étions sur un des chevaux, le chef était sur le deuxième (NVBD, 192).

Ajanaku est allé demander la main de Fali avec d'autres membres de sa famille pour lui montrer qu'il était un homme responsable. De notre point de vue, sans doute, la richesse pourrait influencer le choix concernant le mariage de sa fille. Les souvenirs anciens d'Ajanaku étaient effacés ; le chef ne le considérait pas comme un gendre mais comme son propre fils, la raison pour laquelle, on lui a demandé de monter sur l'un des chevaux. Ajanaku est devenu le beau fils du roi malgré tous ces « péchés de cambrioleur ».

Après le mariage, le père de Fali dans son comportement complicité avait offert au jeune couple quelques hectares de terres dans lesquels ils ont fait des plantations de maïs. Le père ne voulait pas la souffrance chez sa fille. Cette entreprise avait embauché les paysans, et est devenu une source de revenue pour la famille Ajanaku. Par rapport à son esprit ouvert, faisant de largesse à son gendre et à sa communauté, le chef a fait preuve d'un comportement complicité.

On peut opposer le père de Fali à celui d'Ajanaku, c'est-à-dire son oncle. Ali Baba était le père d'Ajanaku comme le père biologique d'Ajanaku était mort. Il n'avait rien à donner à son neveu,

mais au contraire, il le soumettait aux coups de pieds, aux injures, etc. Cela a fait qu'Ajanaku est devenu un cambrioleur parce qu'il n'a pas bénéficié, *durant sa vie*, d'un amour en famille. Sanusi cherche à démontrer que des bons comportements chez les parents influencent positivement l'enfant. L'enfant qui a grandi dans un environnement d'amour, devient un enfant amoureux comme nous le voyons dans le cas de Fali. Ces comportements influencent aussi la société. Sanusi cherche à enseigner des parents à laisser des biens et des propriétés pour leurs enfants au lieu de les exploiter, comme Ali Baba.

### **5.3 La masculinité marginalisante chez Emekami**

Rappelons que la masculinité marginalisante est l'hyper masculinité, c'est-à-dire que l'homme a le pouvoir de dominer sur ses semblables et même sur l'environnement. Emekami manifestait le comportement marginalisant à travers la ruse et la corruption. Après Ajanaku avait réussi à dérober le passeport de Jean-Claude Denzel Paccino, il s'est présenté à Oluwole, un quartier réputé pour la falsification des documents. Emekami était réputé pour la falsification des documents avec sa machine. C'était son comportement de la masculinité marginalisante. Sa machine exceptionnelle était « l'outil de vol » :

Je savais à qui m'adresser pour ce type de choses. Voici, Emekami qui surgit. Je lui saute au coup en lui disant :- Emekami, c'est fait. J'ai réussi à dérober un passeport. Le voici ! Emekami regarde le passeport et me dit :- Ajanaku, le coup est bien joué. La photo du propriétaire de ce passeport te ressemble. Tu gardes son nom. Désormais, son nom sera ton nom. C'est seulement la photo que je vais changer. Cela me rend la tâche plus facile. Donne-moi ton photo-passeport [sic]. (NVBD, 42)

Cet extrait met en exergue le problème de la corruption déjà soulevé dans cette étude. Emekami exploitait les gens à travers sa machine. Il encourageait le vol dans son propre quartier. Pour ceux qui voulaient voyager à l'étranger mais qui n'avaient de passeport, il suffisait de voler le passeport de quelqu'un et de le présenter chez Emekami, le « spécialiste » dans la falsification des documents. Pour cela, il disait : « c'est fait, le voici ! » Emekami est entré dans une chambre où il avait installé une machine et il est ressorti après trente minutes : « -Tiens, c'est fait, me dit-il. Personne au monde ne saura que ce passeport appartenait à une autre personne. Tu pourras aller partout où tu veux dans le monde » (NVBD, 43). Emekami avait tout changé. Il a rassuré son client sur la validité du document. On ne pouvait pas le soupçonner partout où il allait dans le monde entier. On remarque ici la masculinité marginalisante « codifiée ». Le narrateur n'a pas dévoilé le mobile des actions frauduleuses d'Emekami. Toutefois, la pauvreté et le manque d'emploi pourraient être les causes de son comportement abusif.

Sanusi montre un jeune qui cherchait à devenir riche par tous les moyens. Au lieu de chercher des travaux à faire, Emekami restait dans certains coins dans les quartiers pour dominer les autres. Sanusi exige de faire très attention avec certains documents importants pour ne pas tomber dans les pièges des personnes tels qu'Emekami.

### **5.3.1 La masculinité marginalisante chez Kouassi**

Dans cette œuvre, Sanusi dépeint le réseau des cambrioleurs dans le monde ainsi que leur mode d'opération. Kouassi était d'abord sur la tutelle de Baba Esu. Il était originaire du Ghana et faisait partie de leur gang à Lagos. Il faisait d'abord le pickpocket avant de devenir spécialiste ; professionnel dans le cambriolage :

Depuis qu'il est à Paris, il a réussi sans faute à voler cinquante voitures. Grace à un allié marocain, c'est-à-dire à Rabat, la capitale du Maroc. Les voitures ont été facilement vendues là et l'argent a été envoyé à Baba Esu à Lagos. C'est ainsi que Kouassi était devenu riche (NVBD, 61).

Le cambriolage est mis en exergue dans cet extrait. Kouassi ne travaillait pas seul. Il avait un allié, un complice. On observe que la problématique du cambriolage constitue un archétype. Kouassi avait une racine ; Baba Esu, on lui remettait une partie de l'argent après la vente ; il habitait à Pigalle avec sa blonde et le couple n'avait pas d'enfant, une consigne prescrit par Baba Esu, peut-être pour éviter d'être repérée et passer inaperçu. Kouassi dirigeait des opérations de Pigalle et des environs. Kouassi marginalisait les gens à travers le cambriolage. Ajanaku était venu allonger la liste des complices du cambriolage : les deux travaillaient ensembles.

-Il aura des gens importants aujourd'hui au jardin du Luxembourg, dis-je à Kouassi. Kouassi se racla la gorge comme un vieillard Nègre qui mangeait la noix de cola. Il était ravi d'apprendre cette nouvelle.

-Tu aurais pu me dire cela lorsqu'on se parlait au téléphone. Comme cela, je serais venu avec mon revolver, me dit Kouassi. (NVBD, 92)

La conversation entre Kouassi et Ajanaku avait donné lieu à une attaque au Jardin de Luxembourg, un quartier très renommé à Paris. Le fait d'entendre une opportunité de cambrioler lui rendait la joie, la raison pour laquelle il « se racla la gorge ». Il était comme un homme militaire c'est-à-dire qu'il était prêt à voler à tout moment. Il disait qu'on devrait lui parler au téléphone afin qu'il puisse venir avec son revolver. Ils avaient dépossédé quelques touristes de leurs biens. Kouassi et Ajanaku disparaissaient après leurs forfaits. Kouassi était

détenteur de certains pouvoirs surnaturels qui l'aidait à disparaître. C'était difficile de l'attraper. Le comportement du groupe Kouassi pouvait être comparé au terrorisme. Qui plus est, Kouassi éliminait les vies humaines. Tantôt, ces malfaiteurs se déguisaient comme des femmes mannequins pour échapper au contrôle de la police. Kouassi était devenu terroriste. Le cambriolage avait fait de lui un homme riche.

Kouassi avait continué son métier même dans l'absence d'Ajanaku, le cambriolage était son seul moyen de survivre malgré le fait que c'était un « métier » à haut risque.

Sanusi serait d'avis qu'il existe le fétichisme et le maraboutage dans certaines activités marginalisantes. Kouassi et Ajanaku disparaissaient après les activités de cambriolages grâce à leurs fétiches. Le fétichisme facilite la masculinité marginalisante chez les autres. On ne les attrapera jamais à cause de leurs pouvoirs surnaturels et le « bon » entraînement qu'ils avaient reçu chez Baba Esu leur maître.

### **5.3.2 La masculinité marginalisante chez Tokyo**

Sanusi représente dans son roman les activités de vol aux États-Unis à travers le personnage de Tokyo. À part les activités du vol, Sanusi montre également que la prostitution, le cambriolage et la pauvreté étaient étroitement liés. La prostitution faisait partie de l'activité marginalisante. Comme Kouassi contrôlait des activités du vol à Paris, Tokyo était le maître cambrioleur à New York. À l'arrivée d'Ajanaku à New York Tokyo, il est venu l'accueillir sur les ordres de Baba Esu. Tokyo a manifesté son comportement marginalisante à travers son « hospitalité » envers Ajanaku :

On m'a fait un *welcome* très somptueux. De la drogue à fumer, de l'alcool à verser dans la gorge, des femmes à choisir. Et pour terminer la présentation des membres de notre gang. Un autre rite qu'il faut accomplir comme nous l'avons fait à Lagos. (NVBD, 107).

New York était un peu différente de Paris. Tokyo à travers le *welcome* a intégré Ajanaku dans les activités marginalisantes. Il y avait un peu de tout « de la drogue à fumer, de l'alcool à verser dans la gorge, des femmes à choisir ». Les gangsters ici marginalisaient leurs environnements à travers l'abus de la drogue, et d'autres activités marginalisantes. Ils dominaient aussi la femme à travers la prostitution. Ajanaku, Tokyo et leurs complices membres du gang, étaient cambrioleurs, terroristes et abusaient les femmes. Ils utilisaient les femmes pour atteindre leurs forfaits. Celles-ci étaient considérées comme des objets.

La plupart de ces femmes en question étaient aussi des prostituées. Certaines femmes sont devenues prostituées, parce que leurs parents les avaient rejetés :

À New York, on trouvait des gens venus de partout du monde entier. La prostitution battait son plein ! Devant le club où nous étions, une longue queue de péripatéticiennes, de petits sacs en mains attendaient leurs clients. Les voitures passaient et s'arrêtaient comme si les chauffeurs qui les conduisaient, faisaient des pauses pour voir le visage de ces prostituées. Ils échangeaient des discussions comme s'ils marchandaient des produits. Quand le marché entre était conclu, ils partaient je ne savais pas où avec ces prostituées. (NVBD, 111).

Tokyo et les membres de leur gang faisaient ce qu'ils voulaient avec les prostituées qui étaient comme *des objets* à vendre. Les gens venaient de partout pour marchander avec les clients comme si on vendait des produits agricoles. Nous voyons l'oppression et la marginalisation de la femme. En dépit de la prostitution chez les cambrioleurs, on a trouvé la prostitution au sein du mariage. Par exemple, la mère d'Ouleymatou dans *Un chant d'écarlate* avait encouragé sa fille à épouser Ousmane Guèye même si elle savait qu'Ousmane avait une femme blanche. C'était la prostitution déguisée sous le nom de mariage et la mère de Binétou dans *Une si longue lettre* (1980) avait également encouragé le mariage entre Modou Fall et Binétou même si Binétou était du même âge que Daba, la fille de Ramatoulaye, femme de Modou Fall.

Tokyo connaissait bien Harlem City. Harlem city, qui était le centre des activités cambriolages. C'était lui qui réglait les activités des bandits à Harlem City ; et comme Ajanaku, Tokyo faisait des activités de cambriolages. Il volait et tuait à sa guise. Il était un homme sans cœur, comme Ambroise dans *Vie de femmes, vie de sang* (2011). Nous retrouvons une attitude discutable dans le comportement de Tokyo. Selon Ajanaku : « Tokyo est très gentil. Il est comme un frère à moi, à présent ! Pour mon anniversaire, il a acheté deux billets de vol destination Jamaïque. À vrai dire, j'étais étonnée et content en même temps » (NVBD, 122). On a constaté que Tokyo dépensait de l'argent de sa propre manière parce qu'il volait cet argent.

Cet extrait met exergue le proverbe français qui affirme que : « A quelque chose malheur est bon ». Il n'est pas étonnant de lire une description plaisante et des éloges d'Ajanaku envers Tokyo. Ils étaient des oiseaux de même plumage. Personne ne pouvait parler du mal de son prochain. Ils étaient considérés comme « ennemis » de la société. Derrière ce cadeau, Tokyo cherchait les moyens pour intégrer « son frère » dans l'école de cambriolage à New York. Après l'étape de New York, ils avaient décidé d'aller en Jamaïque, le pays des Yahman où il avait rencontré ses frères nègres. Tokyo dans son intégration disait que les gangsters de

Jamaïque étaient plus dangereux qu'eux-mêmes, c'est-à-dire qui étaient pires que ceux de Harlem City. On voyait des choses qu'on n'arrivait pas à expliquer en Jamaïque :

Les hommes tiraient les femmes ici là comme on tire une chèvre pour lui donner de l'herbe à manger. Ces hommes-là leur donnaient de la drogue à humer et de la pizza à manger. C'était une histoire de *La chèvre, l'herbe et la corde*. C'est Charles Djungu-Simba qui a premièrement utilisé cette expression-là dans son livre. Tout ce qui se passait dans ce club-là et dans toute cette Jamaïque des Yah man, dépasse même ce qui se passe dans le pays de Sodome et de Gomorrhe (NVBD, 127-128).

La visite à Jamaïque était aussi stratégique, Tokyo avait aussi ses complices. En Jamaïque, les femmes étaient comme des chèvres, on les tirait comme on tire une chèvre. On humait la drogue, etc. Si l'auteur a indiqué que c'est ce qui se passait dans Sodome et de Gomorrhe cela veut dire qu'on voyait toute sorte d'activité marginalisant, le gangstérisme, le fétichisme, la corruption, le banditisme, l'homosexualité, la bestialité, l'occultisme, la sorcellerie, la divination, etc. On voyait un peu de toute dans cette ville. Après l'aventure de Jamaïque, les deux amis (Ajanaku et Tokyo) étaient rentrés à New York. Ils se sont séparés pour planifier leurs attaques prochaines. La corruption, le cambriolage, les tueries, la prostitution constituent les maux sociaux mais surtout les particularités de la masculinité marginalisante. Ces maux sont incorporés dans le comportement humain à travers les activités marginalisantes. Sanusi cherche à renseigner sur le mode d'opération de forces de l'ordre et d'autres équipes des gangsters à travers le personnage de Tokyo. Sanusi cherche à attirer l'attention du lecteur sur les activités qui se déroulent dans certaines villes à travers le monde, telles que New York, Harlem City, etc.

### **5.3.3 La masculinité marginalisante chez Agbako**

À travers le personnage d'Agbako, Sanusi dépeint les gens qui ont un look innocent mais qui sont une menace pour la société. : « Taciturne qu'il était apparemment, et doux comme un chaton, on ne pouvait le soupçonner de rien. On ne pouvait pas le prendre pour un danger public ! Il a un look innocent ! Un look de bébé ! » (NVBD, 26). Agbako se présentait comme un homme doux, innocent, mais il avait ses propres stratégies pour atteindre tous ses objectifs, il était le premier « professeur de cambriolage ».

Arrivée à Oshodi à Lagos, Ajanaku ne connaissait personne. Il sillonnait ses regards comme un voleur voulant dérober un bien. C'était dans cette circonstance qu'Ajanaku et Agbako se sont rencontrés. Agbako était un habitué du milieu qui connaissait tous les coins et savait

comment esquiver les agents de police. Agbako signifie danger. Donc, il agissait comme son nom l'indique. Agbako et Ajanaku sont devenus des amis. Ils se comportaient comme si le destin les avait liés ensemble, comme s'ils étaient des amis depuis des années. Agbako avait manifesté son comportement marginalisant en facilitant l'intégration d'Ajanaku dans l'école de cambriolage :

Agbako m'a fait découvrir les boîtes de nuit diverses. Il m'a conduit auprès de ses amis où nous avons tous procédé à un rite. À un rite d'initiation dans une école de cambriolage. Là, on nous a appris à faire le pickpocket. Là on nous a appris à fumer le chanvre indien. Là on nous apprend à violer les femmes. Là, on nous a appris à manier la kalachnikov. On sortait de cette école, formés et prêts à voler et à tuer aussi si nécessaire (NVBD, 28-29).

Agbako était comme le parent d'Ajanaku, c'était le commencement des aventures de cambriolage chez Ajanaku. D'abord, c'était la découverte des boîtes de nuit, où l'on faisait ce que l'on voulait, ensuite, c'était le procédé d'un rite de cambriolage qui avait diverses dimensions ; le pickpocket, fumer le chanvre indien, violer une femme, manier la kalachnikov, etc. On remarque qu'on commence avec le petit vol qui est le pick pocket avant d'aller au plus grand qui est la kalachnikov. C'était une formation achevée afin qu'ils expriment totalement le comportement de la masculinité marginalisante.

Agbako vivait dans un appartement de deux pièces à Ajegunle, un quartier réputé pour des crimes divers : le cambriolage, la prostitution, le meurtre, la consommation d'alcool, le pickpocket, pour faciliter les activités cambriolages, etc. On volait même des voitures en les démarrant avec des tournevis. Brièvement, c'était un quartier où tout était possible. Agbako et Ajanaku restaient dans ce quartier pour bien maîtriser les activités du vol car c'est en forgeant qu'on devient forgeron comme dit le proverbe français. Agbako sortaient régulièrement mais lui et son ami Ajanaku avaient calculés leurs sorties. Partout où Agbako se trouvait, c'était du vol. Les deux amis opéraient même dans les plages où les gens s'amusaient, surtout les riches, c'était un coin magnifique pour « chasser »<sup>36</sup>:

Agbako et moi, nous regardions toujours de gauche à droite pour voler des montres, des porte-monnaie, des bracelets de femmes et d'autres articles laissés au bord de la mer. Tous ces articles volés nous rapportaient assez d'argent. Mais en réalité, on ne les

---

<sup>36</sup> Le verbe « chasser » est utilisé figurativement pour indiquer la recherche des articles à voler comme les chasseurs chassent des gibiers.

revendait pas à leur prix d'origine. ...Tous ceux qui voulaient des articles précieux à ville-prix s'y rendaient là. (NVBD, 32)

Agbako volait tout ; des montres, des porte-monnaie, des bracelets des femmes et ils les vendaient moins chers. Ils avaient des clients qui venaient acheter ces articles. Le vol, le cambriolage, les assassinats étaient des sources de la richesse du gang Agbako et Ajanaku. Agbako ne volait pas seulement à Oluwole, il connaissait aussi d'autres coins dangereux comme Ojuelegba, un coin où il faut être vigilant « comme un soldat dans une bataille ». À Ojuelegba, il avait montré à Ajanaku des coins où l'on pourrait se cacher, s'il arrivait un malheur. Agbako et Ajanaku se sont lancés dans les actes criminels là-bas ; ils tiraient leurs kalachnikovs en plein air pour disperser la foule avant de vider des banques. Après avoir ramassé beaucoup de richesse, Agbako avait mis un terme à ses crimes, sans pourtant cesser de boire.

Sous la peau du personnage Agbako, Sanusi montre aux lecteurs comment une personne peut mettre toute une communauté sous sa domination à cause de son comportement de la masculinité marginalisante. En réalité, l'auteur mentionne ces quartiers dans son œuvre pour que les lecteurs soient vigilants parce que les quartiers mentionnés dans cette œuvre sont des quartiers réels à Lagos. Les activités de vol ainsi que le cambriolage existent jusqu'à présent dans cette ville. La littérature, conçue sous cet angle, est un miroir de la société

#### **5.3.4 La masculinité marginalisante chez Baba Esu**

Sanusi dans cette œuvre dépeint Baba Esu comme symbole de toute sorte d'activité marginalisante, le terrorisme, le gangstérisme, la corruption, etc. des thèmes que nous avons soulevés au commencement de notre étude. Il subordonnait ses compatriotes grâce aux pouvoirs surnaturels. Ses contacts et actions ne se limitaient pas en Afrique mais aussi aux États-Unis, en France, en Amérique, partout dans le monde entier.

Dans le premier chapitre, nous avons déjà évoqué le nom Esu qui dans le parler local de l'auteur veut dire « diable » ; Baba signifie père. Une simple traduction littéraire de Baba Esu signifie le père des diables. Cela indique que Baba Esu était plus dangereux que tous les gangsters que nous avons mentionnés dans le roman de notre étude. En effet, le narrateur décrit Baba Esu comme le chef des gangs. Il a démontré son comportement marginalisant en dominant d'autres hommes, c'est-à-dire les jeunes « voleurs », les membres de sa communauté, dont les femmes

et les enfants ; à travers ses contacts, il dominait également ceux qui travaillaient dans la sécurité, et qui lui procuraient des armes :

Le chef de notre gang s'appelait Esu. Il était dangereux comme le diable. Il y avait peut-être de quoi car son nom signifie Diable dans mon parler local. Esu avait des liens très solides avec certains officiers de police avec qui il travaillait en collaboration. Ces derniers lui procuraient des kalachnikovs et d'autres armes qu'on utilisait dans nos opérations (NVBD, 40).

Cet extrait met en exergue la raison pour laquelle, la corruption pose un grand problème en Afrique de l'ouest francophone. Le gangstérisme, la corruption, la fraude, l'escroquerie sont largement répandus dans la société de notre étude. Nous avons deux types de corruption et deux catégories de voleurs : la corruption chez les gangsters et la corruption chez les agents de police. Le comble c'est que les forces de l'ordre s'allient aux malfaiteurs pour terroriser les paisibles citoyens. Les agents de l'ordre se sont écartés de leur mission régaliennne pour soutenir les ennemis de la société.

Toute activité de vol était sous la direction de Baba Esu. De Lagos où il habitait, Baba Esu contrôlait ses « boys » qui habitaient à l'étranger comme dans cette citation ou l'un de ses « boys » avait vendu une voiture volée : « J'ai informé notre patron Baba Esu. Je lui ai remis l'argent de la vente de cette voiture. Il m'a remis cinquante pourcent ! J'étais stupéfait mais content » (NVBD, 36). Baba Esu s'était empressé à ramasser son pourcentage, il recevait cinquante pourcent de revenus de gangs. Quelle exploitation !

Visiblement, Baba Esu était l'incarnation de la masculinité marginalisante :

Esu avait pleins de pouvoir mystérieux. Il pouvait se disparaître comme dans le vent. Il pouvait se transformer en oiseau. Il pouvait se transformer en chat et même en arbre suite aux diverses incantations que lui seul connaissait. Baba Esu était vénéré comme le Bon Dieu car seul le Bon Dieu pouvait l'attraper. Baba Esu avait scellé un pacte avec le patron des diables du monde entier. (NVBD, 41)

Les pouvoirs surnaturels de Baba Esu l'aidaient à disparaître, il se transformait en animal après les récitations des incantations. Il était si fort qu'on ne pouvait pas l'attraper. Les pouvoirs surnaturels facilitaient ses activités marginalisantes.

Après qu'Ajanaku avait dérobé le passeport de Jean-Claude Denzel Paccino, il s'est présenté devant Baba Esu pour suivre d'autres formations et des consignes. Cette-fois ci, c'était pour

apprendre à voler dans les aéroports. Les complices de Baba Esu faisaient exactement ce qu'il voulait. Une désobéissance aux ordres de Baba Esu résultait aux conséquences néfastes :

Esu avait contactes à Paris. Il leur a parlé de moi. Peut-être que je partirai à Paris dans trois mois, dans six mois. Je ne saurais le dire. C'est Baba Esu qui décidera de cela un jour. C'est lui le patron des diables du monde entier [...] Ce beau matin, d'hiver, un coup de téléphone sonore comme le cri de la sirène me réveilla. Je sautai de mon lit pour décrocher l'appel. C'était Baba Esu, notre patron de Lagos qui était en ligne. Comme s'il m'avait prévenu d'avance, il me donna l'ordre de quitter Paris dans une semaine (NVBD, 45-46, 99-100).

Baba Esu n'était pas seulement un terroriste national mais international. Il envoyait ses collaborateurs bandits pour opérer en dehors du continent africain. Baba Esu avait désigné Kouassi, un partenaire de crime de venir accueillir, Agbako à Paris. À Paris, après qu'Ajanaku avait beaucoup travaillé, il avait reçu un appel chez Baba Esu de quitter Paris.

Baba Esu était tellement fort que lorsqu'il donnait des ordres, on ne pouvait lui résister. On devrait tout abandonner pour suivre ses consignes. Ajanuku, sur l'ordre de Baba Esu, devrait quitter Paris pour des activités marginalisantes ailleurs.

Toujours est-il que la réalité contemporaine est représentée dans cette œuvre. Sanusi nous dépeint les personnalités qui restent d'un coin mais ils facilitent les activités marginalisantes telles que le cambriolage, le gangstérisme, le terrorisme, etc. partout dans le monde grâce au pouvoir surnaturel.

### **5.3.5 La masculinité marginalisante chez Ajanaku**

Sanusi dans cette œuvre, montre comment Ajanaku, le personnage principal dans le roman de notre étude, a dominé à travers ses activités criminelles. Rappelons qu'Ajanaku était orphelin et vivait avec Ali Baba qui l'avait chassé de la maison et du village. Dans son errance, Ajanaku avait rencontré Agbako à Lagos. Celui-ci l'a initié aux activités criminelles comme le vol, la tuerie, le cambriolage, le pick pocket, etc. Pour tout dire, Ali Baba avait encouragé l'intégration de son neveu dans le gangstérisme à cause de la pauvreté. Il a montré son comportement marginalisant après un rite d'initiation à Lagos :

J'ai compris quelques mois après mon arrivée à Lagos que les jeunes gens de mon village qui y rentraient décembre venu, pour étaler leur richesse avant mon voyage à Lagos n'étaient rien d'autres que des voleurs à mains armées à Lagos. Des bandits de première classe. Je me retrouvais maintenant dans la même situation qu'eux. Il fallait

faire comme eux. Il fallait jouer au jeu pour accumuler des fortunes ici, là par des moyens louches. Il fallait aussi avoir beaucoup de chances pour survivre dans ce travail où l'on court beaucoup de risques (NVBD, 29).

Ajanaku savait que le cambriolage avait beaucoup de risques mais faute des moyens financiers, il avait alors décidé à emboîter les pas d'autres jeunes gens. Ajanaku marginalisait les gens à travers des armes. Il est devenu un bandit de première classe c'est-à-dire qu'il a dépassé les petits vols comme le pickpocket, le vol des articles en or pour devenir un professionnel. Il se comportait comme ses compatriotes à Lagos qui venaient étaler leurs richesses au village.

On observe que la pauvreté était la source de presque tous les maux décrits dans cette œuvre. Ajanaku connaissait tous les coins terribles à Lagos qui facilitait du vol. Il volait tout. Disons que le vol coulait dans son sang. Il dominait aussi la femme :

La grande salle de cinéma me plaît beaucoup. Il y a beaucoup de jeunes filles qui viennent là-bas. On s'amuse bien là-bas. On vole même là-bas quand on entre dans la grande salle de cinéma parce qu'on se bouscule avant d'y entrer et c'est très facile de voler l'argent des gens en ce moment. C'est-à-dire que c'est facile de faire du pickpocket en ce moment-là. (NVBD, 34-35).

Ajanaku venait de commencer sa profession comme bandit à Agege, un quartier réputé pour des activités marginalisantes. Son parcours était bien calculé. Chaque endroit exige un vol spécifique. À Agege, il y avait beaucoup de monde dans la salle de cinéma, la raison pour laquelle il disait que la grande salle lui plaisait beaucoup. Donc, on volait facilement l'argent des gens, au vu et au su des agents de sécurité avec qu'ils collaboraient. Ajanaku volait, manipulait et usait la femme comme un papier hygiénique. Pour lui, la femme est un objet de plaisir.

Voyant la beauté extraordinaire de Linda, il a décidé de se servir d'elle comme on se sert d'un chiffon pour ses propres profits. Un jour, un gars qui est venu à Pen Cinéma, braquait ses yeux sur Linda. Il a encouragé Linda de jouer son tour avec le gars :

Ce gars-là prit Linda dans sa bagnole Acura. Le moment pour lui de démarrer, j'approche sa voiture. Je sortis le nez de ma kalachnikov de manteau que je portais. Il vit cela et prit peur. Je lui ai demandé de sortir de sa voiture. Il le fit avec une rapidité d'écureuil. J'entre dans sa voiture. J'ai démarré et j'ai disparu avec ma Linda. Le moment pour lui de hurler comme un chimpanzé atteint par un coup de fusil pour attirer la foule, j'avais déjà regagné Iju, un sale quartier de Lagos. (NVBD, 35-36).

Ajanaku dans son comportement de la masculinité marginalisante marginalisait la femme. La femme était donc un instrument au service d'Ajanaku. Il demandait à Linda, sa copine, de jouer des tours aux hommes, mais il n'a pas hésité à se débarrasser d'elle tout à fait à sa guise. Linda n'était pas la seule victime, il violait d'autres femmes à Opebi (NVBD, 37).

Son comportement marginalisant s'est manifesté lorsqu'Ajanaku avait volé le passeport de Jean-Claude Denzel Pacciono pour faciliter son départ en France. Il était parrainé par Baba Esu. Mais avant son départ, il avait créé un évènement inoubliable à l'aéroport Murtala Muhammed à Lagos :

À Murtala Mohammed International Airport, j'ai appris à dévaliser les hommes d'affaires blancs qui venaient à Lagos pour des affaires. J'ai appris à voler le passeport des Blancs, J'ai aussi appris à falsifier le dollar américain (NVBD, 44).

Ajanaku avait changé des méthodes et des stratégies du travail. Il dévalisait les hommes d'affaires, il volait des passeports et falsifiait le dollar américain. Ajanaku et ses partenaires qui travaillaient dans différents secteurs de l'aéroport, volaient les passeports des visiteurs étrangers et les vendaient à ceux qui en désiraient. Ajanaku dans « sa peau » de masculinité marginalisante dominait même les activités qui se déroulaient dans les aéroportuaires. Ajanaku offrait souvent ses biens aux chasseurs :

J'avais maintenant le pouvoir de disparaître quand j'étais en situation dangereuse comme Baba Esu, notre patron à Lagos. J'avais le pouvoir de résister à la fusillade. Les balles ne pouvaient pas désormais me pénétrer. Je pouvais me transformer à un être invisible comme des chasseurs lorsqu'ils se retrouvaient devant une lionne. Je pouvais facilement me transformer en oiseau. Bref, j'étais maintenant prêt à affronter tous les dangers de la vie. J'étais au fait un autre humain (NVBD, 51).

Dans l'univers de notre étude, la classe des chasseurs est importante. Elle est surtout détentrice des forces surnaturelles. Les chasseurs avaient donné des gris-gris à Ajanaku pour sa protection contre les attaques maléfiques mais non pas pour tuer ou cambrioler. Il est aussi possible que certains chasseurs connaissent le métier qui lui procurait la richesse, la raison pour laquelle, ils n'avaient pas hésiter de lui offrir quelques pouvoirs magiques. Les chasseurs cherchaient aussi à protéger leurs intérêts. Personne ne savait qu'Ajanaku avait tous ses pouvoirs grâce au gris-gris des chasseurs ainsi que d'autres magies noires. L'auteur montre, à travers cette image, que le pouvoir surnaturel facilite la masculinité marginalisante.

À Paris, où il était envoyé par Baba Esu pour voler, il était connu sous le nom de Jean-Claude Denzel Paccino, et n'a pas hésité de commettre des crimes, comme dans ce récit aux Champs-Élysées :

Comme un chasser Nègre, je pris mon revolver et je me vers eux. Votre vie ou votre argent ? Je leur dis. Bouche bée, ils me remirent leur argent. Seul l'un parmi eux a résisté. Je me rappelle soudainement l'expression d'Agbako qu'il a emprunte du Nègre Américaine Chester Hîmes. « S'il braille, tue-le » Je fous une balle dans la tête de cet homme blanc. Je détale en vitesse. Je me suis fait une fortune de cinquante mille euros cette-soirée-la seulement. La police arrive tard ! Moi, j'avais de toutes les façons déjà disparu grâce à mes pouvoirs, c'est-à-dire grâce à ma magie noire. (NVBD, 88).

On remarque que le pouvoir magique est utilisé pour faciliter la masculinité marginalisante. Ajanaku se justifiait qu'il ne tuait pas les gens pour le plaisir de tuer ; il tue quand il est nécessaire de tuer, il tue pour se défendre, il tue lorsque sa victime refuse de lui donner son argent (NVBD, 89).

De plus, Ajanaku, dans son comportement marginalisant, travaillait en complicité avec les autres, dont Kouassi :

Sans plus tarder, nous descendîmes au Jardin du Luxembourg. Trois touristes étaient assis loin des autres touristes. Kouassi et moi, calculions leurs mouvements. On les guettait comme la lionne guette sa proie. Quelques minutes après, nous les avons approchés. Le temps pour eux de crier pour attirer l'attention des passants, nous sortîmes nos revolvers de notre poche. Ils eurent peur ! Votre vie ou votre argent ? Notre vie Messieurs, nous dirent-ils en unisson. Nous les avons dépossédés de leur argent. Avant qu'ils eurent le temps de crier : Au voler ! Au voleur ! Au voleur ! Au voleur ! Kouassi et moi avons disparus comme des cafards ! C'était comme ça que toutes nos opérations se passaient à Paris. (NVBD, 92- 93)

On a remarqué que les bandits avaient adopté des méthodes et des stratégies différentes pour réussir dans leurs tâches. Ils contrôlaient les mouvements des gens avant de leur montrer le revolver pour dérober leurs articles.

Après Paris, Ajanaku devrait voyager à New York. À New York, suite aux consignes de Baba Esu, le cambriolage était plus bénéfique qu'à Paris :

Le soir venu, nous nous sommes rendus dans un club non loin de Buffalo pour danser. Primo, on est restés dans un Hall où hommes et femmes habitués du milieu, buvaient de l'alcool fort : du Whisky, du Mcdowells, du Vodka, du Hennessy, du Andrea parmi d'autres... Ensuite, la drogue. On se droguait. Tantôt, c'est le cannabis ! Tantôt, c'est de l'héroïne. Nos nerfs devenaient plus sauvages ! On embrassait les femmes qui y

étaient là. Elles aussi comme nous, étaient déjà tendues folles et sauvages comme les hommes qui leur tenaient compagnie (NVBD, 109-110).

Ajanaku à New York ne faisait que cambrioler dans son comportement marginalisant, il buvait et se droguait. Les femmes sont devenues des objets dans les mains car il faisait d'elles tout ce qu'il voulait. New York était une nouvelle école de cambriolage pour Ajanaku mais il s'adaptait très vite. Il y avait des événements du viol et du cambriolage partout à New York. Ajanaku avait profité du bruit du désordre pour réaliser son rêve :

Moi, je profitai du désordre qui régnait pour me lancer dans un cambriolage bien calculé. Je rentrai dans une boutique où on vendait des montres Rolex, des colliers et des bracelets en or. Je tournais dans la boutique pour voir s'il y avait des caméras-vidéo. Ces machins de sécurité-là. Je vis un dans un coin. Je sortis mon revolver. Je tire sur la caméra qui tombe par terre comme un œuf avant de commencer mon opération. Quelques clients qui admiraient les bijoux, les montres Rolex et les colliers en or, se jettent sur le sol lourdement, allongés comme des serpents, les yeux fermés. Je pris un gros sac et je ramassai tous ces articles en or avec de belles montres Rolex. Je fermai la boutique à clé, laissant mes victimes à l'intérieur après avoir démobilité le téléphone qui s'y trouvait. Encore une fois, j'ai échappé bel. (NVBD, 114-115).

Chaque événement qui se présentait était une occasion pour voler. En entrant dans une boutique, il a détruit la caméra avant de dérober les clients de leurs biens. Il a fermé la boutique après avoir démobilité le téléphone. Ce qui est intéressant c'est qu'il a échappé bel à cause de son pouvoir magique.

Après New York, Ajanaku est parti à Las Vegas. C'était un constat différent. C'était de l'amusement chez les femmes. Ajanaku aimait beaucoup des casinos :

Las Vegas ! À Las Vegas, j'ai rencontré des Blondes avec qui je me suis amusé sans pour autant avoir eu de liaisons amoureuses avec toutes. Mes amies blondes de Las Vegas travaillaient dans des casinos... On buvait ensemble du vin rouge. Il arrivait même des moments où on dansait ensemble dans des clubs à leur moment libre. La vie était belle à Las Vegas (NVBD, 136).

Un nègre n'est plus nègre lorsqu'il a la fortune. Le racisme n'existait plus chez Ajanaku à cause de la richesse. Les femmes blondes ont oublié la couleur de leurs peaux devant la richesse. Il dormait très facilement les gens sans des émotions. Les femmes étaient comme « le pizza » ou on mangeait très facilement sans aucuns soucis. L'argent fait du bonheur.

Après Las Vegas, notre héros s'est retrouvé à Dallas Texas, « État des Cowboys ». Il n'était pas différent d'un Cowboy ; il savait tirer le fusil, il adorait la kalachnikov, il aimait aussi les chevaux (NVBD, 145). Il aimait aussi Dallas parce qu'on rencontrait beaucoup de Noirs venus

d'Afrique, dont certains se livraient au cambriolage. Ajanaku passait d'une ville à l'autre, d'un pays à l'autre pour ses activités criminelles.

Ogundokun a décrit les activités à Las Vegas en ces termes : « L'art est une expression de la banalité quotidienne, l'artiste ne cache rien de tout ce qu'il voit dans la société de références à travers ses œuvres. Il est visionnaire et voit mieux que les autres membres de la société » (Ogundokun 2013 : 79-84). Il se comportait comme un américain alors qu'il était un africain, et il disait qu'il n'était pas différent d'un Cowboy.

Puisqu'il aimait la vie communautaire, il avait l'habitude d'inviter les gens à la maison et le plus souvent, le grand bruit envahissait de sa maison. Il ne faisait que dominer l'homme, il dominait aussi ses environnements, un comportement marginalisant :

On s'en foutait de l'homme blanc qui n'aimait pas le bruit. On buvait, On dansait, On baisait les femmes blanches comme des chevaux. Tout se passait chez moi comme dans le pays de Sodome et de Gomorrhe. Toute était permis à Dallas. Il y avait de l'argent pour s'occuper de tous nos besoins. Le dollar américain n'est pas mon problème mais comment dépenser. Il y en avait plein. J'en avais accumulé autant au cours de mes raids de cambriolage. Personne ne savait la source de mon argent, c'est-à-dire de ma fortune. Seul Dieu, mes partenaires en crimes le savaient. (NVBD, 148-149).

Ajanaku consommait sa richesse comme un fou sachant qu'il avait toujours d'autres opportunités criminelles.

Ajanaku s'appelait *Chief Jean-Claude Paccino* (NVBD, 150). Rappelons qu'il avait voyagé avec le passeport de Jean-Claude Denzel Paccino, un touriste qui avait voyagé à Lagos pour venir à Paris. Ajanaku avait laissé le nom Denzel à cause du bruit qu'il avait fait à New York avant de voyager à Las Vegas. Il avait laissé le nom Denzel pour porter simplement le nom Jean-Claude Paccino. Ajanaku, dans son comportement marginalisant était un être à identité multiple (NVBD, 150).

À Dallas, Ajanaku avait une copine blonde appelé Jennifer Lebronsky, une femme d'une beauté très rare. Jennifer était tendre, charmante et séduisante. Ajanaku est tombé amoureux d'elle sans savoir que Jennifer avait ses propres projets. Il n'avait rien soupçonné et Jennifer ne connaissait pas la source de sa richesse. Comme dit le proverbe français que qui se ressemble s'assemble, ils faisaient tous ensembles. Pendant tout leur amitié, il ne savait pas que Jennifer était une gigolette qui cherchait à réclamer ses biens. Après six mois de la vie commune, Jennifer est venue passer la nuit chez Ajanaku et très tôt le matin, Jennifer avait commencé à crier à haute voix : « Ce sale nègre m'a violé ! Ce sale nègre m'a violé » (NVBD, 155). On

remarque à travers cet extrait l'origine du titre de ce roman<sup>37</sup>. La police est venue mettre les menottes aux poignets d'Ajanaku (*NVBD*, 155). Ajanaku était choqué pour la toute première. Il avait cherché un avocat pour sa défense mais il échappé. Ceci fait croire que les pouvoirs magiques ont certaines limites. Ajanaku marginalisait les gens mais cette fois-ci, il était victime. Après cette expérience, Ajanaku a décidé de rentrer au bercail, le retour d'Ajanaku est précipité grâce aux interactions avec Jennifer.

Sanusi à travers cette œuvre, montre aux lecteurs les aspects différents de la masculinité marginalisante à travers le personnage d'Ajanaku, le viol, le pouvoir surnaturel, la drogue, le terrorisme, etc. Sanusi a montré la force de collaboration entre les criminelles et les agents de sécurité. Tous les quartiers et les villes mentionnés dans le roman ne sont pas de la fiction, Oluwole, Agege, Oshodi, New York, Dallas Texas, Las Vegas sont des endroits réputés pour des activités marginalisantes. Cela veut dire qu'il existe les activités marginalisantes partout dans le monde et non pas seulement en Afrique. On constate que la pauvreté pousse certaines personnes aux activités criminelles. On constate également que certains parents influencent leurs enfants d'aller vers les pas des activistes criminelles à cause de l'égoïsme et de la paresse. Enfin, on constate que le recours aux pouvoirs surnaturels tels que le maraboutage, le fétichisme, la sorcellerie, la magie noire facilite la masculinité marginalisante chez les hommes. Les hommes qui démontrent la masculinité marginalisante considèrent les femmes comme des êtres sans valeur, et dont ils ne se servent que pour atteindre certains objectifs.

### **5.3.6 La masculinité marginalisante chez Yasser**

Yasser était Arabe. Il avait illustré la masculinité marginalisée à travers la vente des armes à feu. Comme Emekami, Yasser fournissait aux cambrioleurs des armes pour réussir dans leurs coups. Nous avons déjà indiqué qu'il vivait à Barbes à Paris, un quartier réputé pour des crimes divers. Ajanaku se procurait des armes sophistiquées chez lui :

Je pris mon revolver que je viens acheter à Barbes après le départ de Sophie. Barbes c'est comme Ojuelegba à Lagos. Yasser, un ami Arabe me l'a vendu. Je descends aux Champs-Élysées. Je me ballade comme plusieurs autres touristes. À un moment donné, je me suis assis dans un coin où je voyais les gens défaire leurs colis, Comme un chasseur Nègre, je pris mon revolver et je me dirige vers eux. (*NVBD*, 87-88).

---

<sup>37</sup> *Un nègre a violé une blonde à Dallas*

Sans doute, Yasser travaillait avec Ajanaku. Yasser facilitait les activités criminelles du quartier parce qu'après la vente des armes, ses clients tels qu'Ajanaku descendait aux quartiers renommés pour voler. Yasser, lui aussi était un cambrioleur. Cet extrait met en exergue le fait que des quartiers réputés pour des crimes divers se trouvent partout dans le monde et non pas seulement en Afrique. On se demande comment le gouvernement ainsi que les agents de sécurité dans un pays développé tels que la France n'ont pas pu arrêter ces criminels. Malheureusement, ces malfaiteurs opéraient sans être appréhendés par les forces de l'ordre.

Chaque fois qu'Ajanaku voulait réussir dans le cambriolage, il passait régulièrement chez Yasser :

-Ne t'inquiète pas, lui dis-je. J'ouvre mon armoire et je sortis deux revolvers qui se ressemblaient comme deux gouttes d'eau. J'avais acheté un autre revolver chez Yasser, mon ami Arabe qui faisait du commerce à Barbes. Je remis le nouveau revolver à Kouassi. Sans plus tarder, nous descendîmes au Jardin du Luxembourg (*NVBD*, 92).

Reconnu comme fournisseur d'armes d'Ajanaku, Yasser portait la casquette du comportement marginalisant. Il avait assez de revolver dans son magasin jusqu'à un point où on le connaissait partout. Il suffisait de lui dire le type d'arme qu'on voulait et ce serait un fait accompli. En plus, Yasser a bien choisi le milieu de son magasin ; Barbes. C'était un quartier renommé pour des activités marginalisées

Dans cette œuvre, à travers Yasser, Sanusi dépeint des hommes qui exploitent les autres à travers les activités criminelles et la vente des armes. Il est égoïste parce qu'il pensait seulement à ses propres intérêts, à ses propres profits. Il ne pensait pas à ceux qui mourraient à cause de la vente des armes. La vie d'autrui ne compte pas, c'était la richesse qui compte chez Yasser.

### **5.3.7 Les rôles des agents de la sécurité dans l'accomplissement de la masculinité marginalisante.**

L'intrusion des agents de sécurité comme les policiers, les douaniers, les officiers de l'immigration et les officiers de protocole en tant que facilitateurs de la masculinité marginalisée, est que cette couche importante de la société, favorisait la criminalité dans la société. Les forces de l'ordre, censées assurer la sécurité des hommes et de leurs biens, avaient compromis leur mission en devenant malfaiteurs dans la société. À Ojuelegba, un coin réputé pour le vol, la présence des policiers ne signifiaient rien :

On trouvait partout des policiers mais leur présence n'intimidait personne. Ils étaient aussi des complices à ces divers crimes. Il y avait du quoi. Ils avaient leur part du gâteau. Les cambrioleurs leur filaient de l'argent qu'ils recueillaient au cours de leurs opérations de vol. C'est comme cela que tout se passait. Les policiers n'arrêtaient que ceux-là qui ne graissaient pas leurs pattes. (NVBD, 39- 40).

Dans une telle société, ce serait tellement difficile de mettre fin au crime puisque ces agents cherchaient leurs propres intérêts et non pas l'intérêt de la vie humaine et celle de la société. Les citoyens qui ne voulaient pas faire partie du crime sont obligés de participer aux activités criminelles pour éviter l'embêtement des agents de police. Si quelqu'un résistait à la pression des agents, il risquerait d'être envoyé en prison pour un crime qu'il n'aurait pas commis. Les agents de police étaient des complices de tous les crimes divers :

Je connaissais les tuyaux divers. J'avais des amis policiers. J'avais des amis agents de l'immigration. J'avais des amis douaniers. J'avais des amis agents de l'aéroport. J'avais des amis agents de compagnies aériennes. On travaillait en équipe. On avait tout un arsenal à notre gang disposition qui rendait notre travail facile (NVBD, 44-45).

Les agents de la sécurité étaient des partenaires des bandits. Donc, c'était facile de tuer des « gros gibiers » et de remettre certaines parties aux agents. Même à Paris, ses agents de sécurité existaient : « Esu avait des contacts à Paris même aux États-Unis » (NVBD, 45). Donc la masculinité marginalisante est aussi un problème qui touche le monde entier. En Afrique, il est accentué au pouvoir magique, qui aidait les hommes de réussir par exemple disparaître. Voilà la raison pour laquelle Sanusi se sert de la littérature pour démontrer la réalité contemporaine dans les sociétés en question :

Le rapport entre la littérature et la société humaine est un sujet d'actualité dans le monde. L'art, particulièrement est une des armes parmi d'autres moyens utilisés pour discuter la condition de l'homme en face de son existence. L'art, en général est créé par rapport aux activités quotidiennes pour attaquer la misère dans le monde entier. À la recherche des solutions aux problèmes socioculturels, économiques, politiques et religieux, il faut penser à la fonctionnalité de la littérature (Ogundokun 2016 : 153)

### **5.3.8 La masculinité marginalisante et la science nègre <sup>38</sup>**

D'après Sanusi (2016), lorsqu'on parle de la science nègre, on parle de la sorcellerie nègre, la magie noire, le gris-gris, le pouvoir mystique, etc. Dans le roman de Sanusi, ceux qui possédaient ces pouvoirs dominaient leurs semblables et même leur environnement à travers

---

<sup>38</sup> Le mot Science Nègre est employé par Sanusi à la page 52 de notre roman.

cette science. Après avoir commis des forfaits, les malfrats disparaissaient de la scène ou se métamorphosaient en prenant une forme d'animal ou d'un objet. C'est le cas d'Ajanaku. Grâce aux pouvoirs surnaturels, Ajanaku pouvait se transformer en oiseau, être invisible ou résister à la fusillade. (NVBD, 51). Tout se passait après avoir dit des incantations. La plupart des gangsters, des terroristes, et des prostituées, faisaient recours aux pouvoirs magiques pour accomplir leurs actes.

À part les gangsters, il y avait aussi des hommes politiques, des commerçants étrangers qui venaient à Boripe pour s'affermir avec ses fétiches :

Il y a de grands chasseurs dans notre village. Il y a de grands féticheurs et de grands charlatans dans notre village aussi. Les hommes politiques venaient faire des gris-gris dans mon village au cours des élections pour avoir du succès. Certains venaient faire des gris-gris pour devenir député ! D'autres venaient faire des gris-gris pour devenir gouverneurs ou sénateurs. Il y avait aussi des commerçants. Parmi eux, il y avait des femmes. (NVBD, 53).

Il faut affirmer que les pratiques fétichistes et le recours à la science nègre s'inscrivent dans la logique de l'animisme, la « religion » appropriée à l'Africain. Si on regarde de près ce que Placide Tempels (1949) avait nommé « Force vitale », on se rendra compte que l'usage des fétiches n'est pas un fait étrange pour l'Africain. En d'autres termes, toute créature constitue une source d'inspiration. Chacun faisait usage de la science nègre dans son domaine du travail. Par exemple, les femmes commerçantes recouraient au pouvoir magique pour couler leurs marchandises. Les politiciens quant à eux employaient la science nègre pour gagner des postes. Rien n'est gratuit. Ajanaku payait sa « dime » (cinquante pour cent de la vente de voiture) à Baba Esu pour réussir dans les cambriolages. Sous le plan politique, la science nègre aidait et aide les leaders Africains de faire ce qu'ils voulaient sans être questionné par qui que ce soit. Il s'avère que les maux sociaux comme la corruption, la prostitution et le braquage se font au vu et au su de tout le monde en particulier des dirigeants politiques, tandis que ceux qui essayaient de s'y opposer sont vite jetés en prison :

Ces nouveaux Leaders de l'Afrique noire comme le charbon ont causé beaucoup de dégâts. Ils ont causé beaucoup de tragédies. Ils ont construit de grandes prisons même où ils ont mis leurs frères Nègres qui leur disaient que ce qu'ils faisaient n'était pas bon. Ils les accusaient de complots et d'avoir monté un coup contre eux à cause de leurs paroles... Cette prison-là, Walahi, s'appelait Camp Mamadou Boiro. Un ami de la Guinée Conakry m'a dit que Walahi, si tu essayais de te sauver de cette prison-là, c'est les caïmans sauvages de l'Afrique noire qui gardent les prisonniers là-bas, qui vont te dévorer comme un lion. Je me souviens de ce génie Nègre que Sékou Touré a envoyé

dans cette prison-là. Ce génie Nègre là s'appelle Diallo Telli. Tout le monde entier a crié. Même les hommes blancs ont crié mais Sékou Touré a fait la sourde oreille. Il a dit que Diallo Telli est dangereux. (NVBD, 84-85).

Diallo Telli meurt dans cette prison malgré la supplication des citoyens. L'insensibilité des gouvernants face aux cris des gouvernés résulte très donc au chaos. La plupart des leaders bouffaient l'argent du pays (NVBD, 86) au détriment du bien-être des citoyens qui menaient souvent de crise. La crise dans l'économie menait également à la pauvreté. D'après Ahmadou Kourouma (1970), l'oiseau noir ne fait qu'occuper le nid abandonné par l'oiseau blanc. Ces leaders n'ont rien apporté de bon dans le pays. Ils marginalisaient les citoyens comme Ajanaku faisait, mais, leurs gris-gris les avaient aidés à échapper à toute arrestation. Ces leaders se trouvaient partout en Afrique mais c'était la même situation :

Les leaders Nègres de l'Afrique noire ont détruit l'Afrique noire comme l'homme blanc. Depuis notre « *indépendance chacha* » comme l'a chanté un bon Nègre. Il y a Eyadema. Il y a Mobutu. Il y a Bokassa. Il y a Biya. Il y a Houphouët-Boigny. Il y a Kountché. Il y a Kérékou. Il y a Samuel Doe. Il y a Idi Amin. Il y a Obasanjo. Il y a Babangida. Il y a Abacha. Il y a Busia. Il y a Camporé. Il y a Sassou Nguesso. Il y a cet homme-là aussi de la Guinée Equatoriale. Walahi, il s'appelle Teodoro Obiang Nguema Mbassogo. En tout, il y a beaucoup ! La liste est longue comme celle des écrivains de l'Afrique noire (NVBD, 82- 83).

Les leaders abusaient du pouvoir politique dans chaque pays en Afrique. Le résultat de leur comportement se manifeste sur la vie les citoyens jusqu'aujourd'hui : « Plus ça change, plus c'est la même chose » (NVBD, 87). La pauvreté, la corruption, le terrorisme, la dictature, la guerre, le génocide, la prostitution sont partout en Afrique pas seulement au Nigéria. L'on imagine la possibilité d'avoir des changements positifs tant que la science nègre existe. D'après Ogundokun, (2016), la référence aux personnalités bien connues du monde et d'autres noms propres dans le roman sont des vraisemblances entre la littérature et la société qui indiquent la crédibilité de la réalité dans nous parlons.

Chaque pays a sa propre science et s'est manifesté d'une façon différente :

Moi, je suis contre ce qui s'est passé à Paris hier le 13 novembre 2015. Je ne suis pas d'accord avec ces meurtriers qui ont tué CENT-TRENTE innocents, selon les dernières informations. Ces gens qui sont morts-là sont venus de partout du monde entier. Ces meurtriers ont aussi blessé beaucoup d'innocents au cours de leurs attentats. Ça c'est méchant et moi je condamne cela en toute sincérité ! (NVBD, 89-90).

Ajanaku condamnait la méchanceté chez des inconnus qui avaient lancé l'attaque alors que lui-même tuait les gens facilement. Le terrorisme est un fléau planétaire, les femmes et les hommes doivent se mobiliser pour le combattre. Il n'épargne personne. En dépit de l'avancement de la technologie dans un pays puissant comme la France, les terroristes avaient frappé son territoire. On ne peut pas ignorer la présence du pouvoir mystérieux et la science. Après cette attaque à Paris le 13 novembre, 2015, une autre secte avait lancé leur attaque :

Deux jours après, c'est-à-dire le 15 Novembre, 2015, les Boko Haram du Nigéria : des Kamikaze sanguinaires ont coupé court la vie d'une centaine de gens. Les Nègres ignares se sont comportés comme si rien n'y était. Le monde entier s'est tu comme un sourd-muet. Partout c'était le silence de mer. Je ne parle pas du *Silence de mer* de Vercors ! C'est des Nègres sauvages, a dit un passant toubab ! (NVBD, 91).

La science nègre ou blanche constitue un phénomène global. Elle représente dans la plupart des cas l'identité d'un peuple. Chaque peuple a l'image précise des éléments de sa science et les utilisaient pour des raisons avérées. Ajanaku, illustre un bel exemple du recours aux pouvoirs sur naturels. Celui-ci avait l'habitude de disparaître devant ses victimes. C'est pourquoi la science nègre est prise comme un élément favorisant la masculinité marginalisée.

## CONCLUSION

D'après Austin Moye, (2013 : 160) : « le principe fondamental de la littérature c'est qu'elle est imaginaire, fictive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas vraie. La littérature reflète simplement la réalité par les techniques de vraisemblance ». Mais on constate que Sanusi dans cette œuvre avait dépassé l'imaginaire pour décrire les événements réels dans son œuvre. C'est-à-dire qu'il a établi un lien entre la réalité et la fiction. Sur le plan réel, les noms propres tels que Dallas Texas, Paris, New York, etc. sont réels. Les leaders tels que Babangida, Obasanjo, Eyadema sont des leaders qui ont dirigé certains pays en Afrique pendant une période. Les événements du 13 novembre 2015 à Paris et celui du 15 novembre, 2015 au Nigéria sont des événements qui se sont déroulés réellement dans les pays mentionnés. Les Boko Haram (NVBD, 161) sont encore actifs au Nigéria. Donc, la littérature n'est pas seulement fictive comme Moye avait décrit. Il existe toujours le côté réel de chaque œuvre littéraire comme nous venons d'illustrer. Il n'y a pas d'œuvre littéraire qui soit complètement réelle. Néanmoins, la littérature africaine se présente comme une réflexion sur les faits sociaux dans le monde réel de l'auteur. Ramonu Sanusi, à travers cette œuvre, décrit les défis d'une société contemporaine non seulement en Afrique mais dans le monde entier. Sur le plan de la criminalité, liée à la masculinité

marginalisante, cette œuvre pourrait servir de guide au lecteur, désireux de connaître ce fait social. Les activités marginalisées y sont dépeintes comme destructives dans la société ; mais le stiwanisme encourage toujours l'harmonie entre toutes les couches de la société. (NVBD 87 et 92).

## CHAPITRE SIX

### CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre thèse avait pour objectif d'examiner quelques types de masculinité dans cinq ouvrages intitulés : *Un chant écarlate*, *Modukpè le rêve brisé*, *Le bistouri des larmes*, *Vie de femme vie de sang* et *Un nègre a violé une blonde à Dallas*. Dans le premier chapitre, nous avons atteint l'objectif qui consistait à identifier les différents types de masculinités dans les œuvres des romanciers francophones africains, comparer les différents types de masculinité dans les œuvres des romanciers francophones africains, examiner comment les facteurs environnementaux influencent les thèmes dans le roman. Nous avons aussi démontré comment le stiwanisme facilite la collaboration entre les hommes et les femmes.

La méthodologie que nous avons adoptée était les méthodes sociocritique et comparative.

La méthode sociocritique de Claude Dutchet nous a aidés à examiner le rapport du texte à son environnement, au contexte et au hors-texte. À travers cette méthode, nous avons constaté que plusieurs études sociocritiques parlent de la position privilégiée du roman dans l'échange des idées, des images, des formes et des conventions discussives. Les romans analysés sont des lieux où se cristallisent la fluide mémoire de l'imaginaire et grande rumeur globale du discours social. La thèse a analysé les thèmes qui se déroulent autour de l'image et l'état déplorable de la femme de l'Afrique de l'ouest francophone.

Nous avons appliqué également la méthode comparative de Bernard Vallette, une méthode qui a interrogé les événements dans la société pour donner des interprétations constructives, cela a travers plusieurs œuvres. Les deux méthodes étaient appropriées parce qu'elles nous ont permis de passer des univers romanesques, à la société des auteurs. Nous avons analysé les œuvres des romanciers et des romancières pour démontrer leurs points de convergences et divergences. Ainsi donc, il a été constaté que chaque auteur a soulevé des défis dans la société à l'époque où il existait à travers des thèmes spécifiques. Ces écrivains cherchent à décrire une vision du monde dans la société de leur époque. Nous avons pris en considération la date de publication de leurs œuvres ainsi que les événements qui se déroulaient pendant chaque période. Au moyen de l'écriture, ils cherchaient à attirer l'attention des lecteurs sur les événements qui posaient

une menace sérieuse à l'épanouissement de leur société. Nous avons constaté que les défis de la masculinité ne sont pas seulement des défis fictionnels mais aussi des défis contemporains et actuels. En plus, une étude sociocritique et comparative de textes choisis, nous a permis de découvrir l'écriture romanesque des écrivains francophones à propos de la masculinité féminine et les défis de la femme africaine de l'Afrique de l'ouest francophone dans les cultures africaines de notre étude. De là vient le fait que nous avons entamé une étude engagée qui est subjective face aux réalités contemporaines qui se présentent dans les œuvres de notre corpus

Vue l'importance de la masculinité dans les romans et dans les sociétés africaines qui les produisent, nous nous sommes décidé d'emboîter le pas à nos prédécesseurs, *mutatis mutandis*, nous avons effectué une analyse minutieuse et beaucoup plus approfondie des types de masculinité sur un espace géographique commun à plusieurs pays : l'Afrique de l'ouest francophone. L'originalité de cette thèse réside dans l'approche sociocritique et comparative des cinq romans faisant écho de la masculinité sous plusieurs formes, et selon les approches des auteurs.

Notre recherche est partie des travaux littéraires d'Egodi Uchendu, Frank Salomé, Simon Gikandi, Roubailo Koudolo, qui ont traité de la masculinité, de mauvaises expériences vécues par des femmes dans leur milieu d'origine, le regard de la société envers les femmes, l'attitude misogyne des hommes envers les femmes et les études effectuées dans la masculinité. Les auteurs cités ont focalisé leurs recherches sur les défis politiques et socio-économiques plutôt qu'aux conditions de la femme africaine. Toutefois, à notre avis, les auteurs susmentionnés ont ouvert la voie aux chercheurs africains que nous sommes.

L'hypothèse principale de notre étude était formulée de la manière suivante : les romans de notre étude étaient une réflexion sur les abus de la femme des sociétés traditionnelles africaines de notre étude ; de surcroît, deux types de masculinité : hégémonique et marginalisante étaient les plus dominants. Nous avons constaté que ces deux types de masculinité ont des conséquences néfastes non seulement dans la vie des femmes mais aussi sur l'homme et la société dans son ensemble.

Notre corpus a été composé de cinq romans susmentionnés. Ce choix a été motivé par le fait que les romans de cette étude mettent en avant les conditions de la femme africaine dans la perspective de la masculinité de Raewyn Connell (2005) et le stiwanisme de Molaria Leslie-Ogundipe (1994). En même temps, les romans de notre étude ne dénoncent pas simplement

les maux qui entravent l'émergence de la femme dans le milieu africain mais ouvrent les pistes pour résoudre les problèmes communautaires liés à la discrimination de la gent féminine. En sommes, nous avons constaté également que la masculinité touche différents secteurs de la société : l'éducation, la santé, la violence, la paternité, etc.

Dans le deuxième chapitre, nous avons défini en détails deux théories, la théorie sociologique de masculinité de Raewyn Connell (2005) et la théorie littéraire stiwaniste de Molar Leslie-Ogundipe (1994). Nous avons amorcé une étude intermédiaire entre les faits sociologiques et des sujets littéraires parce que l'étude n'aurait de l'importance qu'à partir du moment où elle correspondrait à certains référents sociologiques. Cependant, il est nécessaire de considérer que les conclusions sur la pertinence de l'œuvre et sur l'efficacité de son message découlent surtout de la manière dont le romancier aborde et exprime son sujet. On pourrait restituer sa véritable place à la fonction de l'écriture en insistant sur les rapports privilégiés qui existent entre l'œuvre créatrice et les conditions socio-historiques qui l'engendrent.

Dans cette partie, nous avons analysé les différents types de masculinité décrits par Raewyn Connell. La masculinité hégémonique a constitué un comportement le plus dominant dans les récits mais aussi dans les sociétés d'origines de ces récits. Aussi, faut-il aussi affirmer que les pratiques donnant lieu à la masculinité hégémonique dans les sociétés africaines de cette étude sont d'ordre socio-culturel et religieux. Bourdieu (1988) affirme qu'elles sont considérées comme des *habitus* ; elles passent d'une génération à une autre. En effet, comme nous l'avons démontré, ces pratiques traditionnelles et religieuses illustrées comme caractéristiques de la masculinité hégémonique, ont jadis causé et causent encore des dégâts néfastes jusqu'à infliger des préjudices dans la vie humaine. Ici, la prédominance de l'homme, de la tradition et de la religion sur la femme est avérée au plus haut point. Notre analyse a montré que les représentants de cette catégorie de masculinité ne considèrent et ne traitent pas la femme comme un être humain plutôt comme un être inexistant ou simplement un objet de plaisir.

On a constaté qu'il y a plusieurs conditions de la femme et ces conditions sont déplorables. La femme a été opprimée, marginalisée et réduite au bas de l'échelle.

En plus de différentes formes de masculinité, nous avons analysé les aspects du stiwanisme : la libération de la femme dans le contexte africain, la relation entre le féminisme et le stiwanisme, le genre dans la famille, le pouvoir du corps de la femme. Aussi, avons-nous examiné les conditions de la femme africaine telles que la polygamie, la grossesse non-désirée, la fille-mère, la coépouse, la stérilité, la mutilation génitale féminine et la violence domestique.

Dans le troisième chapitre, il a été question de mener une étude sociocritique et comparative entre les œuvres de Mariama Bâ et Adelaïde Fassinou en nous basant sur la théorie de masculinité de Raewyn Connell. Nous avons analysé l'aspect stiwannique des œuvres en question. Bien que les deux écrivaines vivent dans les époques différentes, elles avaient presque les mêmes conceptions de la masculinité. Mariama Bâ a commencé à partir de la discrimination raciale et ses effets sur la femme, l'homme et son environnement, les défis des immigrants dans les pays qui ne sont pas les leurs ainsi que l'influence d'Islam sur les cultures. Mariama Bâ a évalué la société contemporaine musulmane et les conséquences de certaines pratiques socio-culturelles telles que la polygamie. On a constaté que les pratiques socio-culturelles et religieuses n'ont rien à apporter de bon sur la femme. Fassinou a examiné la condition des adolescents abandonnés et les effets sur la femme et sa société. Cet abandon mène souvent aux rêves brisés, selon notre analyse. Il a été trouvé que dans tous les cas, la femme est considérée comme coupable et l'homme reste libre parce que la femme est censée prendre soin d'elle-même. Le point culminant a été que la masculinité hégémonique était répandue et avait des conséquences désastreuses sur la femme, l'homme et sa société. La masculinité subordonnée a constitué la moins évoquée et la moins décrite des masculinités examinées dans cette étude. Il sied mieux de signaler que dans la plupart de sociétés africaines, comme les sociétés de cette étude, l'intersexualité est assimilée à une malédiction. Dans ce cas, on peut comprendre l'indignation de la communauté ou de la famille à l'égard d'un membre dont les attitudes vont vers le sens opposé. À travers des personnages illustrés dans les romans, ces auteurs ont bien dépeint l'attitude hostile des hommes envers les femmes et le rabaissement des femmes dans des milieux socio-culturel ou la femme est censée rester silencieuse.

La culture et la société permettaient l'exploitation de la femme. Dans ce chapitre, nous avons constaté que l'imposition de certaines exigences traditionnelles, créait la mésentente familiale, l'imposition de la religion islamique sur la femme était un moyen de subjuguer et marginaliser la femme, féconder une femme et d'insister sur l'avortement était un moyen de subjuguer et marginaliser la femme.

La masculinité complicité a été illustrée comme un comportement modéré de l'homme envers la femme. Les agents masculins illustrant ce comportement ne sont pas aussi violents ni sceptiques à l'égard de la femme. Ils sont plus compréhensifs et paisibles.

La masculinité complicité résulte de l'éducation et de la colonisation pour certains hommes alors que pour d'autres hommes, ils ont une nature d'être gentil et aimable envers les femmes. Pour le comportement masculin, l'éducation et la colonisation ont moulé les hommes et

influencé positivement leur comportement traditionnel et religieux. Dans cette catégorie de masculinité, l'homme travail dans le sens d'améliorer la condition féminine dont la femme fait partie intégrante.

Du point de vue religieux, il a été constaté une attitude modérée entre l'ancienne et la nouvelle génération concernant la doctrine et les dogmes. De même, sur le plan intellectuel, les jeunes hommes ayant acquis « le comportement » propres à la modernité qui vient de l'Occident agissent différemment par rapport au comportement traditionnel. Ils ont entrepris d'initiatives pour inculquer aux enfants et aux femmes du village les doctrines des occidentaux.

Nous avons remarqué que les femmes dans les romans préféraient les hommes ayant la masculinité complicité aux hommes de la masculinité subordonnée, hégémonique et marginalisante. Cette catégorie des hommes est différente par rapport aux autres. Les romanciers les décrivaient comme tendre, affectueux, gentil, paisible, amoureux, compréhensif, etc.

En ce qui concerne le stiwaniste, nous avons constaté que les stiwanistes dans les livres étaient des femmes braves, courageuses, assertives et travailleuses qui ne cèdent pas à la pression sociale qui exige la soumission absolue de la femme. Ces femmes luttent pour l'émancipation de la femme en collaboration avec les hommes.

Dans le quatrième chapitre, nous avons mené une étude sociocritique et comparative entre les œuvres de Ramonu Sanusi et Baboni Azaratou. Les deux auteurs traitent de la violence faite à la femme dans des situations différentes. Baboni parle du foyer, et Sanusi parle des pratiques barbares dans la société en générale. À travers l'analyse des personnages, et les thèmes soulevés, nous avons appliqué les deux théories dans les œuvres sélectionnées. Le résultat a été que les pratiques traditionnelles faisaient mourir des victimes tandis que les gardiens de ces pratiques ne souhaitaient jamais les abolir pour des raisons économiques et culturelles, égoïstes et hégémoniques. En plus, on a constaté que la violence domestique avait sa racine dans la patriarchie. Certains hommes profitaient de la patriarchie pour opprimer et marginaliser les femmes. La violence domestique comprend la parole abusive des hommes, de grandes inquiétudes chez la femme, la haine, l'exploitation du pouvoir économique de la femme, etc. Les conséquences de la violence domestiques comprennent des défis psychologiques, les blessures sur le corps, la rupture du destin et pour des cas pires, la mort. La violence n'était pas seulement faite aux femmes mais aux enfants. On a remarqué que les hommes qui démontrent

la violence aux femmes font la même chose à leurs femmes. Cette violence faite aux femmes a créé la distance entre le père et les enfants. Notre analyse a montré que la plupart des enfants qui ont subi la violence domestique en famille deviennent une menace dans la société. Une grande partie de notre analyse a été consacré à l'imposition de la mutilation génitale de la femme sans tenir compte des conséquences qui en découlent comme l'hémorragie, la stérilité, la mort des victimes, etc., étaient un signe de la masculinité hégémonique pour rabaisser et humilier la femme.

Le dernier chapitre de notre étude avait analysé les problèmes sociopolitiques et socio-économiques dans la société contemporaine. Nous avons analysé toute forme de masculinité dans le but de découvrir les conséquences dans la vie de la femme ainsi que dans la société. Le plus important c'est que les hommes et les femmes recouraient constamment aux pouvoirs surnaturels comme la sorcellerie, le maraboutage pour commettre leurs forfaits. L'auteur a démontré une vision du monde africaine soutenue par une conception irrationnelle de la vie dans laquelle, le monde invisible joue un rôle déterminant. À cela s'ajoute les rôles marquants joués par des agents de la sécurité. La masculinité marginalisante était répandue dans cette œuvre.

Les œuvres choisies étaient les œuvres des auteurs qui décrivent les réalités actuelles en Afrique. Les romanciers nous ont aidés à voir ce qui provoque la masculinité hégémonique envers les gens.

Nous avons constaté que Mariama Bâ a écrit contre les effets socio-historiques ainsi que socio-économiques qui entravent systématiquement la liberté du peuple à cette-époque. L'écriture romanesque se développe également dans des contextes socio-culturels.

L'écrivaine a écrit contre la polygamie et le problème du racisme à travers le mariage mixte. Les deux thèmes soulevés étaient considérés comme des instruments de la marginalisation et l'oppression de la femme. Nous avons remarqué que dans les cinq romans, tous les auteurs ont démontré les hommes ayant des comportements hégémoniques comme insensibles, méchants, violents, terribles, inconsiderés, etc.

En définitive, notre analyse a montré que le travail du stiwanisme commence dans la famille, considérée comme la base de la communauté humaine. Ainsi, le comportement d'un stiwaniste est caractérisé par l'amour, la passion, la patience, la persévérance, le courage, la bravoure, la

fidélité et le dévouement des femmes par rapport à leurs familles. Malgré le fait que les fonctions de la femme africaine traditionnelle sont décrites comme femmes : gardiens de foyers, mère de famille/mère de la communauté, et femme professionnelle, toutefois, Ogundipe (Ogundipe 1994) met l'accent sur l'unité entre les hommes et les femmes.

Les travaux examinés ont présenté l'image des femmes capables de lutter contre la marginalisation, la subjugation, l'oppression, la misère, etc. L'image d'une stiwanieste est illustrée à travers la révolte face à l'oppression patriarcale. L'image ou la peinture de la femme stiwanieste illustre les aspirations des romanciers au sujet de la liberté et de l'émancipation de la femme africaine. C'est dans cette perspective que les romanciers parviennent à dénoncer l'esprit négatif, la lâcheté et le silence face aux maux conjugaux et communautaires. Ils encouragent leurs victimes mais aussi, la société à cultiver l'esprit stiwanieste dans le but de corriger les délits traditionnels.

Succinctement, le stiwanisme constitue « un outil » efficace pour résoudre les problèmes de la masculinité féminine comme la mutilation génitale, la polygamie, la stérilité, la grossesse non-désirée, la fille-mère, la violence domestique. Aussi, le stiwanisme est aussi un comportement adopté par quiconque homme ou femme qui milite pour la transformation sociale à partir de la base (famille) jusqu'au niveau communautaire, régional, national ou international. De plus, le stiwanisme peut devenir une source de revenu pour des victimes ainsi que pour la communauté. De même veine, on remarque que le stiwanisme est un remède pour la masculinité, c'est-à-dire une réponse à la masculinité. La masculinité hégémonique et la masculinité marginalisante sont les plus dominants dans la société de l'Afrique de l'ouest francophone. Les conséquences de ces types de masculinités sont désastreuses à la femme, à l'homme et même à toute la communauté. Tant qu'on continue à rabaisser la femme et faire recours aux pouvoirs surnaturels, la société sera toujours en désordre. Les œuvres littéraires analysées dénoncent tous les comportements qui n'ont rien à offrir à la société.

Adelaïde Fassinou a dénoncé le pouvoir absolu chez l'homme à travers les paroles abusives contre la femme. Donc, le comportement hégémonique chez les personnages n'était pas seulement à travers les actions mais aussi à travers les paroles verbales.

Tous les cinq romans ont illustré les hommes ayant la masculinité complicité comme tendre, aimables, gentils, affectueux malgré leurs défauts. La masculinité complicité faciliterait de

bonnes relations entre les hommes et les femmes. Les femmes préfèrent les hommes ayant la masculinité complicité.

L'ensemble de cette étude a montré que les écrivains francophones à travers leur écriture, ont passé un message éducatif et pragmatique à la société en générale et à celles d'origine de notre étude. Les chercheurs, lecteurs et écrivains devraient s'engager solidement dans la lutte contre les maux qui entravent le développement et l'épanouissement de la femme. La subjugation de fille a été mise en exergue dans notre recherche. Le destin de l'enfant est construit à partir de la famille, elle a besoin de grandir dans une communauté saine pour assumer son destin. En éveillant, la conscience du peuple au sort de la femme et des enfants, les romanciers contribuent à la réalisation de la vision stiwaniste qui consiste à assurer l'avenir des enfants, la femme et de toute la société.

Dans l'avenir, des chercheurs pourront se servir de nos données pour explorer des voies qui seront encore nouvelles et non exploitées par eux car la fin d'une recherche n'est que le commencement d'une autre. André Gide (1926) demande à tout critique de chercher et découvrir. Donc, le critique est mieux placé de révéler à chaque lecteur ce que l'auteur a écrit dans son œuvre sans le savoir. Dans un proche avenir, nous comptons entamer une recherche comparative entre la littérature francophone de l'expression française et la littérature de l'Afrique du sud.

## LA REPRÉSENTATION GRAPHIQUE DES ŒUVRES LITTÉRAIRES

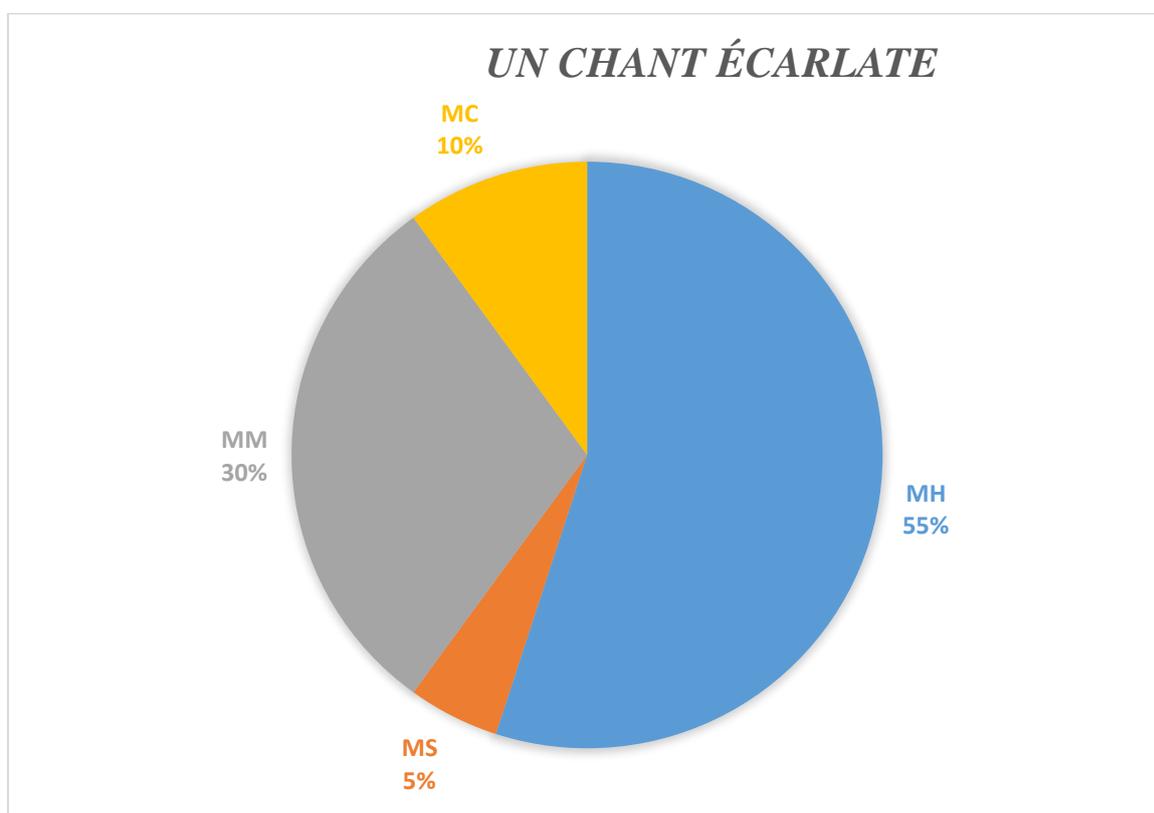
**MH-Masculinité hégémonique**

**MC-Masculinité complicité**

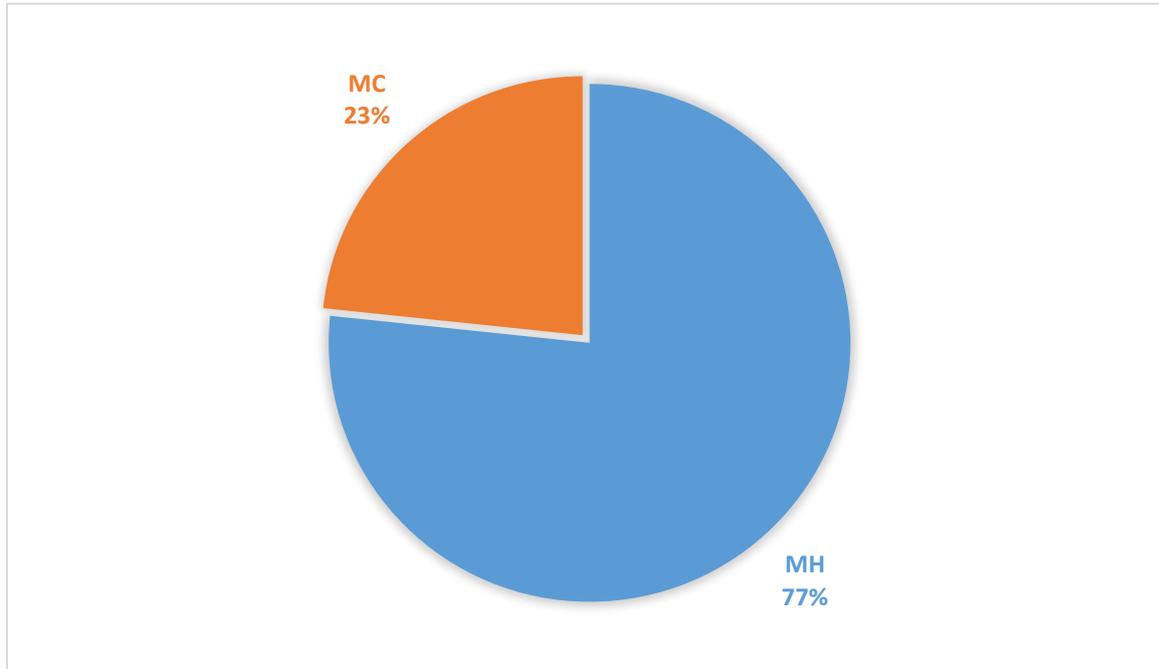
**MM-Masculinité marginalisée**

**MS-Masculinité subordonnée**

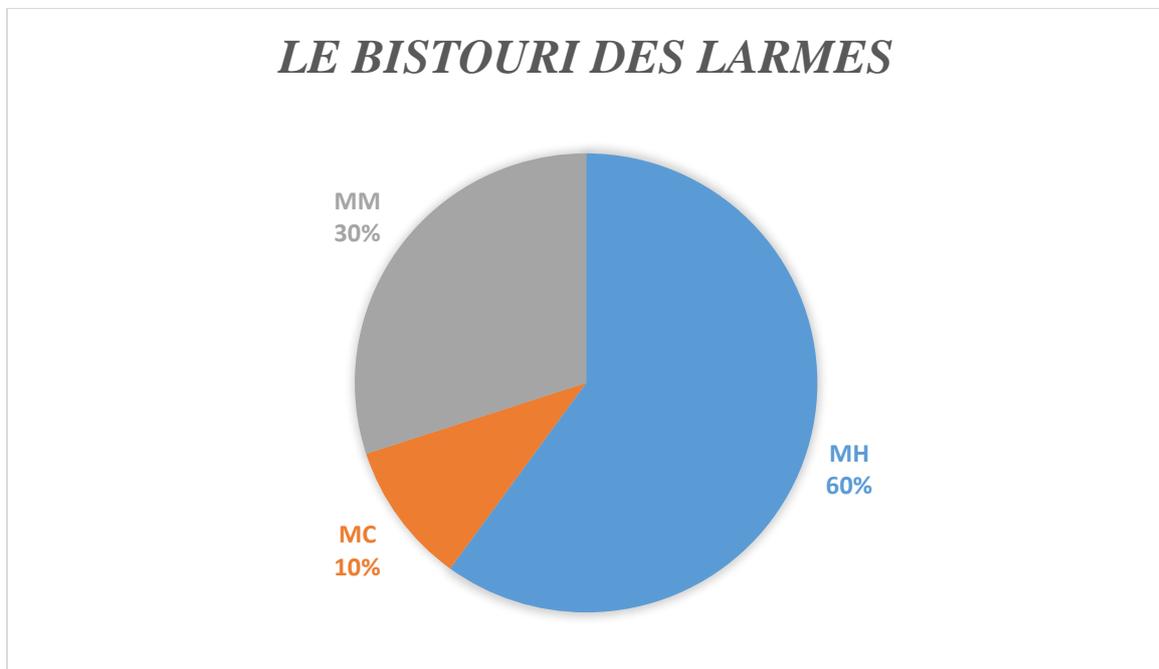
**Taux de masculinité = Nombre d'exemples ÷ Totale nombres d'exemples × 100 ÷ 1**



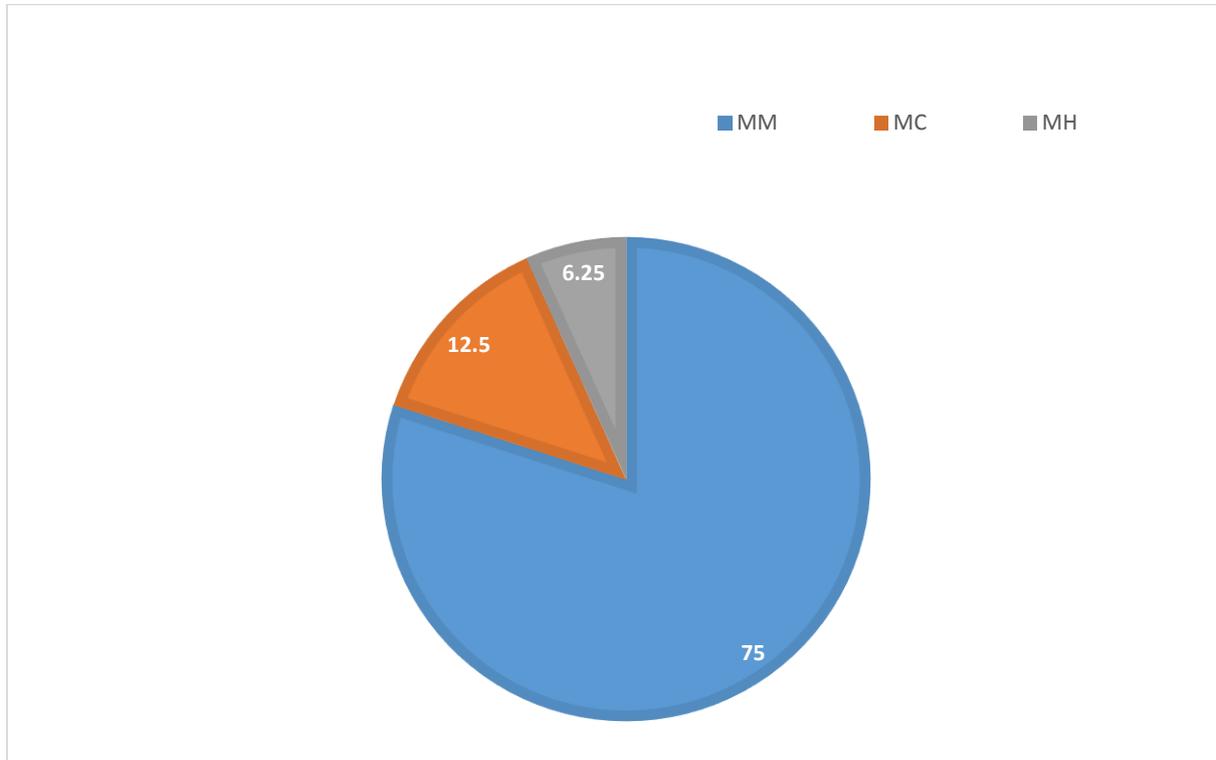
### *MODUKPÈ LE RÊVE BRISÉ*



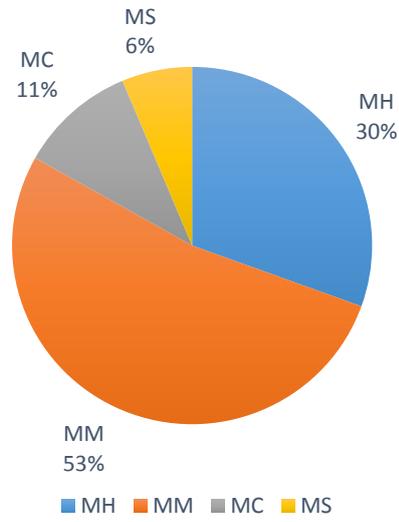
### *LE BISTOURI DES LARMES*



**VIE DE FEMMES VIE DE SANG**



## *UN NÈGRE A VIOLÉ UNE BLONDE À DALLAS*



## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages de base

- Bâ, Mariama. 1981. *Un chant écarlate*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.
- Fassinou, Adelaïde. 2000. *Modukpè le rêve brisé*. Paris : L'Harmattan.
- Sanusi, Ramonu. 2010. *Le bistouri des larmes*. Ibadan : Graduke Publishers.
- Baboni, Azaratou. 2011. *Vie de femme, vie de sang*. Cotonu-Bénin : Les Éditions Plurielles.
- Sanusi Ramonu. 2016. *Un Nègre a violé une blonde à Dallas*. Ibadan : Graduke Publishers.

### Sources Secondaires

- Aboim, Sofia. 2010. *Plural Masculinities*. London : Ashgate Publishing Limited.
- Adebayo, Aduke. 1995. « Feminism and it's Implication for the Nigerian Society ». In Sam AdeOjo & Oke Olusola. 1995. *Critical Essays on the novel in Francophone Africa*. Vol1. Ibadan : AMD Publishers : 279-298.
- American Society of Reproductive Medicine patients Fact sheet, December, 1997.
- Arnold, Matthew. 1957. *The Powers of Literature*. Inaugural Lecture delivered at Oxford University. 14<sup>th</sup> November, 1957
- Asaah, Augustine. 2008. « Challenges of our Times: Responses of African/ Diasporan Intellectuals to FGM ». In *Afroeuropa*, 2. (1) : 39-52.
- \_\_\_\_\_. 2011. « Towards the Retrieval of the Lost Voice : Contestation and Reclamation of Discourse in Half a Century of African Women's Europhone Fiction ». In *Matatu*. Issue 1: 191-217.
- Ba, Mariama. 1980. *Une si longue lettre*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.
- Beauvoir, de Simone. 1976. *The Second Sex*. Translated and Edited by Parshley. Harmonds : Penguin.
- \_\_\_\_\_. 1994. *The Second Sex*. New York : Vintage Books.
- Besmer, Fremont. 1983. *Horses, Musicians and Gods : The Hausa Cult of Possession Trance*. South Hadley Mass : Bergin and Garvey.

- Bestman, Martin. 1981. *Sembène Ousmane et l'esthétique du roman Négro-Africain* Sherbrook Quebec: Editorial Naaman.
- Bestman, Ajoke Mimiko. 2015. « Une étude womaniste des proverbes Yorubas ». Seminar presentation at the Department of Foreign Languages, Obafemi Awolowo University, Ile- Ife, Osun- State. Nigeria.
- Bestman, Rukayat Folajoke. 2007. *Les tendances womanistes dans les œuvres des Romancières de l'Afrique Francophone*. Thèse de doctorat non-publiée. L'Université Obafemi Awolowo. Ile-Ife.
- Bhana, Deevia. 2005. « Violence and the Gendered Negotiation of Masculinity among Young Black School Boys in South Africa ». In Ouzgane, Lahoucine & Morrell, Robert. 2005. *African Masculinities*. New York : PalgraveMacmillan : 205-220.
- Bhatnagar, Manmohan, 1999. *Comparative English Literature*. New Delhi : Atlantic Publishers : 35
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Masculine Domination*. California : Stanford University Press.
- Bugul, Ken. 1997. *Le baobab fou*. Abidan, Lomé : NEA.
- Cazenave, Odile. 1961 « Quarante ans d'écriture au féminin » *Culture Sud*. 172: 66-72.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Femmes Rebelle : Naissance d'un nouveau roman*. Paris : Éditions L'Harmattan.
- Chilembwe, Kelvin Dziko Maxwell. 2017. *La représentation de l'hégémonie, le pouvoir et la migration dans les roman sélectionnés d'Abbouraham A. Waberi, Nadifa Mohammed et Ken Bugul*. Thèse de doctorat non-publiée. L'Université de Kwazulu-Natal, South Africa.
- Clatterbaugh, Kenneth. 2007. « What is problematic about masculinity ». In Murphy, Peter *Feminism and Masculinity*. New York : Oxford University Press : 200-213

- \_\_\_\_\_. 2009. « Connell's theory of masculinity-it's origin and influences on the study of gender ». In *Journal of gender studies*. 18 (4): 329-339
- Connell, Raewyn. 2001. *Men and the boys*. California : University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Masculinities*. California : University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. « The Social Organisation of Masculinity ». In *Masculinities*. 2<sup>nd</sup> ed. Oakland.CA. University of California Press.
- \_\_\_\_\_.2009. « Connell's Theory on Masculinity-Its origin and Influences on the Study of Gender ». In *Journal of Gender Studies*. 18 (4) : 329-339
- D'Almeida, Irène Assiba.1990. « The Concept of Choice in Mariama Bâ's Fiction ». In Davies, Boyce Carole & Graves, Adams Anne.1990. *Ngambika : Studies of Women in African Literature*, Trenton/ New Jersey : Africa World Press: 161-172.
- Davies, Boyce Carole & Graves, Adams Anne. 1990. *Ngambika : Studies of Women in African Literature*. Trenton NJ : Africa World Press.
- Davies, Boyce Carole. 1990. « Motherhood in the works of Male and Female Igbo Writers ». In Davies, Boyce Carole & Graves, Adams Anne.1990. *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton NJ: Africa World Press : 241-156.
- Diamly, Abdessamad. 2008. « La Masculinité au Maroc entre Traditions, Modernité et Intégrisme ». In Uchendu, Egodi (ed). 2008. *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar : Imprimerie Saint- Paul: 75-87.
- Dutchet, Claude. 1979. *Sociocritique*. Paris : Nathan
- \_\_\_\_\_.1969. « Introduction : socio-criticism », Sub-Stance, n° 15, Madison.
- Figlio, Karl. 2001. *Psychoanalysis, Science and Masculinity*. London : Routledge.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectics of Sex*. New York : Bantam Book.

- Gide, André. 1926. Préface à *Paludes*, Paris : Gallimard.
- Giddens, Anthony. 2016. *Introduction to Sociology*. New York : W.W. Norton & Company. Inc.
- Gikandi, Simon. 2010. « Afterword. Masculinities in African Literary Texts ». In Mugambi, Nabasuta Helen & Allan, Jita Tuzyline. 2010. *Masculinities in African Literary and Cultural texts*. Banbury : Ayebia Clarke Publishing Limited : 295-298.
- Girshick, Lori. 2008. *Transgender Voices: Beyond Women and Men*. New Haven : University Press of England.
- Graham, Efua Stella. 1980. « Female Sexual Mutilation ». *Minority Rights Group Newsletter*. No 15, April 1983 (London: 36 Craven Street, WC 3).
- Guillaume Oyono Mbia: *Trois prétendants .... Un mari*. 1960, Yaoundé : Éditions Clés.
- Hale, Thomas. 2010. « Masculinity in the West African Epic ». In Mugambi, Nabasuta Helen & Allan, Jita Tuzyline. 2010. *Masculinities in African Literary and Cultural texts*. Banbury : Ayebia Clarke Publishing Limited.
- Howson, Richard. 2006. *Challenging Hegemonic Masculinity*. London and New York : Routledge. Taylor and Francis Group.
- Hosken, Pran. 1979. *The Hosken Report: Genital/ Sexual Mutilation of Females*. Volume 11. Issue 1.
- Hussein, Wolyie Jeylan. 2005. « The Social and Ethno-Cultural Construction of Masculinity and Feminity in African Proverbs ». In *African Study Monographs*. 26. 2 (6) : 59-87.
- \_\_\_\_\_. 2009. « A Discursive Representation of Women in Sample Proverbs from Ethiopia, Sudan and Kenya ». *Research in African Literatures*. 40.3 : 106-121
- Irele, Abiola. 2005. *Aimé Césaire : Cahier d'un retour au pays natal*. Ibadan : New Horn Press Limited.

Jelloun, Ben Tahar. 1985. *L'enfant de sable*. Paris : Seuil.

Joseph, Ifeanyi Joy. 2013. « Le défi de la grossesse non-désirée à travers *Soukey* de Mariama Ndoye ». In *Raneuf*. No 11, Novembre : 166-176.

\_\_\_\_\_. 2015. « Le défi de la stérilité à travers *Comme le bon pain* de Mariama Ndoye ». In *Geste et Voix*. No 21 : 147-158.

\_\_\_\_\_. 2015. « La femme africaine face à la réalité du mariage forcé à travers *Les frasques d'Ebinto* d'Ahmadou Koné ». *LE BRONZE*. Special Edition : 84-99.

\_\_\_\_\_. 2017. « Six mountains on her back: A Stiwanist Perspective of Selected Works of Francophone African Authors » In Aras, Bulent & Dagci, Kenan (ed) *ICONSOS*. 2. New York International Conference Proceedings E-Book : 41-48.

Kane, Cheikh Hamidou. 1961. *L'Aventure Ambiguë*. Paris: Edition Julliard, 1961.

Keïta, Fatou. *Rebelle*. Paris : Presence Africaine. 1998.

Kiyimba, Abasi. 2010. « Men and Power: Masculinity in the Folktales and Proverbs of The Baganda ». In Mugambi, Nabasuta Helen & Allan, Jita Tuzyline. 2010. *Masculinities in African Literary and Cultural Texts*. London : Ayebia Clarke Publishing Limited : 35-49.

Kolawole, Mary Modupe. 1997. *Womanism and African Consciousness*. Trenton, N.J : Africa World Press.

\_\_\_\_\_. 2004. « Reconceptualizing African Gender Theory: Rethinking Sexualities In Africa ». In Signe Arnfred (ed.). 2004. *Feminist Thought*. Uppsala: Nordic African Institute: 251-265.

Koné, Ahmadou. 2000. *Les frasques d'Ébinto*, Yaoundé : Editions Clé.

Koudolo, Roubailo Svetlana. 2008. « La formation de la masculinité ». In Uchendu, Egodi. 2008. *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar : Imprimerie Saint- Paul: 73-78.

Kourouma, Ahmadou. 1970. *Les soleils des Indépendances*. Abidjan : Editions du Seuil.  
*Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*. Complexe Roi FAHD pour  
l'impression du Noble Coran.

*La Sainte Bible*. 1993. Traduite sur les textes originaux Hébreu et Grec. Nouvelle Edition  
d'après la traduction de Louis Segond. Imprimé en Angleterre.

Laurie, Timothy. 1999. « The ethics of nobody: Gender and the politics of description ». In  
*Qualitative Research Journal*. 14 (1) : 64-78.

Laye, Camara. *L'Enfant Noir*. Paris : Plon. 1953.

Levin, Tobe. 1990. « Women as Scapegoats of Culture and Cult: An Activist's View of  
Female Circumcision in Ngugi's *The River Between* ». In Davies, Boyce Carole &  
Graves, Adams Anne. 1990. *Ngambika: Studies of Women in African Literatures*.  
Trenton, New Jersey : 205-222.

Lindfors, Bernth. 2010. « Penetrating *Xala* » In ». In Mugambi, Nabasuta Helen & Allan, Jita  
Tuzyline. 2010. *Masculinities in African Literary and Cultural Texts*. London : Ayebia  
Clarke Publishing Limited.

Mackinon, Catharine. 1982. « Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for  
Theory ». In *Journal of Women and Culture*. 7 (3) : 514- 544

Mbia, Oyono Guillaume. 1960. *Trois prétendants .... Un mari*. Yaoundé : Éditions Clés.

Makward, Edris. 1990. « Marriage, Traditions and Women's pursuit of Happiness in the novels  
of Mariama Bâ ». In Davies, Boyce Carole and Graves, Adams Anne. 1990. *Ngambika  
: Studies of Women in African Literature*. Trenton, New Jersey : Africa World Press,  
Inc. 1990 : 271-282.

Maran, René. 1921. *Batoula*. Paris: Albin Michel.

Marianne van den Wijngaard. 1997. *Reinventing The sexes : The biomedical construction of  
femininity and masculinity*. Bloomington : Indiana University Press.

Mbia, Oyono Guillaume. 1985. *Trois prétendants ...Un mari*. Yaoundé : Editions Clés.

Mbia, Ferdinand Oyono. 1956. *Une vie de boy*. Paris : Editions Juillard.

Mohanty, Talpade Chandra. 1991. « Under Western Eyes and Feminist Scholarship and Colonial Discourse ». *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington : Indiana University Press.

Mokwenye, Cyril. 1983. « La polygamie est la révolte de la femme africaine moderne. Une lecture d'*Une si longue lettre de Mariama Bâ*. » In *Peuples Noirs, Peuples Africains*, no.31, (janvier-février) : 91-106.

\_\_\_\_\_. 2000. « Senghor as Pre-Independence Negritude Poet » In Sam Ade Ojo & Olusola Oke. (ed). *Themes in African Literature: A Collection of Essays*. Ibadan : Spectrum Books Limited : 3-28.

Monfouga-Nicolas Broustra Jacqueline. 1967. « Les juments des dieux. Rites de possession et condition féminine en pays Hausa ». In *Études Nigériennes* 21: 139-150

Mosse, Lachman George. 1994. *Fallen Soldiers: Reshaping the memory of the world war*. UK : Oxford University Press.

Moye, Austin. 2013. « De la fiction à la réalité : Les Recluses de Koffi Kwahule comme appel au combat contre la violence sexuelle ». In *Raneuf*. No. 10. Mai. 152-165.

Mugambi, Nabasuta Helen & Allan Jita Tuzyline (eds).2010. *Masculinities in African Literary and Cultural Texts*. Banbury, Oxfordshire : AyebiaClarke Publishing Limited.

Mwepu, Patrice. 2008. « La femme et sa lutte de libération dans l'œuvre d'Henri Lopes ». In *Tydskrif vir letterkunde*. 45 (2) : 161-172.

\_\_\_\_\_.2009. « Deux hommes, deux voix : Une lecture des filles du président et de *L'Enfant de sable* ». In *Écritures Plurielles*. N° 03: 35-48

Ndoye, Mariama. 1999. *Soukey*. Abidjan : Nouvelles Éditions Ivoiriennes. 1999.

\_\_\_\_\_.2001. *Comme le bon pain*. Abidjan : Nouvelles Éditions Ivoiriennes.

Nnaemeka, Obioma (ed). 1997. *The Politics of (M)Othering*. London: Routledge.

Noureini, Tidjani Serpos. 1984. « L’image de la femme Africaine dans le théâtre » In Noureini, Tidjani Serpos. *Aspects De la Critique Africaine*. Abidjan : Editions CEDA : 189-198

Oduyoye, Mercy. 1986. *Hearing and Knowing : Theological Reflections on Christianity in Africa*: New York : Orbis.

Ogundipe-Leslie, Molar. 1994. *Recreating Ourselves: African Women and Critical*.  
Trenton. New Jersey: Africa World Press.

\_\_\_\_\_. 2007. « Stiwanism : Feminism in an African Context. *African Literature* ». In Olaniyan, Tejumola & Quayson 2007. *An Anthology of Criticism and Theory*. USA : Blackwell Publishing Ltd : 542-550.

Ogundokun, Adeyemi Sikiru. 2013. « *Le bistouri des larmes de Ramonu Sanusi : Une dénonciation d’une tradition bêtifiante* ». In *Journal of Arts and Humanities (JAH)*, Vol.2, (4 ) : 39-42.

\_\_\_\_\_. 2016. « *Un nègre a violé une Blonde à Dallas : Une étude sociologique* ». In *Asian Journal of Multidisciplinary Studies*. Vol. 4. Issue 6. May : 153-157.

\_\_\_\_\_. 2013. « L’engagement réaliste dans *Guelwaar* de Sembene Ousmane ». In *Journal of Arts and Humanities*. (JAH). Vol, 3. No. 2. March : 79-84.

Ogunyemi, Chikwenye Okonjo. 1985. « Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English » In *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol.11. No. 1, Autumn : 63-80.

\_\_\_\_\_.1996. *African Wo/man Palava*. Chicago : The University of Chicago Press.

- Ojaide, Tanure. 2010. « Depolying Masculinity in African Oral Poetic Performance: The man in Udje » In Mugambi, Nabasuta Helen & Allan Jita Tuzyline (eds). 2010. *Masculinity in African Literary & Cultural Texts*. Banbury, Oxfordshire : Ayebia Clarke Publishing Limited : 66-77
- Okereke, Grace. 1998. « African Gender Myths of Vocality and Gender Dialogue in African Literature » In Yusuf, Kehinde Yisa. 1998. *Gender Perceptions and Development in Africa : A Socio-Cultural Approach*. Lagos: Arrabon Academic Publishers : 189-203.
- Oladitan, Olalere. 1975. « The themes of violence in the African Novel of French Expression » Thèse de doctorat à l'Université d'Ibadan.
- Olaniyan, Tejumola & Quayson, Ato. 2007. *African Literature : An Anthology of Criticism and Theory*. USA : Blackwell Publishing Ltd.
- Olsen, Tillie. 1979. *Silences*. New York : Delcorte Press.
- Omolegho, Charity Oyewole. 2010. « A womanist approach to the study of Fassinou's *Modukpé le rêve brisé* ». In *Nigerian Journal of Research and Production*. Volume17. No 2. November : 83-93.
- Opara, Carol Chioma. (ed). 1999. *Beyond the Marginal Land: Gender Perspective in African Writing*. Port Harcourt : Bepot Co.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Her Mother's Daughter. The African Writer as Woman*. Port Harcourt : University of Port Harcourt Press.
- Ouzgane, Lahoucine. (ed). 2002. « Special Issue: African Masculinities ». In *The Journal of Men's Studies*. Vol. 10.3.
- Ouzgane, Lahoucine & Morrell, Robert. 2005. *African Masculinities : Men in Africa from the Late Century to the present*. New York : Palgrave Macmillan.

- Oye, Adetola. 2014. « Réflexion socioculturelle à travers les équivalents français des proverbes Yoruba: Cas des proverbes dans *Le Preux chasseur dans la forêt infestée de démons* de Fagunwa » . In *Raneuf*. No. 12, Novembre : 159-182.
- Oyono, Ferdinand. 1956. *Une vie de boy*. Paris : René Julliard : 204.
- Pageaux, Daniel-Henri. 1994. *La Littérature Comparée*. Paris : Armand Collin.
- Pease, Bob. 2000. *Men and Sexual Politics : Postmodern Masculinity Politics*. London : Sage.
- Pease, Bob & Pringle, Keith. (eds). 2000. *A Man's World: Changing Mens' Practices in a Globalized World*. London : Zed Books.
- Pichois, Claude & Andre Michel Rousseau. 1967. *La Littérature Comparée*. Paris : Armand Collin.
- Richard, Dunplay. 2000. *Sexual Politics : An Introduction*. Scotland : Edinburg University Press.
- Robinson, Jenefer. 2005. *Deeper than Reason, Emotion and it's Role in Literature, Music And Art*. New York : Oxford UP.
- Robinson, Sally. 2000. *Marked Men: White Masculinity in Crisis*. New York : Columbia University Press.
- Rivière. Claude. 1979. « Mythes et rites de la naissance chez les eve ». In *Annales de l'Université du Benin*. No special, Lomé : UB. 89-109
- Saadawi El Nawal. 1980. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Trans. Dr. Sherif Hatata. London: Zed Press.

- Salomone, Frank. 2005. « Hausa Concepts of Masculinity and the Yan Daudu ». In Ouzgane, Lahoucine and Morrell Robert. 2005. *African Masculinities : Men in Africa from the Late Century to the present*. New York : Palgrave Macmillian: 75- 86.
- Sanusi, Ramonu. 2015. *Portrayals and Gender Palaver in Francophone Writing*. Ibadan : Spectrum Books.
- Seabrook, John. 2004. *Consuming Cultures: Globalisation and Local Lives*. Oxford : New International Publications.
- Seidler, Victor. 2005. *Transforming Masculinities: Men, Culture, Bodies, Power, Sex and Love*. London and New York : Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Young Men and Masculinities: Global Structures and Intimate Lives*. London and New York : Zed Books Limited.
- Serpos, Tidjani Noureini. 1987. *Aspects de la critique africaine*. Abidjan : Éditions CEDA.
- Smith, Barbara. 1977. *Toward a Black Feminist Criticism*. Brooklyn, New York. Out and Out Books.
- Stanlie, James & Abena Busia (ed). 1983. *Theorizing Black Feminism*. New York : Routledge and Kegan Paul.
- Sohn, Anne-Marie. 2009. « Sois un Homme ! ». *La construction de la masculinité au XIXe siècle*. Paris : Seuil.
- Susan, Arndt. 2002. *Dynamics of African Feminism*. Trenton/New Jersey : Africa World Press.
- Tempels, Placide. 1949. *La philosophie bantoue*. Traduit de Néerlandais par A. Rubben. Paris : Présence Africaine.
- Tong, Rosemarie. 1993. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. London : Routledge.

- Treiber, Jeanette. 1996. « Feminism and Identity Politics in Mariama Bâ's *Un chant écarlate* ». In *Research in African Literature*. Vol 27. No. 4 : 109-123.
- Tsogo, Delphine Zanga. 1983. *Vie de femmes*. Yaoundé : Éditions Ivoiriennes.
- Uchendu, Egodi. 2008. « Are African Males Men? Sketching African Masculinities ». In Uchendu, Egodi. 2008. In *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar : Imprimerie Saint- Paul : 251-256.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Masculinity in Contemporary Africa*. Dakar : Imprimerie Saint-Paul.
- Vallette, Bernard. 1992. *Initiations aux méthodes et aux techniques modernes d'analyse littéraire*. Paris : Édition Nathan.
- Vignal, Daniel. 1983. « L'homophile dans le roman négro-africain d'expression anglaise et Français » In *Peuples Noirs, Peuple Africains*. No 33 : 63-81.
- Walker, Alice. 1984. *In Search of our Mothers Gardens*. London : The Woman's Press.
- Wolf, Virginia. 1957. *A Room of one's Own*. New York : Harcourt.